

ÉTUDES ET DOCUMENTS BERBÈRES

ANNÉE 1998

N° 15-16

MÉLANGES

Ouahmi Ould-Braham	La grande mission d'enquête scolaire d'Émile Masqueray en Kabylie (1881)..	7
Nora Tizgiri	Deux notes de phonétique acoustique berbère (kabyle).....	73
Djamel Aïssani	Écrits de langue berbère de la collection de manuscrits Oulahbib (Béjaïa).....	81
Ahmed Touderti	Une prophétie berbère en tamazight (Maroc central).....	101
Harry Stroomer	Contes bilingues du Sud marocain.....	115
Hamou Belghazi	Tađa, un pacte sacré de pondération tribale.....	141
Ahmed Skounti	Ušsen, cet « hors-la-loi ». Versions nomade et sédentaire d'un conte amazigh marocain.....	153
Slimane Hachi	Une approche anthropologique de l'art figuratif préhistorique d'Afrique du Nord.....	163
Sinikka Loikkanen	Vocabulaire du roman kabyle (1981-1995). Étude quantitative.....	185
Rqia Douchaïna	La morphologie du verbe en tagnawt...	197
Mohyédine Benlakhdar	Structure argumentale et structure circonstancielle dans les structures Verbe-Nom.....	210
Jean Peyriguère	Poésie et danse dans une tribu du Moyen-Atlas.....	219
Mohamed El Ayoubi	Contes berbères du Rif dans le parler des Ayt Weryaghel.....	249
Federico Corriente	Le berbère en al-Andalus.....	269

ÉTUDES ET DOCUMENTS BERBÈRES

Périodique paraissant une fois par an

RÉDACTION-SECRÉTARIAT

Salem CHAKER (INALCO, Paris)
Ouahmi OULD-BRAHAM (INALCO, Paris)

COMITÉ DE LECTURE

- Mohamed AGHALI (INALCO, Paris). – Ramdane ACHAB
(Université de Tizi-Ouzou). – Rachid BELLIL
(CNEH, Alger). – Ahmed BOUKOUS (Université de Rabat).
– Hélène CLAUDOT-HAWAD (CNRS, Aix-en-Provence).
- Hassan JOUAD (EHESS, Paris). – Claude LEFÉBURE (CNRS, Paris).
– Karl-G. PRASSE (Université de Copenhague).
– Miloud TAÏFI (Université de Fès)

Cette revue, ouverte à la communauté scientifique berbérissante, est une publication conjointe de **La Boîte à Documents** et du **Centre de Recherche Berbère** (de l'INALCO).

Correspondance et manuscrits :

La Boîte à Documents
BP 301 – 75525 Paris cedex 11

Vente et abonnements :

Édisud
3120 route d'Avignon, La Calade – 13090 Aix-en-Provence
Tél. 04 42 21 61 44 / Fax 04 42 21 56 20
www.edisud.com - e.mail : commercial@edisud.com

Responsable de publication et Fondateur :

Ouahmi OULD-BRAHAM

Les opinions exprimées dans les articles ou dans les documents reproduits ici n'engagent pas la Rédaction.

Copyright réservé aux auteurs et à la Rédaction

Composition - Mise en pages :
Le vent se lève... – 16210 Chalais

CRÉDIT PHOTOGRAPHIQUE : Michaël Peyron

ISSN 0295-5245

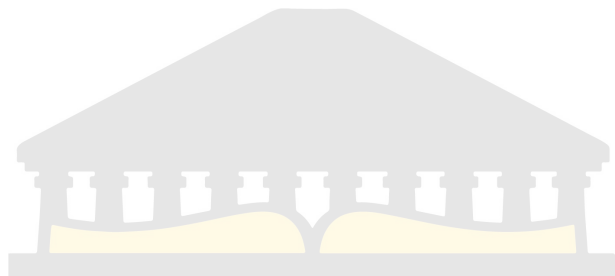
*Avec les concours
du Centre National du Livre, de l'INALCO et du F.A.S.*

CHRONIQUE

– Le Centre de recherche berbère de l'INALCO [p. 297]. – *Recherches sur l'Aurès, bibliographie ordonnée* (par Nordine Boulhaïs) [p. 284]. – *Sur l'oasis de Siwa* (par Madjid Allaoua) [p. 315].



MÉLANGES



°⊙°∇HΣ⊙ °⊙°∇Σ∇
WWW.ASADLIS-AMAZIGH.COM

LA GRANDE MISSION D'ENQUÊTE SCOLAIRE D'ÉMILE MASQUERAY EN KABYLIE (1881)

par

Ouahmi Ould-Braham

Nous avons montré dans un précédent article¹ dans quelles conditions Émile Masqueray a effectué sa première mission kabyle. Un voyage d'exploration qui s'inscrit parfaitement dans un projet d'étude². Ainsi l'exigence qui l'anime est d'instruire un dossier propre à soutenir, justifier et défendre la mise en place d'écoles laïques françaises en Kabylie. Outre les finalités politiques et scientifiques que revêtent sa mission, Masqueray s'investit dans un voyage qui l'intéresse personnellement parce qu'il s'agit de la terre kabyle qui constituera plus tard l'un des trois piliers de sa thèse de doctorat³ et à laquelle il témoigne un profond attachement ; parce qu'il s'agit d'un domaine qui le concerne directement en tant que professeur : l'enseignement ; et enfin, parce qu'il s'agit d'un projet à haute résonance politique à travers lequel il peut jouer un rôle non négligeable et, par la même occasion, être reconnu par différentes institutions et par la hiérarchie.

Pour ces raisons, un tel voyage lui permet de concilier son intérêt particulier à un intérêt politico-scientifique. Il s'agit concrètement de dresser un état des lieux des formes d'enseignement existantes en Kabylie et de mener une enquête sur la disposition de la population face à ce projet. En bref, il doit pouvoir

1. Ouahmi Ould-Braham, « Émile Masqueray en Kabylie (printemps 1873 et 1874) », *Études et Documents Berbères*, 14, 1996, pp. 5-74. (Les pages 36-74 sont constituées de cinq documents annexes dont l'auteur est Masqueray. Pièces de correspondance inédites + un article de journal).

2. Masqueray effectue ce voyage dans la Kabylie du Djurdjura au printemps 1873 et 1874. Deux textes en témoignent : l'extrait d'un rapport remis au général Chanzy sur l'état de l'enseignement primaire en Grande Kabylie après 1871 et des impressions de voyage parues dans la *Revue politique et littéraire* (1876). L'itinéraire part de Fort-National, emprunte la route de Aït-Bou-Chaïb en passant par la tribu des Aït Yahia, la route de Aït Menguellat pour revenir au chef-lieu de Djurdjura : Fort-National. Cette première excursion a pour vocation d'être un voyage de reconnaissance. Une seconde est axée sur le travail d'enquête ayant en vue le projet de mettre en place un enseignement public en Kabylie.

3. *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni-Mezâb)*, thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris, Paris, E. Leroux, 1886, XLIII – 326 p.

répondre à deux questions : qu'en est-il de l'enseignement en Kabylie ? et, les populations sont-elles disposées à accueillir sur leur territoire l'établissement d'écoles françaises et à y inscrire leurs enfants ?

Or, en répondant à ces deux questions il sait qu'il devra aussi convaincre tous ceux qui pourraient s'opposer à un tel projet. Cela signifie clairement que Masqueray soutient personnellement une telle action, et qu'en prenant une position favorable, il doit donc justifier et défendre énergiquement l'intérêt et la nécessité de réaliser ce programme. C'est selon ces exigences implicites que Masqueray entreprend son voyage et oriente son enquête⁴.

I. LA PHASE PRÉPARATOIRE DE LA MISSION

Nous sommes en 1880. Après la Kabylie (1873), Émile Masqueray vient d'accomplir deux importantes missions scientifiques (Aurès, 1875-1878 : travaux archéologiques, ethnographiques et linguistiques ; Mزاب⁵, printemps 1878 : législation et manuscrits). Alors qu'il s'attelait à un gigantesque travail d'études historiques et de copies de manuscrits ibâdites, le 20 décembre 1879 on vote une loi qui va doter l'Algérie d'un enseignement supérieur. Masqueray reçoit sa nomination comme professeur d'histoire et d'antiquités d'Afrique et

4. L'enquête est autant descriptive : elle dresse un état des lieux comparatifs, qu'analytique : elle met l'accent sur la disposition d'esprit des Kabyles face au projet. Malgré la force de la tradition qui régit la vie quotidienne des Kabyles, il existe bien un désir d'apprendre la langue française, pour communiquer avec l'étranger et la connaissance d'une langue qui s'avèrera, être un instrument économique, politique, commercial nécessaire pour le peuple. Le projet jouit donc, d'après Masqueray, d'un état d'esprit très favorable, il est également renforcé par l'absence (et donc le besoin) de structure scolaire forte. Depuis le bouleversement de 1871 aux répercussions visibles dans l'état de l'enseignement, une période opportune politiquement devrait motiver toutes les entreprises françaises de scolarisation en Kabylie.

Les écoles où l'on dispensait encore un enseignement religieux en langue arabe avaient tendance à disparaître. Les écoles secondaires, divisées en *mamrat* du droit et en *mamrat* du Coran demeurent des établissements privilégiés où seuls y ont accès un petit nombre d'élèves. Outre l'enseignement des jésuites qui affirme le succès d'un enseignement classique et pratique adapté, aucune autre forme d'enseignement n'entrerait en concurrence avec l'école publique. De surcroît, la présence forte de l'enseignement des jésuites s'avère être un argument de motivation supplémentaire en faveur du projet au sein duquel s'ouvre le débat réactivé entre les tenants d'un enseignement laïc et ceux d'un enseignement religieux.

Au terme de son enquête, Masqueray a réuni tous les arguments en faveur de l'école publique dans le pays. Et cela, tant qu'il s'agit d'un apport réel pour la population kabyle et d'une nécessité stratégique pour la France. Dans le contexte colonial de l'après 1871, il apparaît nécessaire de jouer politiquement la carte de l'enseignement. Le terrain y est propice : les foyers insurrectionnels contre la France que furent les *mamerats* pourraient, selon Masqueray, être remplacés par de véritables lieux de la République.

5. Ouahmi Ould-Braham, « Émile Masqueray au Mزاب. À la recherche de livres ibâdites », *Études et Documents Berbères*, 9, 1992, pp. 5-35.

comme directeur de cette École supérieure des lettres d'Alger (10 janvier 1880) nouvellement créée.

Après avoir été échaudé par les différentes commissions scientifiques ministérielles quant à la continuité de ses missions⁶, Masqueray semble avoir changé de fusil d'épaule : dans une lettre⁷ datée du 7 janvier, il invite son ami, ancien camarade de la rue d'Ulm, Alfred Rambaud qui vient de devenir le chef de cabinet de Jules Ferry, à l'Instruction publique, à « une belle excursion en Kabylie en compagnie du directeur des Affaires civiles, M. Journault, et du recteur, M. Belin ». Ce nouveau voyage de reconnaissance a été décidé par le recteur de l'Académie d'Alger, pour constater une fois de plus l'état de l'enseignement en Kabylie. Masqueray fait remarquer que « notre université est bien en retard de ce côté, car nous n'avons qu'une école primaire en Kabylie, à Tamazirt, près de Fort-National, tandis que les ecclésiastiques en possèdent neuf, en outre *trois écoles de filles*⁸ ».

Qu'en est-il de la situation scolaire dans toute l'Algérie ?

Situation de l'enseignement

En 1880, les écoles destinées particulièrement aux petits Algériens musulmans étaient peu nombreuses. En voici la liste avec indication de date de fondation⁹ : Alger, rue Porte-Neuve (1850) ; Oran, village nègre (1850) ; Mostaganem, rue Moïse (1850) ; Constantine, garçons (1850) et filles (1850) ; Biskra (1851) ; Tlemcen ; Nédroma (1865) ; Renault (à Mazouna, 1866) ; l'Hillil (à Kalâa, 1871) ; Tamazirt (1873) ; Touggourt (1878). La plupart de ces établissements procédaient des écoles dites arabes-françaises, fondées par le maréchal Randon suivant le décret du 14 juillet 1850. Elles étaient créées et entretenues par l'autorité militaire, alors seul régime en vigueur. L'arrêté du gouverneur général du 2 mai 1865 mit l'entretien des écoles à la charge des communes¹⁰, puis le décret du 15 août 1875 et l'arrêté ministériel du 26 février 1876 mirent définitivement les quelques écoles qui subsistaient hors de l'autorité militaire pour en confier la direction au recteur d'Alger.

En Kabylie, avant l'insurrection de 1871, l'enseignement était inexistant :

6. *Ibid.*, pp. 32 et 59.

7. Ouahmi Ould-Braham, « Lettres inédites d'Émile Masqueray à Alfred Rambaud », *Études et Documents Berbères*, 4, 1988, p. 164 (lettre n° 1).

8. *Ibid.*

9. Alfred Rambaud, *L'enseignement primaire chez les indigènes musulmans d'Algérie et notamment dans la Grande Kabylie*, Paris, Lib. Ch. Delagrave, 1892, p. 5 ; Foncin, *L'instruction des indigènes en Algérie* ; voir fascicule 41 des Mémoires et documents publiés par le musée pédagogique, 1888, Paris.

10. À ce moment-là, plusieurs établissements n'ont pas résisté aux conditions nouvellement créées, comme celui de Blida ou de Cherchell.

exception faite de l'école des arts et métiers de Fort-Napoléon (Fort-National depuis), fondée en 1866 par le général Hanoteau, mais elle fut brûlée pendant les événements. L'insurrection réprimée, des Kabyles spoliés qui voulaient louer leurs bras à des colons comprirent qu'il était important de parler le français pour travailler, et très vite (1873) les jésuites et les pères de la Mission d'Alger fondèrent avec l'accord du gouvernement, des écoles à Djemaa-Saharidj et à Aït-Larba pour les premiers, et à Sedka-Ouadhia pour les seconds. La même année, le bureau arabe de Fort-National créa l'école de Tamazirt¹¹, protégée par l'amin-el-oumena Si Moula Aït Ou-Ameur et son frère Si Lounis.

En 1874, Émile Masqueray, visita ces différents établissements¹², puis en 1878 M. Frin, inspecteur d'Académie à Constantine ceux de la province de Bougie¹³. Leurs conclusions furent les mêmes : les enfants kabyles étaient de très bons élèves, et l'enseignement aurait des chances d'être fructueux. Ils apprenaient le français, l'arithmétique, les techniques agricoles. En février 1880, M. Frin proposa la création de plusieurs écoles dans la région d'Akbou¹⁴, et que les cheikhs, dont le fameux Ben-Ali-Cherif, acceptèrent.

Au même moment, Jules Ferry décida la réforme de l'enseignement national avec amélioration des écoles anciennes et création de nouvelles, il était évident que l'Algérie ne pouvait pas être en reste. Il se saisit du projet de loi Chanzy, approuvé par les différentes instances, écrivit au gouverneur en exercice, Albert Grévy, pour lui annoncer que la question de l'instruction publique en Algérie l'intéressait personnellement¹⁵. Deux chargés de mission du ministère furent envoyés séparément en Algérie¹⁶ et notèrent que l'enseignement par les jésuites atteignait ses limites dans la mesure où il faisait aussi de la propagande religieuse, ce que les musulmans ne pouvaient tolérer ; les Pères de la Mission d'Alger qui ne faisaient pas de prosélytisme avaient de bien meilleurs résultats.

Quand le décret du 15 août 1875 et l'arrêté ministériel du 26 février 1876 eurent confié la direction des écoles arabes-françaises au recteur d'Alger (même les territoires de commandement militaire étaient concernés par ces décisions), l'autorité se désintéressa totalement quant à l'avenir de ces éta-

11. Le colonel commandant du cercle de Fort-National a proposé le 12 février 1873 un plan de scolarisation au gouverneur général, l'amiral de Gueydon, cf. Ch.-R. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France*, Paris, PUF, 1968, p. 333 et suiv.

12. O. Ould-Braham, « Émile Masqueray en Kabylie... », *op. cit.*

13. Foncin, « L'instruction des indigènes en Algérie », *op. cit.*, p. 822 ; et annexe n° 3 du rapport de Stanislas Lebourgeois.

14. *Ibid.*

15. Ch.-R. Ageron, *op. cit.*

16. Il s'agit de Stanislas Lebourgeois et Henri Le Bourgeois.

Le premier est le chef du IV^e bureau (personnel et comptabilité) à la rue de Grenelle, auteur d'un *Rapport sur une mission en Algérie*, Paris, Paul Dupont, 1880. Le second est l'inspecteur général de l'Instruction publique ; sa mission scolaire en Algérie, dont la Kabylie, a fait l'objet d'une publication : *Rapport sur la situation de l'enseignement primaire en Algérie*, Paris, Imprimerie Nationale, 1880.

blissements. Donc, à peine une dizaine d'écoles relevant de l'Instruction publique continua à subsister en 1880 pour toute l'Algérie¹⁷.

Jules Ferry décida de porter l'effort sur la Kabylie du Djurdjura : « Il n'y a pas une contrée où nos institutions soient plus impatiemment attendues, où les populations se montrent plus empressées à nous faciliter les moyens d'y ouvrir des écoles. » Cette décision qui suscita dès le début quelques enthousiasmes, fut considérée par la presse comme un événement majeur.

Démarches préliminaires

Cette phase concerne les enquêtes des deux hauts fonctionnaires de l'Instruction publique et la part prise par Masqueray à cette tâche. Elle occupe presque toute l'année civile de 1880 (correspondance s'étalant du 27 février au 28 décembre) et l'échange de courrier la concernant dévoile plus explicitement la nature des rivalités personnelles que le projet de création d'écoles en Kabylie a déclenché, en particulier entre le recteur Belin et E. Masqueray. S'il s'agit de deux personnes, nous constatons en fait qu'elles relèvent, l'une et l'autre, d'une même administration (l'université); mais nous verrons plus loin que deux administrations s'affrontent : l'administration algérienne et l'autorité académique. C'est ce qu'exprime Stalislas Lebourgeois dans sa lettre du 27 février 1880, à son supérieur, le directeur de l'Enseignement primaire au ministère de l'Instruction publique, Ferdinand Buisson¹⁸, en disant que l'administration algérienne veut mettre sous sa dépendance l'administration académique. Lebourgeois a le projet d'aller avec Masqueray à Fort-National pour visiter *incognito* les écoles des jésuites en Kabylie. Le 20 octobre 1880, une lettre officielle du ministère de l'Instruction publique recommande Masqueray au recteur de l'Académie d'Alger pour qu'il ait en charge la mission de création d'écoles primaires en Kabylie. Cette lettre justifie un tel choix par les connaissances que Masqueray possède sur le pays, les mœurs, la population. Le recteur est tenu de se mettre en relation avec Masqueray et de l'informer des résultats de cet entretien.

17. Alfred Rambaud, « L'enseignement primaire chez les Indigènes musulmans d'Algérie », *op. cit.*, p. 5.

18. Lettre datée d'Alger, 27 février 1880. Ferdinand Buisson, fils d'un juge et de famille protestante, est né à Paris en 1841. Agrégé de philosophie et titulaire d'une chaire en 1866 à l'Académie de Neuchâtel. Après 1870, il est nommé par le ministre Jules Simon inspecteur primaire, puis il devient inspecteur général et directeur de l'enseignement primaire. A cette époque il commence à publier son *Dictionnaire de pédagogie*. Collaborateur de Jules Ferry, il prépare les textes constituant le statut de l'école laïque. Il quitte son poste en 1896 pour occuper la chaire de pédagogie à la Sorbonne. Député de Paris (liste radicale-socialiste) à partir de 1902 et l'un des fondateurs de la *Ligue des droits de l'homme et du citoyen*. Président de la Ligue d'enseignement et Prix Nobel de la paix (1926). Mort à Thieuloy-Saint-Antoine le 16 février 1932.

Masqueray s'adresse en confiance¹⁹ à un homme «qui a tout bien vu dans ce pays en fait d'instruction publique». Il pose les premières exigences en la matière : la nécessité de 15 écoles qui correspondent aux sections des 35 tribus, la nécessité de commencer impérativement par la Grande Kabylie pour ensuite agir dans les Aurès. L'autre exigence se porte sur les instituteurs et surtout sur leur mariage, gage d'une grande moralité. En plus de leur traitement personnel échelonné de 3 500 F à 4 500 F, leurs femmes auraient aussi un traitement, une sorte de dédommagement pour l'éloignement, le danger. Si Masqueray dit «un instituteur est plus important qu'un sous-préfet», c'est qu'il mesure l'influence et le poids de la charge civilisatrice qui lui revient. Il faut tenir compte d'une responsabilité en matière d'éducation. Cependant Masqueray semble tenir pour acquise l'instruction en Grande Kabylie et l'idée de s'étendre à l'Aurès, surtout au pays nomade, le préoccupe plus. L'instruction aura pour effet de rendre le pays sédentaire mais en l'instaurant déjà dans le changement des mœurs. Dès lors, un instituteur français pourrait se substituer au *taleb* qui enseigne dans les tentes et suit les nomades. Cet homme n'aurait pas besoin d'être marié (en pays nomade, les mœurs sont moins sévères qu'en Kabylie); quant à sa surveillance, elle impressionne seulement ceux qui n'ont pas suivi de près la régularité de la vie nomade. En matière d'instruction, Masqueray semble toujours regorger d'idées, mais d'idées toujours édictées pour qu'elles s'adaptent, pour qu'elles soient au plus proche de la vie et des mœurs en Algérie. Il anticipe cependant le discours de ceux qui y verront des chimères, ceux-là «n'ont pas vu les choses ou ont intérêt à les défigurer».

Il ne faut pas oublier qu'en cette année 1880, Masqueray est directeur de l'École supérieure des Lettres d'Alger. La responsabilité de cette lourde charge va fournir à son adversaire, le recteur Belin, l'argument essentiel pour que ne lui soit pas en plus attribuée cette mission²⁰.

En octobre²¹, une nouvelle lettre du ministère indique au Gouverneur de l'Algérie que Masqueray est bien en charge de la mission et qu'il faut donc faire le nécessaire avec le Secrétaire général d'Alger pour que les adminis-

19. Lettre datée d'Alger, 14 septembre 1880.

20. Lettre du 11 février 1880 à Henri Le Bourgeois, inspecteur délégué du ministre de l'Instruction publique.

21. Lettre du ministère de l'Instruction publique au recteur de l'Académie d'Alger datée du 20 octobre 1880. Le ministère lui transmet copie d'une lettre envoyée au Gouverneur général d'Algérie sur la création des écoles. Il défend vivement la nécessité de la scolarisation en Kabylie et les difficultés qu'elle rencontrera : seul Masqueray sera à même de les résoudre, en raison de sa connaissance approfondie de la culture et de la langue berbères. Les chefs kabyles, favorables à ce projet, l'aideront d'autant mieux qu'ils le connaissent déjà. Il considère que les nouvelles écoles devront être achevées dès la prochaine rentrée scolaire.

Le même ministère au Gouverneur de l'Algérie (lettre datée du 20 octobre 1880) informe ce dernier qu'il a chargé Masqueray de s'occuper de l'organisation de l'enseignement primaire en Kabylie et que celui-ci va effectuer un voyage d'étude. Il demande que l'administrateur de la Kabylie facilite la réalisation de cette mission.

trateurs lui facilitent sa mission. C'est fin octobre 1880, que le ministère informe donc directement Masqueray de cette proposition²², laquelle implique des crédits qui viendront du Conseil général et du gouvernement d'Alger. S'il l'accepte, il aura à faire part de son plan. Nous avons donc trois lettres, trois angles de vue pour observer que la proposition directe à Masqueray s'accompagne de louanges, de compliments, de toute la rhétorique de flatteries nécessaire qui ne doit pas être sans déplaire à Masqueray. L'aspect formel et administratif s'oublie un peu dans le ton laudatif de la lettre.

Position du recteur d'académie

Les premières inquiétudes du recteur Belin²³ se manifestent au ministère le 26 octobre 1880. Pourquoi a-t-on créé une mission spéciale et en quoi consiste-t-elle exactement ? S'il s'agit de déterminer simplement le lieu des 15 écoles, la nécessité d'une mission spéciale ne s'impose pas. S'il s'agit de déterminer l'aménagement intérieur, la nature de l'enseignement et sa distribution, le recteur ne pense pas que Masqueray soit compétent pour cette tâche. Il critique le fait que les inspecteurs soient par la suite chargés d'une organisation qui leur échappera ; que l'inspecteur d'Académie d'Alger n'ait vu aucun chef kabyle influent alors que celui de Constantine, M. Frin, est en relation constante avec les autorités militaires et indigènes du cercle d'Ak-bou. De plus, selon lui, Masqueray va être en charge d'une tâche qui va doubler celle de directeur de l'École supérieure des Lettres. Mais n'est-ce pas

22. Lettre datée de Paris, octobre 1880, Nécessité de créer en Kabylie, pour la rentrée, un nombre d'écoles égal à celui des nouvelles communes, et attribution de crédits spéciaux.

Le ministre exprime à Masqueray toute sa confiance et le félicite pour son dévouement lors des précédentes missions qui lui ont été confiées. Il lui déclare que cette nouvelle mission n'entravera pas ses activités de directeur, dans la mesure où il pourra utiliser ses vacances pour ses voyages d'étude.

23. Lettre datée d'Alger, 26 octobre 1880.

Il exprime ouvertement son désaccord par rapport à la décision de confier une telle mission à Masqueray, et il remet vivement en cause les compétences de ce dernier : s'il s'agit de décider seulement quelles seront les écoles prioritaires, une mission spéciale n'est pas nécessaire et Masqueray pourrait se contenter de se renseigner auprès des familles influentes kabyles qu'il connaît bien ; par contre Masqueray ne dispose pas des compétences requises pour la détermination des écoles, leur aménagement et l'organisation de leur enseignement ; en outre, il n'est pas bon qu'il s'occupe exclusivement de cette affaire qui incombe aux inspecteurs ; ces derniers devraient donc établir eux-mêmes des contacts avec la population kabyle, puisque ce sont eux qui dirigeront les futures écoles.

Par ailleurs, cette mission va avoir des conséquences négatives sur sa fonction de directeur de l'École des Lettres. Il y a déjà eu à Alger des plaintes au sujet de l'ouverture tardive des Écoles supérieures, et il n'est pas bon de priver les étudiants durant plusieurs semaines des cours, et l'École de la présence de son directeur. Malgré toutes ces réserves, il l'assure de son concours.

Il l'informe qu'il a demandé à El Hachemi ben Si Lounis des renseignements sur le cercle de Fort-National et de ses besoins en matière de scolarité.

là un argument qui vise à dénigrer Masqueray? Lorsqu'il affirme vouloir parler «en disant tout ce qu'[il] pense», n'avoue-t-il pas implicitement qu'il aimerait que l'on retire cette tâche à Masqueray? Le 8 octobre 1880, l'inspecteur d'Académie Pontavice, s'adresse au recteur lui proposant d'être en charge de la mission. Un projet est déjà en place, rédigé par l'inspecteur et le commandant de Fort-National. Ainsi, le 29 octobre 1880, le recteur remet au ministère ce projet de Pontavice en le présentant avec toutes les louanges d'un travail effectué avec le plus grand soin²⁴. C'est une manière de doubler Masqueray, de s'y substituer. D'un côté, Masqueray a été désigné par le ministère et de l'autre Pontavice est recommandé par Belin, favorisant ainsi la concurrence. C'est ce qui apparaît clairement dans la lettre du 30 octobre de Belin à F. Buisson²⁵, le directeur de l'enseignement primaire au ministère. En effet, selon Belin, la mission revenait «de droit» à l'inspecteur d'Académie.

Un télégramme officiel²⁶ à Masqueray lui fait part du crédit voté par le Conseil général du département d'Alger. Il dispose de 56 500 F en deux annuités pour la création d'écoles. Suite aux remarques de Belin, le ministère lui répond habilement²⁷, peut-être avec le souci de ménager les rivalités stériles. Il lui explique pour quelles raisons Masqueray a été choisi: pour que l'administration ne souffre pas de cette charge, on l'a confiée à un universitaire. Le ministère insiste surtout sur le fait d'une réalisation commune qui dépend de la bonne volonté de chacun. Il ne fait que souligner la nécessité d'une entente pour que le projet se déroule le mieux possible. Le 9 novembre

24. Lettre datée d'Alger, 29 octobre 1880. Le recteur Belin transmet au ministère le projet de M. de Pontavice.

Dans sa lettre au recteur Belin (datée d'Alger, 8 octobre 1880), cet inspecteur lui demande, sur un ton plein de déférence, l'autorisation de se «consacrer» à une «initiative si hautement prise» par le ministre, consistant en la création des écoles en Kabylie. Il l'informe qu'il a déjà obtenu des renseignements sur la détermination du nombre des futures écoles et lui soumet un projet établi par l'instituteur (il s'agit de Scheer) et le commandant de Fort-National (M. Dianous), deux hommes dont il loue les compétences. Le recteur, à l'adresse du ministère, exprime des doutes sur la nécessité de confier l'organisation des futures écoles à un «délégué spécial» (= Masqueray).

25. Lettre à Ferdinand Buisson datée d'Alger, 30 octobre 1880.

Il exprime vivement son désaccord au sujet de la décision de confier la mission d'organisation des écoles à Masqueray. Il regrette que cette affaire n'ait pas été confiée à qui de droit (M. de Pontavice) dans le respect de la hiérarchie, et soupçonne des intrigues dont il l'entretiendra ultérieurement.

26. Daté d'Alger, 3 novembre 1880.

27. Lettre datée de Paris, début novembre 1880.

Le ministère l'informe avoir pris connaissance de la demande de M. de Pontavice de se voir confier l'organisation de l'instruction en Kabylie, et le remercie laconiquement de l'intérêt que suscite ce projet chez tous les fonctionnaires. Il lui réitère son intention de confier cette affaire à Masqueray, dont il fait l'éloge en précisant que celui-ci sera un parfait intermédiaire entre l'administration et la population kabyle jusqu'à l'achèvement des écoles. Il déclare que sa mission contribuera à renforcer l'administration et ne saurait en aucun cas aller à son encontre, Masqueray n'étant qu'un auxiliaire parmi d'autres. Il lui demande son aide et son concours.

1880, Masqueray donne sa réponse²⁸ et remet dès le 10 novembre son plan²⁹ et les ressources nécessaires à ce plan.

Ce plan débute par une présentation grandiloquente dans laquelle il souligne sa connaissance du milieu indigène et où il reconnaît la haute valeur de l'entreprise. Il y distingue les écoles dites arabes-françaises, construites dans des centres où vivait un noyau de la population européenne, du nouveau projet qui vise à construire des écoles en plein territoire kabyle. La première des choses à accomplir est que le gouverneur mande à Alger huit des principaux personnages de la Kabylie, soit deux de chacune des grandes communes mixtes. Cette réunion aura pour but de présenter le projet, de favoriser leur adhésion, voire de susciter leur aide pour des concessions de terrain. La propagation de la nouvelle se fera en Kabylie par leur intermédiaire facilitant ainsi la tâche. Masqueray partira au mois de décembre visiter le pays en s'entendant avec les administrateurs. Il s'attachera d'abord aux chefs-lieux des communes pour ensuite étudier onze villages assez considérables. Durant ce voyage, il relèvera les témoignages et déclarations favorables, les offres de terrain, les donations; notera combien d'enfants sont susceptibles d'être envoyés par leurs parents dans ces écoles. Il n'hésitera pas à demander « beaucoup » pour faire de ces écoles des modèles, notamment pour les doter d'ateliers d'apprentissage adaptés aux spécialités artisanales des régions. Seul le choix du personnel sera réservé au recteur.

À la lecture de ce rapport, Belin envoie une lettre de désaveu et de critiques au directeur de l'enseignement primaire³⁰. Son attitude est claire, il n'approuve pas le choix de Masqueray et le rapport de ce dernier justifie son opinion. Comment peut-il demander une somme de 13 000 F et espérer en plus un traitement personnel pour sa mission ? S'il est d'accord sur le procédé de réunir les grands chefs kabyles, il ne voit pas Masqueray s'improviser architecte, constructeur. Quant aux programmes, dont Masqueray dit qu'ils seront « d'un esprit nouveau », il ne voit pas de quel droit, avec quelle compétence, il peut s'en charger et en décider. Il met de l'ironie mais aussi de la colère dans son commentaire. Cet homme, directeur de l'École supérieure des Lettres, ne peut servir deux tâches en même temps, surtout si la mission dure deux années. Et il ajoute : « quant à songer à donner à Masqueray comme collaborateur, presque subordonné, le chef naturel des écoles dans le département, M. l'inspecteur d'Académie, la chose me paraît impossible. Il n'est pas un seul inspecteur d'Académie qui voulût accepter cette situation ».

28. Lettre datée d'Alger, 9 novembre 1880. Il exprime son vif contentement de participer à l'organisation de la scolarité en Kabylie.

29. Ce rapport envoyé sous couvert du recteur a été accompagné d'une lettre de ce dernier, datée comme le rapport d'Alger, le 1^{er} décembre 1880. Elle renferme quelques observations personnelles et demande au ministère quelles mesures prendre durant les absences de Masqueray, pour maintenir le bon fonctionnement de l'École des Lettres.

30. Lettre datée du 1^{er} décembre.

Divergences de vue

En conclusion, le recteur accepte cette charge à condition que toute la responsabilité en incombe à Masqueray. Il sera seul, il insiste sur ce point, et assumera les conséquences. Ses réserves vont donc à la manière dont sera gérée l'École supérieure des Lettres, qui pâtira sûrement de la mission de Masqueray. La réponse du ministère au recteur³¹ le 20 décembre 1880 nous montre combien il est nécessaire de faire preuve de diplomatie lorsque de tels projets sont engagés et engagent des tempéraments différents.

Le ministère réajuste sa pensée sur celle du recteur. Tous les points qu'il a soulevés ont de l'intérêt. Il donne au recteur une autorité prépondérante dans la surveillance des écoles, une fois tous les préliminaires remplis. Masqueray semble, en effet, outrepasser sa mission qui met en péril la bonne gestion de l'École des Lettres. Il est clair qu'il ne peut quitter l'École hors des vacances. La tâche de Masqueray est donc plus clairement délimitée : il s'occupera de fixer les points où les écoles seront construites, d'apprécier l'état d'esprit des indigènes, de déterminer le nombre de classes dans chaque école et les ressources locales que l'on peut utiliser.

Le ministre lui demande de faire part à Masqueray de ces remarques et de l'informer de son entretien. L'habileté de cette lettre est de revaloriser le rôle du recteur, de lui donner le sentiment que l'on partage ses appréciations sans jamais modifier l'attitude envers Masqueray, c'est-à-dire en conservant le respect et l'attention dus à l'homme qu'ils ont premièrement choisi pour cette tâche. Le recteur fait parvenir sa réponse sous forme de télégramme. Il semble qu'un accord ait été possible entre eux deux. Masqueray accepte les conditions et réduit même ses dépenses à 7 000 F pour l'année³². Le 22 décembre et le 26, un télégramme de Masqueray³³ exprime le souhait que les administrateurs favorisent sa mission. Le ministère s'en occupe dans la lettre du 26 au gouverneur demandant que la mission lui soit facilitée d'une façon effective³⁴.

Cette correspondance dénoue les querelles que l'on entrevoit de manière

31. Dans cette lettre rassurante, le ministère précise que cette mission confiée à Masqueray consistera simplement à déterminer les emplacements des futures écoles, leur composition, le concours des indigènes et les ressources locales dont elles pourraient bénéficier. Il devra effectuer un rapport mensuel avec des plans, des devis et d'éventuelles promesses de vente, lequel sera examiné par le recteur et agréé par le Conseil départemental avant d'être mis à exécution.

32. Télégramme daté du 28 décembre 1880.

Le recteur informe que Masqueray a accepté sa mission à certaines conditions financières (une somme de 7 000 F pour toute l'année), et demande pour ce dernier une avance de 1 500 F.

33. Télégramme adressé à Henri Le Bourgeois.

34. Lettre du ministère de l'Instruction publique au Gouverneur général de l'Algérie datée de Paris, 26 décembre 1880. Il l'informe qu'il a chargé Masqueray de l'organisation des écoles primaires en Kabylie, et lui demande d'intervenir auprès de l'administrateur de Kabylie pour lui faciliter sa mission.

latente au moment de la mission même. Elles ont plus le sens de rivalités de caractère, entre Belin et Masqueray, que des fondements argumentés sur le travail ou la valeur de Masqueray. Mais l'on voit bien que le recteur Belin va jusqu'à la colère, jusqu'à laisser entrevoir, dans sa réponse au ministère, qu'il est en prise avec le caractère audacieux, emphatique d'un homme. Il dit que le tort a été de ne pas suivre la voie hiérarchique. Il souffre qu'on ne lui reconnaisse pas assez son titre, il souffre de voir Masqueray se substituer avec fougue à un travail qui revient à son administration. Mais il a le tort de formuler des attaques personnelles, de se laisser emporter par son sentiment et d'oublier une argumentation sobre. Ainsi la manière dont il insiste sur l'argent demandé par Masqueray tout en désavouant vouloir commenter ce point, alors qu'il y revient sans cesse, est excessivement maladroite. Le recteur Belin nous donne la démonstration de sentiments humains : l'envie, l'orgueil, la jalousie ou plus justement la vanité.

II. MISSION DE JANVIER 1881

Masqueray a en charge, au cours de cette mission du mois de janvier, d'étudier la création de nouvelles écoles en Grande Kabylie dans les communes mixtes de Fort-National, du Haut-Sébaou et du Djurdjura. Ce projet exige de constater sur place les dispositions des Kabyles, des administrateurs, de déterminer des emplacements favorables et de répartir au mieux le nombre d'écoles.

Le premier rapport, journalier, indique le travail de préparation effectué dans chaque commune. En second lieu, il permet d'avoir une vue d'ensemble sur ce qu'implique la fondation de ces écoles : la disposition des Kabyles, le rôle des grands chefs, les fractions maraboutiques..., en fait, de cerner l'enjeu de ces établissements en Kabylie, ainsi que tous les problèmes que cette création pose³⁵. Enfin, en dernier lieu³⁶, il s'agit de déterminer le nombre, le lieu et le mode de fonctionnement des écoles ; ce rapport précis ne porte pas que pour la commune de Fort-National, une collectivité et une division administrative assez considérable au point de vue du peuplement.

35. La première partie de ce rapport a été achevée d'écrire en février 1881. Le rapport lui-même a été publié *in extenso*, in O. Ould-Braham, « Émile Masqueray en Kabylie... », *op. cit.*, annexe n° 1, pp. 36-60.

36. Nous sommes ici dans la deuxième partie de ce premier rapport datée du mois de mars.

Rapport journalier

Masqueray est dans la commune mixte de Fort-National du mardi 4 janvier au mercredi 12 janvier. Il s'entretient avec l'administrateur, Camille Sabatier³⁷, le mardi et étudie le lendemain la distribution des nouvelles écoles en se rendant sur place. Le jeudi, il procède à la détermination provisoire d'un établissement pour un autre groupe de villages (Imatou-Ken, Taourirt-el-Ala...). Le vendredi, il s'occupe de la partie liée aux problèmes de construction avec les entrepreneurs. Le samedi, une autre journée seul, qu'il consacre à la détermination d'emplacements. Le dimanche est entièrement réservé au groupe des Beni-Yenni. Le lundi 10 janvier, il étudie le devis pour toute la commune mixte de Fort-National, visite l'un des rares établissements scolaires³⁸ du secteur public qui fonctionnent déjà, et interroge les élèves pour se faire une idée sur les modalités de l'enseignement. Le mardi 11, à Djemâa-Sahridj, Masqueray nous livre tous les éléments de la procédure d'installation d'une école. En premier, il s'agit d'interroger les habitants afin de voir s'ils adhèrent à ce projet; en second, il faut déterminer un lieu (*Agouni-Zemmor*)³⁹ qui agréé chacun. L'important est que ce choix se fasse en concertation avec les habitants.

Dans la commune mixte du Haut-Sébaou du mercredi 12 janvier au vendredi 14 janvier, l'administrateur Warnier absent, il est reçu à Ilmaten par son adjoint, De Raizie. Le problème du lieu se pose avec la tribu des Azazga. Le jeudi 13, plusieurs renseignements statistiques sont pris pour fonder les écoles du Haut Sébaou (Beni-Ghobri, Beni-Yidjer, Illoulouen-Oumalou, Beni-Zekki) et même de la montagne des Beni-Djennad. Le vendredi 14, il réunit les notables de Souama des Beni-Bou-Chaïb, note leurs offres de vente et procède de même à Taka chez les Beni-Yahia. Le soir, il part pour la commune mixte du Djurdjura où il est reçu par l'administrateur, M. Lapaine. Leur travail prend fin à 1 heure du matin.

Dans la commune mixte du Djurdjura, ses séances de travail-marathon ont duré du vendredi 14 au dimanche 16 janvier. Il visite les environs d'Aïn-El-Hamman (Taka des Beni-Yahia) où il a tenu une grande assemblée avec des

37. Né le 10 mars 1851 à Tlemcen, juge au tribunal de Blida en 1879, administrateur de la commune mixte de Fort-National en 1880, et chargé d'enseignement en 1884 (« institutions berbères ») à l'École supérieure des Lettres d'Alger. Député d'Oran en 1885, élu sur la liste de la gauche radicale et rapporteur du budget de l'Algérie en 1889. On dit qu'il fut l'un des partisans du « mythe kabyle ». Auteur de divers ouvrages et articles sur l'Algérie et le Sahara ; pour le domaine qui nous occupe, signalons : « Essai sur l'origine, l'évolution et les conditions actuelles des Berbères sédentaires », *Revue d'anthropologie*, 1882, pp. 413-442 ; « Étude sur la femme kabyle », *ibid.*, 1882, pp. 56-69 ; « La femme kabyle », *Bulletin de la Société géographique et archéologique d'Oran*, 1883, pp. 128-136 ; *Les difficultés algérienne. La question de la sécurité, insurrection, criminalité*, Alger, Jourdan, 1882, 64 p.

38. Il s'agit de l'école arabe-française de Fort-National, dirigée par Eugène Scheer.

39. Masqueray écrit parfois : *Agouni-Izemmouren*.

notables, et se rend avec M. Lapaine au col de Tirourda, dans le village de Soummer⁴⁰, un des foyers de l'insurrection de 1871 : les notables réunis, il recueille leur adhésion. Il repart à Fort-National le dimanche 16, puis à Tizi-Ouzou, pour enfin rejoindre Alger.

Masqueray est en charge d'un travail important et délicat avec lequel il doit mettre en œuvre des talents de diplomate. Il doit tenir compte des offres et des besoins des habitants, recueillir leur adhésion et s'arranger avec les administrateurs. Enfin, il gère aussi au mieux le prix de construction. Ainsi, à la suite de ces notes journalières, il peut dresser un rapport qui mesure tous les paramètres qu'implique l'implantation d'écoles, c'est-à-dire la disposition des Kabyles en fonction de leur histoire, de leurs coutumes, des influences religieuses, en fonction des projets et des offres des administrateurs, en fonction aussi des règles du ministère et du budget alloué. Il faut donc accorder ces paramètres sans en oublier un seul pour prévoir les conséquences de ces nouveautés.

Masqueray a les qualités requises, il est un bon historien et connaît les mœurs kabyles, il est diplomate et surtout très exalté par ce projet qu'il envisage comme une mission civilisatrice.

Étude des différents paramètres

a) Disposition des Kabyles

Dans une synthèse très claire, Masqueray donne un aperçu du fonctionnement administratif et de l'organisation sociale de la Grande Kabylie. L'unité administrative est assurée par le village (ou *taddert*)⁴¹ qui, chacun, a sa constitution propre et témoigne d'une organisation de type démocratique. Groupée en confédérations, la Kabylie est distribuée selon les *kelibat*-s, suivant un schéma segmentaire⁴². Il insiste sur trois caractères dominants : sur le fait qu'il y ait une culture développée, grâce au labeur, sur une terre plutôt austère,

40. Bien que l'emplacement de l'école projeté soit le centre d'Iferhounen, Masqueray écrit dans son rapport, non sans fierté, avoir finalement opté de tenir une assemblée avec les notables des tribus des Aït Ittouragh et Aït Illiltan dans un lieu hautement symbolique : « C'est là, écrit-il, que pendant plusieurs années une prophétesse nommée Lalla Fatma a prêché la guerre sainte contre nous, et les Kabyles montrent aux touristes avec orgueil, près de la maison de l'amin actuel, un frêne énorme entouré de dalles, au pied duquel se groupaient ses auditeurs. »

41. Chaque village (*taddert*) est divisé en petits quartiers (*kharouba*), dont le représentant (*tamen*) est choisi librement par les habitants. Les villages qui se caractérisent par leur propre constitution (*kanoun*) constituent de minuscules républiques ressemblant, dit-il, à celles de l'Italie du Moyen Âge ; elles ont produit deux blocs antagonistes : les gens « d'en haut » et ceux « d'en bas ». Parfois, à l'intérieur d'un même village, il y avait des fortifications séparant un groupe d'un autre.

42. Malgré sa tendance démocratique et son esprit fier et indépendant, le peuple kabyle, d'après les observations de Masqueray, a donc subi certaines influences et évolutions. Des familles et des individualités ont émergé grâce à leurs talents, leur habileté et leur capacité de gouverner. D'où l'apparition de petits tyrans locaux, chefs de guerre avides et ambitieux, dont

sur l'unité et l'organisation démocratique régies par les *kanoun*, et sur l'esprit d'indépendance, notamment en matière religieuse.

La bonne disposition des Kabyles est à observer à l'égard de la conquête française. Elle est positive et bénéfique selon Masqueray. Il prend en exemple la très bonne organisation de la justice qui ne procède ni par répression, ni par violence. La conquête française va permettre d'effacer les causes de dissension entre les tribus : d'effacer l'esprit de çoff, les *kebilat-s* et l'influence des marabouts.

Il évoque très rapidement l'insurrection de 1871 qui, pour lui, n'est pas représentative de l'esprit kabyle. En revanche, il apprécie le regard de la Kabylie sur la présence française : « Comme tout le reste, elle nous est soumise parce que le peuple a confiance dans notre équité et dans notre force. » À ses yeux, le gouvernement français est d'abord un maître et surtout un protecteur. Mais cette vision idéale de la présence française se déploie-t-elle de manière homogène et sans contradictions dans son rapport ?

À son arrivée à Fort-National, il présente à C. Sabatier le projet français comme une « ère nouvelle, celle de l'instruction », enthousiasme et foi qui résument l'attitude de Masqueray. Cependant, on retiendra les termes employés tels que « soumission », « à condition que », « ce sont les Français qui payent pour que ». Or, si l'on confronte ces expressions avec une présentation idyllique « elle est accueillie par les Kabyles comme un bienfait », tel était « l'idéal vers lequel aspirait chaque village », et surtout, « une résolution généreuse et sans contrainte ». C'est alors qu'apparaissent les ambiguïtés. En voulant insister sur la liberté, le choix des Kabyles, il révèle ses propres contradictions. Il évoque bien « une soumission » d'une part, et d'autre part « sans contrainte », c'est un langage qui annonce ses propres contradictions. Si les Kabyles sont si bien disposés, il ne peut être question de les soumettre ? Il est clair que, pour tout projet nécessitant le soutien du plus grand nombre, il faut discuter, se concerter et arriver à une entente ; Masqueray en est conscient.

Ainsi, à Fort-National, après avoir remarqué l'adhésion très forte de la population, le problème se pose au niveau des *amin-s* et *oukil-s* qui sont plus réticents. Ces notables ne voient pas l'intérêt pour des pauvres de perdre leur jeune main-d'œuvre en les envoyant à l'école. C'est en effet un problème à considérer. Combien de familles enverront leurs enfants à l'école alors qu'elles ont besoin de leur travail quotidien ? Masqueray note lesquels sont pour ou contre cette nouveauté. L'autre exemple est celui de la commune du Djurdjura, sur un lieu symbolique de la révolte de 1871 : à Soumeur⁴³.

certaines ont eu une réelle puissance et une fin tragique, tels Firmus du temps de Théodore et le roi de Koukou à l'époque turque.

43. D'après l'enquête de Masqueray, les Kabyles voient d'un œil très favorable l'établissement d'écoles françaises dans leur région. Lors d'une réunion de tous les représentants de Fort-National, le 7 janvier 1881, ceux-ci acceptèrent avec enthousiasme le programme qui leur était proposé, à savoir des écoles laïques, gratuites et ouvertes à tous, où l'on prodiguerait à la fois des

L'installation d'une école répond à plusieurs conditions : y enseigner la langue française, le calcul, l'histoire, la géographie, le dessin. Y étudier le *kanoun* et la loi française. Le plus important sera d'y apprendre un métier manuel, d'orienter l'enseignement vers une profession utile au développement de la Kabylie. La langue arabe doit aussi figurer parmi les langues étrangères.

Mais Masqueray ne s'est pas contenté d'observer en présence de l'administrateur. Il s'est rendu seul en plusieurs endroits pour sonder le peuple kabyle. Ce travail sérieux, consciencieux, témoigne d'inquiétudes. Il veut s'assurer par lui-même qu'aucune pression n'est à craindre. Il est impressionné par la tribu des Beni-Yenni dont il admire la vivacité et l'esprit moderne : « La question des écoles y était résolue d'avance », constate-t-il.

En conclusion, Masqueray se félicite de ces premiers pas. Il comprend la satisfaction des Kabyles en fonction de deux raisons : l'une politique, l'autre économique. En effet, connaître les lois est un moyen de se mettre à l'abri de la violence et des injustices. Enfin, économiquement, les Kabyles pourront concurrencer les colons et ne pas les laisser seuls initiateurs. Il remarque cependant que les dispositions sont meilleures là où la présence française est plus prégnante.

À cela, il faut ajouter quelques réserves : la nécessité d'enseigner l'arabe (pourquoi ne pas ajouter « et le berbère » ?) et de ne fonder que des écoles gratuites. Le problème de la pauvreté est aussi un facteur à considérer de près, et pour installer des colons et pour convaincre les parents d'envoyer leurs enfants à l'école.

b) De l'influence et du rôle des « grands chefs »

Si la population kabyle est disposée à accueillir ces écoles, en quoi doit-on la préserver du pouvoir de personnages influents ? Selon Masqueray, le terme « grands chefs » ne correspond plus à une réalité en Kabylie, mais désigne certains personnages influents. Deux voix s'opposent : la première, celle de ces personnages qui ont voulu jouer le rôle de serviteurs de la France, qui ont donné l'exemple en envoyant leurs enfants dans les écoles des pères jésuites et des missionnaires. La seconde est celle de leurs adversaires qui veulent leur disparition ou plutôt souhaitent ne pas revoir leur puissance se reconstituer.

enseignements de type classique et des disciplines manuelles pour l'apprentissage d'un métier, ainsi que les lois kabyle et française et l'arabe comme langue étrangère. En plus, d'après Masqueray, ils exprimèrent leur absence de réticence d'être gouvernés par les Français. La majorité des *amin-s* présents (c'est-à-dire 51 d'entre eux) votèrent « pour » le projet, alors que 16 seulement votèrent « contre ». Lors de l'assemblée des représentants des Beni-Itouragh et des Illilt à Soumeur, dans le Djurdjura, les *amin-s* répondirent également favorablement à l'exposé des principes de base des futures écoles.

Une enquête personnelle de Masqueray – sans la présence des administrateurs – auprès des Kabyles confirme cette impression générale. Mais, c'est avec les Beni-Yenni que les négociations furent les plus fructueuses.

Ainsi le peuple se méfie lorsque ces chefs proposent des terrains pour établir les écoles (Y a-t-il anguille sous roche ?).

La solution pour Masqueray est de toujours s'adresser en premier au peuple, d'accepter les dons publics des villages et de souligner que l'école est pour tous. Seulement après ces procédures, ils pourront éventuellement accepter les donations gracieuses individuelles, mais sans leur accorder une plus grande importance. Le souci d'égalité, d'insuffler cet esprit égalitaire, est celui de Masqueray qui montre là son idéal indéfectiblement républicain. Ce souci, joint à celui de laïcité est nettement visible lorsqu'il considère les influences religieuses.

c) Des fractions maraboutiques et des influences religieuses

Masqueray dresse un tableau des différentes fractions maraboutiques de la commune de Fort-National. La plupart de ces fractions sont d'origine étrangère, et se sont mêlées au village sans toutefois s'assimiler complètement aux habitants. Leur action de pacification a souvent été reconnue⁴⁴. Après l'arrivée française, ces fractions ont perdu leur rôle politique, ce qui évite tout problème quant à la construction des écoles. Quant à leur influence religieuse, elle n'a jamais pu réellement gagner les Berbères qui ont toujours été indépendants et « peu enclins au fanatisme ».

La diplomatie et la finesse de Masqueray sont toujours à l'œuvre. Convaincre ces fractions sera réalisé par la flatterie : la France ne fait que poursuivre la tâche qu'elles ont inaugurée. Il ne faudra pas écarter le rôle du *taleb*⁴⁵ d'origine maraboutique, rôle qui, de toute façon, se perpétuera sous d'autres formes. Le plus important est de ne laisser pénétrer aucun enseignement religieux, Masqueray prône la laïcité sans employer le terme. Seulement, comment peut-on affirmer que l'école sera sans enseignement religieux alors que l'on y enseignera le Coran ? Il envisage une façon détournée de régler ce problème : déclarer que la langue arabe est utile comme langue commerciale⁴⁶.

44. Lors des conflits, ils ont toujours été des conciliateurs et des pacificateurs hors pair. En raison de ces talents politiques et diplomatiques, ils étaient devenus les principaux protagonistes de l'instruction religieuse en Kabylie.

45. Il ne s'agit pas des *taleb*-s de zaouïa mais des instituteurs musulmans. Bien que ces derniers n'enseignent que l'arabe et des fragments du Coran et qu'ils soient favorables aux écoles françaises, ils font partie du peuple kabyle, en raison de leur fonction de « secrétaire du village » et de leur solidarité vis-à-vis des pauvres. Aussi, ils sont très appréciés et il serait imprudent de les écarter, ce qui aurait pour conséquence d'entretenir les activités hostiles des « grands chefs ».

46. Elle sera enseignée, à l'âge de quatorze ans, au sortir de l'atelier, par des *taleb*-s fonctionnaires. Pourtant leur présence dans les écoles françaises n'est pas désirable, dans la mesure où la mission du gouvernement français n'est pas d'islamiser les Kabyles, mais l'arabe est une langue liturgique. Afin de neutraliser leur influence, il serait bon d'enseigner dans un deuxième temps uniquement l'arabe à partir d'ouvrages non religieux, ce qui permettrait aux anciens *taleb*-s de continuer à pratiquer leur profession sans risque, jusqu'à leur départ à la

d) *Du concours des administrateurs des communes mixtes*

Masqueray souligne le rôle très actif des administratifs dans cette entreprise. Ils soutiennent l'instituteur qui incarne la « France civilisatrice ». L'instituteur a pour profil : un homme instruit, d'âge moyen, marié, et qui été éprouvé à l'université. Il a un rôle particulier car il doit connaître les coutumes, les mœurs, donc mesurer la portée de ses paroles. Camille Sabatier, l'administrateur de Fort-National, a déjà un projet de former six petites écoles « préparatoires à l'enseignement primaire ». Son homologue, Lapaine, témoigne également du même esprit dans la commune du Djurdjura. Il veut ajouter d'autres écoles construites aux frais de la commune (le Djurdjura étant la plus riche), mais dont les moniteurs seront rétribués par l'État.

Pour toutes les écoles, il faudra utiliser en priorité les terrains communaux kabyles ou *mechmel*-s qui évitent toute installation sur une propriété individuelle. Régler cette question reviendra au gouverneur général. Mais il faudra l'approbation du ministère pour les emplacements et bâtiments, pour la nomination des moniteurs kabyles et pour que les établissements soient sous le contrôle de l'inspection académique.

Le dernier problème concerne le coût, qui varie en fonction de la géographie. L'état des routes, quand elles existent, déplorable rendra difficiles le transport des matériaux de construction, leur acheminement. Pour réduire ces frais, il faudrait employer les prestations des Kabyles.

e) *Emplacements, dimensions et distributions des écoles*

Quels critères respecter pour l'emplacement ? On sait qu'on aura à jouer sur plusieurs paramètres : la densité de la population ; les habitudes locales et la facilité des communications ; bâtir les écoles hors des villages pour éviter la contagion de maladies et fuir les vallées et bas-fonds ; le rayon de l'école ne devra pas dépasser 4 km ; pour la forme des terrains, il faudra une crête où le sol est égal en longueur, parfois on se contentera du flanc d'une montagne.

Une fois ces différentes questions réglées⁴⁷ (au coup par coup), il faut songer au type d'école à construire. Masqueray propose en effet deux modèles d'écoles : l'école carrée et l'école longitudinale. Il faudra au moins 20 établisse-

retraite, où ils seront progressivement remplacés par des professeurs français connaissant l'arabe.

47. En ce qui concerne les emplacements des futures écoles, les biens-fonds communaux appartenant à chaque village, dont de nombreux sont en friche, constituent une ressource précieuse. Les Kabyles seraient plutôt disposés à accorder ces terrains, mais de telles donations doivent être ratifiées par le gouverneur qui les octroyera lui-même à l'université. Les 15 écoles projetées sont insuffisantes à faire face aux besoins de scolarisation de la Kabylie qui comprend une population scolaire d'au moins 7 000 élèves. De plus, il est impossible de construire des édifices très grands, pouvant accueillir plus de 200 enfants. Par ailleurs, leur architecture devra obéir à un certain modèle.

ments pour le Djurdjura et Fort-National, 10 pour les communes du Haut-Sébaou. Ce calcul est réalisé en fonction de la densité de la population qui est de 75 habitants/km² selon le recensement de 1866. Au vu de cette densité qui ira croissant, l'école devra être implantée sur un terrain de 1 hectare.

Sa construction répond à un règlement strict dont Masqueray énonce les conditions. Une classe doit pouvoir recevoir 50 élèves. Quant au logement du personnel, c'est-à-dire de l'instituteur-directeur, de l'adjoint français, il sera à part du bâtiment scolaire. Les ateliers seront les lieux les plus importants d'une école kabyle : « C'est par l'atelier surtout que la Kabylie sera civilisée. » Le jardin pourra également devenir une sorte d'atelier agricole. Le coût de cette école idéale est de 30 000 F. Or, le ministère attribue 15 000 F pour une école. Il faut donc qu'à ce projet complet se substitue, dans un premier temps, un demi-projet : c'est-à-dire une moitié d'école sur un même terrain. Il sera aisé ensuite d'agrandir l'école sans démolir celle établie. Le demi-projet correspond donc à la somme de 15 000 F, à la condition de régler la question des *mechmel-s*⁴⁸.

Rapport sur la détermination des écoles (commune mixte de Fort-National)

Ce rapport, daté du mois de mars, est le complément du premier que nous venons d'entrevoir, destiné à l'autorité académique et au ministère de l'Instruction publique. Comme le précédent, il concerne la seule commune mixte de Fort-National⁴⁹.

Cette dernière étape est la plus délicate car elle a lieu sur le terrain et répond aux exigences d'hommes, de leurs besoins, de leur situation. Il n'est pas question de se référer à un règlement quelconque ou à des normes précises, mais de déterminer sur place le meilleur lieu possible en répondant à des critères de distances, de terrain, de regroupement humain. En somme, c'est l'étape où il faut trancher, décider au plus vite pour que l'action puisse s'enclencher sans trop de difficultés.

48. Le rapport s'achève sur la question du prix de construction des écoles. Les moyens financiers mobilisés pour l'édification de ces deux types d'écoles s'avèrent insuffisants, et les prix de construction très variables d'une région à l'autre. De plus, le mauvais état des routes en Grande Kabylie où les transports se font encore à dos de mulet, constitue une entrave sérieuse. Heureusement, le Gouverneur général de l'Algérie dispose d'un impôt payé sans résistance par les Kabyles pour la construction et la réparation des routes, et un nombre important de travailleurs sont disponibles pour le transport des matériaux. Ces aides de la population sous forme d'impôt et de journées de travail pourraient entraîner une baisse des prix et une unification des coûts de construction, de telle manière qu'une école construite dans une région lointaine ne coûterait pas plus cher qu'à Fort-National.

49. Elle comprend quatre tribus : Aït-Iraten, Aït-Fraoucen, Aït-Khelili et Aït-Yenni. Les Aït-Iraten, population considérable, comparativement aux autres tribus, comprennent cinq subdivisions : Irdjen, Aït-Ousammer, Aït-Oumalou, Aougghacha, Aït-Akerma.

a) *Les Aït Ousammeur (3 848 habitants environ)*

Il est nécessaire de les diviser en deux groupes géographiques, d'éviter toute division ethnographique ou historique (celle des *kebilat-s*). Le *mechmel* d'Imerako est choisi pour une école longitudinale. Le seul problème est de pouvoir trouver un arrangement avec les propriétaires (des Aït Atelli) des vergers alentours.

b) *Aouggacha (3 348 habitants)*

Le *mechmel* de Timâmmert-el-Had est choisi pour une école carrée. Elle pourrait devenir un lieu d'accueil très considérable si on y ajoutait d'autres villages. Cette école sera donc plus importante que celle d'Imerako.

c) *Aït Oumalou (3 088 habitants)*

Le lieu choisi pour l'école est Arous. Mais ce village a l'inconvénient de participer aux influences malsaines de tous les fonds de vallées kabyles. Les Kabyles ont eux-mêmes proposé Ifenaïen. Le seul problème est de savoir si tous les villageois des alentours enverraient leurs enfants à cet endroit, ce qui sera loin d'être le cas. Ce lieu est donc également écarté. Reste une autre solution : un riche propriétaire propose une de ses terres : Iharkan. Mais contre lui se constitue un groupe d'adversaires. Voilà un exemple des divers problèmes, celui du choix d'une propriété individuelle fait surgir des luttes intestines. Le dernier lieu choisi est le *mechmel* d'Ijennaden ou de Djemâa Yaqoub pour une «école longitudinale».

d) *Aït Akerma (3 390 habitants)*

Le village de Tacherahit est choisi, peut-être parce qu'il abritait déjà une école de droit musulman⁵⁰.

e) *Beni-Yenni (5 139 habitants)*

Ils sont un groupe très important⁵¹ qui a été influencé par les jésuites.

50. Masqueray écrit : «J'ai déjà fait valoir plus haut que Timammert-el-Had, où je souhaite qu'une école soit fondée, est l'emplacement d'un ancien établissement musulman. Ces contrastes doivent être recherchés, et j'assure, qu'ils nous seront très favorables, car les Kabyles admettent plus facilement qu'on ne pense que notre maître d'école succède à leur *tolba*.»

51. Des Beni-Yenni, Masqueray n'a fait que des louanges à leur sujet. Après avoir tenu, le dimanche 9 janvier, sa grande réunion avec les deux cents notables de la tribu, pour l'emplacement d'une école, ou à Aït Larba ou entre Aït Larba et Taourirt-Mimoun, il écrit dans son rapport : «Ces Beni-Yenni sont assurément la population la plus industrielle de toute la Kabylie. C'est chez eux que j'ai trouvé les imaginations les plus vives, les raisonnements les

Masqueray tient cependant à écarter toute incidence religieuse. L'emplacement choisi est Agouni n Taka, dans un premier temps. Ce lieu appartient à trois frères qui hésitent à vendre. Dans l'attente, il faut se porter sur un autre terrain. Masqueray envisage le *mechmel* de Djamaa el-Ekrar, bien que la source se trouve à plus d'un kilomètre. La seule condition est qu'il faut prévoir qu'elle sera bâtie la première. La nécessité d'une école et son rôle très important pour ce groupe en détermine la priorité.

f) Aït Fraoucen et Aït Khelili (10 191 habitants)

En raison de la forte population, il faut les diviser en trois groupes :

- 1^{er} groupe : 3 491 habitants, Djemaâ-Sahridj, etc.
- 2^e groupe : 3 192 habitants, Taourirt Aden, etc.
- 3^e groupe : 9 415 habitants, Igoulfan, etc.

1^{er} GROUPE

Le lieu choisi est la place de Djemaâ-Sahridj, seulement elle présente plusieurs inconvénients. Il est d'abord dangereux de bâtir une école dans un village d'après les critères déjà énoncés. La surface de 1 ha n'est pas disponible. Enfin, un centre de colonisation : « le nouveau Mekla », existe à 2 km. Il faudra prévoir le jour où il égalera Djemaâ-Sahridj. Ne faut-il pas donc dès aujourd'hui prévoir un emplacement intermédiaire ?

Masqueray propose donc le *mechmel* d'Agouni Zemmor qui est pourtant un lieu communal où les pauvres viennent faire paître leurs bêtes. On peut y prévoir une école carrée à laquelle on ajoutera des ateliers.

2^e GROUPE

Il pense à Aït Mansour mais son bref voyage ne lui a pas permis de déterminer l'emplacement exact où construire.

3^e GROUPE

Beni Khelili. Le manque de temps ne lui a pas permis, là aussi, de se rendre sur les lieux.

En conclusion, la population de Fort-National exigerait huit nouvelles écoles. En raison des sommes allouées, il va falloir se limiter à trois créations, dont, dans l'ordre de préférence : Agouni n Taka, Agouni Zemmor puis Timammert-el-Had, Tacherahit, Kelâa, Imerako, Aït Mansour. La proposition de l'administrateur de Fort-National de créer cinq petites écoles du premier degré, résoudrait le problème. Masqueray souhaite qu'une sorte

plus droits, le tour d'esprit le plus moderne. La question des écoles y était résolue d'avance. On me pria surtout de développer dans notre enseignement les notions professionnelles. »

d'École normale locale soit instituée en annexe, par exemple, à l'école de Tamazirt.

Masqueray se voit en charge d'un lourd travail d'organisation et de conciliation, et son caractère de diplomate semble s'y prêter, sa rigueur et sa connaissance de la Kabylie lui permettent aussi d'agir avec intelligence, c'est-à-dire de prévoir, d'envisager toutes les conséquences plutôt que de régler au plus vite les divers problèmes rencontrés. Son souci d'équité qui se manifeste, outre par un choix résolu de la laïcité et de la gratuité, le pousse à ne retenir que des emplacements « neutres », c'est-à-dire des lieux qui appartiennent à la collectivité. Ces lieux évitent de rencontrer des problèmes d'influence, de pouvoir et ont l'avantage d'être déjà les lieux appartenant à tous. C'est ainsi aussi qu'il envisage une école : un lieu ouvert pour tous. Il faut donc effacer toute division pour ne retenir qu'une unité géographique.

III. MISSION DU PRINTEMPS 1881

Au printemps, il accomplit une autre course en Kabylie⁵², accompagné du chef de cabinet de Jules Ferry, Alfred Rambaud, et Émile Levasseur, membre de l'Institut et délégué du ministère du Commerce ; ces deux éminentes personnalités sont l'une et l'autre pour un bref passage en Algérie. Mme Masqueray et Mme Rambaud étaient du voyage. Partis d'Alger le 20 avril, ils visitent Tamazirt, Fort-National, les Beni-Yenni, Djemâa-Sahridj et Ilmaten. Après avoir séjourné dans la commune mixte du Djurdjura (Aïn El Hammam, Aït Bou-Youcef), Masqueray met les pieds pour la première fois à Illoulen Oumalou, Chellata, Akbou, Beni-Yedjer, Sahel et Djebel. Il revient à Alger seul avec sa femme, le 3 mai ; ses deux illustres compagnons avaient pris quelques jours plus tôt le chemin de l'Aurès : traverser la belle vallée de l'oued Abdi et pousser jusqu'à Biskra⁵³.

La veille du départ en Kabylie, Masqueray a eu un long entretien, en présence d'Alfred Rambaud, avec le gouverneur général⁵⁴ dont la teneur des conclusions a été qu'il serait bon, dans un premier temps, d'envisager la création de huit écoles, quitte à différer les sept autres⁵⁵. Prioritairement, ce

52. Tous les renseignements concernant l'itinéraire sont empruntés à ce rapport du 15 mai que Masqueray a adressé au ministère.

53. Lettre de Masqueray à Alfred Rambaud datée d'Alger, 5 mai 1881.

54. Le gouverneur en exercice est encore Albert Grévy, frère du président. Louis Tirman qui l'a remplacé par la suite, n'a été nommé que le mois de novembre de la même année.

55. Le nombre d'écoles était fixé à quinze.

sera à raison de deux écoles par commune mixte ; les territoires concernés sont : Fort-National, le Djurdjura, Azeffoun et le Haut-Sebaou⁵⁶.

À Alger, quelques jours après, Masqueray soumet au ministère un second rapport⁵⁷ qui dresse le choix définitif de l'emplacement des écoles dans la Grande Kabylie. Cependant, il reste quelques incertitudes en raison des problèmes rencontrés. Le plus souvent, ces problèmes sont dus à des retards, des lenteurs administratives ou des questions d'argent. Déjà, le premier rapport prévoyait la création des écoles pour le mois de mai 1881 ; or il n'en est rien puisque l'on en est encore au stade de la décision des emplacements. Cette lenteur n'est-elle pas significative : d'un manque d'organisation, de coordination, et peut-être d'une volonté politique ?

Justification des choix de Masqueray pour l'emplacement des écoles

Dans ce rapport, le ton de Masqueray est bien plus décisif. S'il choisit tel ou tel emplacement, il n'y a plus de raisons de mettre en doute son choix tant les lieux ont été étudiés en fonction des regroupements de population, de la disponibilité du terrain, et du coût, le plus économique possible.

Ainsi pour la commune mixte de Fort-National, les écoles de Beni-Yenni et Djemâa Sahridj ont été choisies en fonction de la disposition des Kabyles, des spécialités artisanales de la population. Les aptitudes des Beni-Yenni ont été remarquées lors d'une exposition à Fort-National. Masqueray est toujours très soucieux de s'adapter à la population et non l'inverse. Peut-être est-ce pour cela qu'on lui trouve des idées trop « généreuses ». Dans la commune mixte du Haut-Sebaou, les raisons avancées pour les emplacements tiennent à la situation géographique et politique. En effet, Ilmaten pourra devenir une station de liaison entre Tizi-Ouzou et Bougie et permet des ouvertures sur Azeffoun et sur la vallée alpestre. Cette situation d'ouverture est importante pour la politique coloniale qui peut s'assurer une bonne implantation et des voies maîtrisées. De plus, en associant les prestations des Izerfaouen et des Beni Djennad, des dépenses excessives seront évitées. Pour Masqueray, chercher la route la plus efficace pour acheminer les matériaux nécessaires à la construction est un point essentiel à l'édification des établissements.

Enfin, implanter une école pour la confédération des Illoulen-Oumalou se justifie pour une raison très importante. Deux zaouïas sont implantées en ce

56. Ce qui ressort, en conclusion, dans son rapport est la création immédiate de huit écoles à situer : 1° Djemâa El Ekrar chez les B. Yenni ; 2° Agouni Izemmouren chez les B. Fraoucen ; 3° Djemâa Sidi Ali à Ilmaten ; 4° Agouni n Gassin chez les Illoulen Oumalou ; 5° Aïn El Hammam pour les B. Bou Youcef ; 6° Iferhounen chez les B. Ittouragh ; 7° Mers El Fahm ou bien Azeffoun ; 8° Timizar ou Aït Hodhea.

57. Le titre complet de ce travail est : *Rapport du 15 mai 1881 concernant la création immédiate de 8 écoles dans la Grande Kabylie.*

lieu, il est donc temps que « notre influence, écrit-il, se substitue à celle des *tolba* ». Ces raisons, outre géographiques, nous montrent bien l'ampleur d'une politique. L'enjeu est bien d'asseoir une influence, un contre-pouvoir par l'intermédiaire des écoles françaises. Le même enjeu stratégique se dénote pour le choix des écoles de la commune mixte du Djurdjura. Les trois écoles permettront d'occuper l'arête principale de la Kabylie.

Problèmes rencontrés

Masqueray énonce les raisons décisives de ses choix, s'il avance des justifications, il soumet également les différents problèmes. Certains sont mineurs car il ne demande qu'une décision financière. En revanche, le problème majeur est l'attitude à adopter à l'égard des zaouïas. Ainsi Masqueray analyse avec précision la situation, expose le fonctionnement de ces établissements religieux et propose des solutions. Les problèmes en question concernent la commune mixte du Haut-Sebaou et d'Azeffoun.

Il procède à une critique très vive des zaouïas. Celle de Sidi Ben Driss regroupe 89 « prétendus » *tolba*, prétendus car seulement trois sont en fait savants et parlent le *patois* (sic) kabyle. Remarquons d'ailleurs que Masqueray use ici du terme « patois » alors qu'il utilise plus volontiers celui de langue kabyle. De plus, ces zaouïas ont mauvaise réputation pour avoir dans le passé exercé une terreur dans les villages voisins. Celle de Sidi Abd er-Rahman, plus petite, est plus prestigieuse car elle recueille ses *tolba*-s au sein des meilleures familles. Mais leur fonctionnement est encore à l'égal des institutions du Moyen Âge. Elles recueillent des dîmes ; une cotisation de 50 F par élève qui sont nourris, logés, quelques temps. Chacun peut quitter la zaouïa, y revenir à condition d'avancer à nouveau la cotisation. Il faut bien les distinguer des fractions maraboutiques qui, elles, sont de mœurs et d'esprit laïcs. Les fractions maraboutiques ne connaissent que les affaires du village. On peut en revanche comparer les zaouïas à un couvent où les *tolba*-s sont célibataires et indépendants des confédérations dans lesquelles ils vivent.

La zaouïa exerce une certaine influence et surtout centralise des renseignements, « tient les nœuds de mille intrigues ». Il va donc falloir adopter une attitude particulière à leur égard, pour les « dissoudre » il faudra procéder avec beaucoup de finesse, examiner l'esprit de résistance de chacune d'elles. Afin d'opérer cette substitution progressive, Masqueray propose de laisser les zaouïas subsister quelques temps à côté de l'école, selon une cohabitation qu'il résume ainsi « l'arabe fanatique », « le français laïque ». Bien que cette opposition n'ait plus autant de force car l'islamisme n'est plus qu'une doctrine de revendication sociale pour les pauvres ou un moyen de vivre pour les gens habiles.

L'habileté serait de faire entrer les *tolba*-s dans l'école laïque, comme élèves,

et de nommer les deux cheikhs des zaouïas, maîtres adjoints d'arabe à l'école française. Quant à leurs biens, ils ont en fait été séquestrés en 1871, mais sans être vendus. Ils sont loués à un certain Tahar qui s'en dit administrateur. Or, comme il compte beaucoup d'adversaires, il serait facile de s'emparer de ses biens et ainsi le gouvernement les mettrait en vente, en les destinant plutôt à des acheteurs kabyles. Selon Masqueray, cette procédure ne soulèvera pas d'oppositions de la part de la population. Mais il faut éviter de prendre des mesures radicales, tel est le mot d'ordre impératif.

Les critiques sont-elles fondées ?

Ce rapport suscite de violentes critiques du recteur Belin⁵⁸. Il n'est d'abord pas conforme au premier rapport de Masqueray. Il ne fait que préciser le lieu des écoles et omet de parler de la disposition des Kabyles, des ressources locales sur lesquelles le gouvernement pourra compter. Enfin, le problème des *mechmel-s* n'est pas réglé. À ces critiques qui visent une insuffisance de renseignements, le recteur Belin en avance une plus profonde qui correspond à une vision politique assez différente. Selon lui, il est impératif que ces écoles ne comptent que des maîtres français car préparer des Kabyles pour l'enseignement dans le pays serait amoindrir l'influence française, au risque d'en faire des zaouïas. Ainsi relève-t-il la « générosité de caractère » de Masqueray qui semble ne pas s'accorder avec sa vision de la politique coloniale. Cependant, les instituteurs français devront connaître le kabyle, il va donc falloir les former. Cette question retarde à nouveau l'ouverture des écoles. Le recteur propose donc de passer une annonce dans les trois départements pour recruter huit instituteurs titulaires aux appointements de 3 000 F, et ce, à partir d'octobre 1881. Mais l'instituteur devra donc répondre à trois conditions : être marié, rester à la tête de l'école au moins trois ans, s'astreindre à suivre le cours de kabyle six mois à Tizi-Ouzou. Durant ces six mois, il jouira de son traitement. Il faut donc trouver un professeur de langue kabyle à Tizi-Ouzou pour mettre en place ces cours, mais une personne qui n'aura pas d'influence et aura un traitement de 125 F par mois ! Le recteur Belin est clair dans ses choix, ses préférences, sa politique. Éviter toute influence kabyle et s'assurer un pouvoir certain en Kabylie découlent de ces propositions.

Mais toutes ces critiques sont-elles fondées ?

Nous bénéficions de la correspondance de Masqueray à son ami A. Rambaud comme témoignage de défense⁵⁹. Que ce deuxième rapport ne soit pas conforme au premier est plutôt positif, car qui voudrait voir un rapport identique ? De plus, il est un prolongement, une continuité du premier.

58. Lettre du recteur au ministère datée d'Alger, 24 mai 1881.

59. Lettre datée d'Alger, 29 mai 1881.

Masqueray est d'ailleurs surpris de voir que le vice-président Pontavice lui parle de son second rapport sans même avoir lu le premier. On ne peut dire que Masqueray ait omis de tenir compte de la disposition des Kabyles. L'objet était largement envisagé dans le premier et évoqué toujours dans le second lorsque c'était nécessaire (par exemple à propos des zaouïas).

Le recteur Belin se fait peut-être une autre idée de cette étude sur les Kabyles, on lui parle de délicatesse, de conduite en accord avec la population, peut-être souhaite-t-il des chiffres appréciatifs de leur enthousiasme... ? Quant aux *mechmel*-s, Masqueray n'a cessé de dire que leur sort dépendait d'une intervention administrative qu'il a demandée déjà dans le premier rapport. Si le recteur Belin voulait se décharger de toute responsabilité quant au retard qu'accuse la construction de ces écoles, il n'est pas convaincant. Il se permet, en effet, pour des raisons politiques, de soumettre un projet de formation des instituteurs qui retarde d'autant plus l'ouverture des écoles. Or Masqueray proposait des Kabyles qui enseigneraient en effet, dans un premier temps, en attente de la formation des instituteurs français. Mais Masqueray semble le plus souffrir de tous les cheminements administratifs qui retardent une prise de décision. Enfin, il est sûr que les administrateurs envoient leurs projets personnels, pour affirmer leur action indépendamment du ministère.

La coordination, l'organisation semblent manquer. Masqueray désigne M. Prunier⁶⁰, docteur en droit et ancien camarade pour prendre en charge l'exécution de ses plans. Mais cette recommandation sera-t-elle écoutée ? Ne vont-ils pas choisir un homme, qui, comme beaucoup d'autres, n'aurait pas encore lu les rapports, ne les aura pas étudiés ? On peut s'interroger sur l'intérêt à retarder autant la construction des écoles ? Est-ce une volonté politique ? Une idée qui n'a pas définitivement mûri dans les mentalités ?

WWW.ASADLIS-AMAZIGH.COM

IV. DIFFICULTÉS DE TOUTES SORTES

« L'inaction est la première des vertus en Algérie », tel est le paradoxe de cette phrase proférée par Masqueray dans sa correspondance alors qu'il se nourrit de travail depuis février 1881 pour que l'on puisse enfin décider de construire ne serait-ce qu'une première école kabyle⁶¹. Sa correspondance est

60. Eugène Prunier a été le camarade de lycée (Rouen) de Masqueray. Officier d'ordonnance de l'amiral Pathman au siège de Paris, il passe à l'Instruction publique où il s'est beaucoup occupé de l'enseignement primaire. Nommé inspecteur d'instruction publique en Cochinchine, mais n'a pu s'y rendre pour des raisons familiales.

61. Masqueray au ministère de l'Instruction publique (Alger, 12 novembre 1881).

Proposition d'acquisition d'un terrain pour y construire une école modèle chez les Beni Bou-Youcef, une partie des Beni Menguellat et une partie des Aït Yahia, situé au bord de la route de

majoritairement destinée à Alfred Rambaud, le confident de ses colères, de ses incompréhensions, de ses inquiétudes, parfois sur la situation algérienne, sur une politique qui se fait ailleurs sans que l'on ne tienne compte des conseils, des rapports de ceux qui, sur place, étudient, discutent, vivent avec la population. Masqueray est-il parfois trop alarmiste ? Il pêche par emphatisme, car le temps qui semble jouer contre lui, contre son travail, lui sert pourtant pour débloquer les situations, saisir des moments plus opportuns, analyser avec plus de distance les véritables problèmes et les enjeux. S'il fait parfois preuve de pessimisme lorsqu'il ne voit pas l'issue du règlement de l'acquisition des terrains, lorsqu'il se rend compte des mesquineries des administrateurs, du gouverneur, il semble toujours se régénérer dans son idéal, dans la haute idée de la « mission civilisatrice » – à laquelle il croit fortement – à l'égard des Algériens musulmans.

On peut donc distinguer quatre points de cette correspondance, le premier mettant au jour les problèmes de coordination entre les acteurs : ministère, gouverneur, administrateurs, le second plus spécifiquement sur l'achat des terrains ; un troisième sur l'installation et l'instruction des instituteurs, enfin un dernier sur le travail propre de Masqueray.

Problème de coordination

a) Entre le recteur Belin et Masqueray

Le 24 mai 1881, le recteur Belin remettait un rapport au ministère de l'Instruction publique concernant le travail effectué par Masqueray. Ce rapport critiquait les conclusions du chargé de mission et accuse ce dernier de maintes imprécisions, de manque de cohérence et d'insuffisance dans son étude. Or, la réponse du ministère au recteur, du 4 juin 1881, est très ferme dans ses explications. En effet, si Masqueray ne s'est pas occupé des conditions et des ressources dans lesquelles s'organiserait la construction des écoles, c'est tout simplement qu'il n'en avait pas la charge, car cela est du ressort du recteur lui-même. Le ministère ne cache pas son impatience et semble déplorer le manque d'action, d'organisation et d'initiatives prises dans cette affaire. C'est certes un fait de la politique algérienne, remarque-t-il. La réponse du recteur Belin est prompte et détaillée. Il ne reconnaît que cette part de travail lui incombait ; n'est-ce pas une façon de se rejeter les responsabilités ? Il semble de plus avoir beaucoup de reproches à lui faire : celui de n'avoir pas consulté les administrateurs, d'avoir retardé l'envoi de ses rapports. Ces reproches, il ne tient pas à les lui adresser directement, car, sont-ils prêts à s'entendre ?

Fort-National-Djurdjura, à côté des bâtiments administratifs de Aïn Hammam, pour laquelle l'administrateur du Djurdjura accorde un plateau, dit *mechmel* d'Agouni n Tsellent, ainsi qu'une somme de 14 000 à 15 000 F.

Masqueray et lui marchent chacun de son côté, leur absence « d'unité de vue » semble le principal problème. Il ne peut donc promettre « que ce que nous sommes capables de tenir », c'est-à-dire commencer la construction de trois écoles – celles dont tous s'accordent sur l'utilité –, agréer la nomination, comme inspecteur primaire, Eugène Scheer⁶².

S'adressant au ministre⁶³, le recteur Belin s'étonne que les nouvelles instructions qu'il vient de recevoir au sujet des écoles kabyles soient différentes de celles du 20 décembre dernier. Selon ces dernières, Masqueray avait pour mission de déterminer les emplacements des futures écoles et leurs conditions de construction ; puis le recteur devait les examiner et les faire agréer par le Conseil départemental avant de les soumettre au ministre.

Il prétend avoir suivi à la lettre ces instructions et l'informe que les rapports de Masqueray – celui des 7 et 11 avril et celui du 17 mai – ont été remis à l'inspecteur d'Académie qui n'attend que l'arrivée du préfet pour les soumettre au Conseil départemental. Les renseignements fournis par l'administration départementale ne concordent pas toujours avec ceux de Masqueray. Les nouvelles instructions restreignant les pouvoirs de Masqueray, notamment en ce qui concerne l'aspect financier, il est nécessaire que le ministre adresse à ce dernier des instructions précises dans ce sens.

Il l'informe de tous les désaccords existant entre Masqueray et l'administration locale au sujet de l'acquisition des *mechmel*-s et des biens domaniaux : il n'y a pas encore eu d'accord sur les emplacements des écoles dans les communes d'Illmaten, de Djurdjura et d'Azeffoun ; à Illmaten, il y a eu un accord sur une seule école ; dans le Djurdjura, aucun accord en raison du refus de l'administration de construire une école à Iferhounen et de la décision de

62. À sa mort en 1893, Masqueray lui rend un vibrant hommage (*Journal Débats*, 30 mai). Scheer apparut comme le seul homme capable de conduire le projet et fut nommé inspecteur des nouvelles écoles kabyles par A. Rambaud. Ce portrait dressé par Masqueray a quelque chose de remarquable car il dévoile la grandeur d'un personnage discret, modeste, grandeur de ces hommes qui agissent toujours un peu dans l'ombre et dont les actions ne sont suffisamment reconnues car elles semblent s'être produites naturellement, sans vagues, sans répercussions problématiques. Bien que l'ayant peu vu après cette mission effectuée côte à côte, Masqueray semble avoir ressenti admiration et attachement qui font de ce portrait l'évocation sincère et touchante d'un homme juste. Il lui fait d'autant plus confiance que c'est un homme qui s'est tenu à l'écart des querelles, des intrigues qu'a générées la question des écoles.

Bien plus que ce fut l'homme appelé pour régler les résistances, apaiser les dissensions, médiateur avisé « rompu à tout, capable de tout ». Ce portrait, nous dit Masqueray, est aussi brillant dans l'article que lui consacre A. Rambaud (*Revue Bleue*, année 1893) qui le présente en héros. Cet hommage pourrait se suffire de cette fresque de Masqueray s'il n'y ajoutait un plaidoyer en faveur de la famille de Scheer, plaidoyer pour qu'on lui décerne une récompense posthume. La conclusion de Masqueray est en effet éblouissante et nous donne une idée de la tonalité de l'article et de la destinée d'Eugène Scheer (destiné vue sous l'œil de Masqueray) :

« ... cet instituteur sorti des entrailles mêmes du peuple d'Alsace pour donner à l'Afrique française l'exemple de la plus haute vertu. »

63. Lettre datée d'Alger, 10 juin 1881.

construire l'école des Beni-Bou-Youcef avec les seules ressources communales ; à Azzefoun, l'école de Mers-el-Fahen ne convient pas à l'administration et avant de prendre une décision pour la seconde école, Masqueray désire visiter la région.

Étant donné la complexité de la situation, qui va prendre les décisions nécessaires pour les emplacements des futures écoles, les administrateurs ou Masqueray ? Il y a également désaccord au sujet de la construction des écoles : Masqueray préconise l'architecture type des écoles françaises, l'administration est par contre défavorable à un trop grand confort qui ferait perdre aux Kabyles l'habitude de la vie rude qu'ils mènent !

Aussi, comme les emplacements n'ont pas encore été choisis ni les plans et coûts établis, il est impossible que les écoles soient construites en octobre prochain. En outre, le Conseil départemental n'a pas encore donné son avis. Tous ces retards sont dus aux erreurs et négligences de Masqueray qui ne s'est pas entendu avec l'administration et dont les rapports ne traitent pas de ces questions toutes aussi importantes.

Par conséquent, les écoles ne pourront être achevées qu'en avril prochain. Les travaux seront sous la surveillance, soit des administrateurs soit d'un fonctionnaire de l'enseignement primaire. Dans la seconde perspective, il serait urgent de nommer un inspecteur primaire à Tizi-Ouzou, fonction qu'Eugène Scheer remplirait parfaitement : instituteur depuis 5 ans à Fort-National, il connaît les Kabyles et leurs coutumes, il sait parler l'arabe et a quelques notions de kabyle ; son intelligence, sa discrétion et ses compétences administratives le désignent pour un tel travail.

Pour ce qui est de l'École normale envisagée à Tizi-Ouzou, l'apprentissage du kabyle et du français y est largement suffisant. Il est inutile que les futurs instituteurs apprennent l'arabe : cette langue est pratiquée dans les zaouïas par les marabouts qui font du prosélytisme religieux et n'est utilisée que par les colporteurs et commerçants voyageurs. Si huit instituteurs étaient nommés dès le 1^{er} octobre prochain, les conséquences psychologiques sur la population kabyle seraient aussi importantes que si la construction des écoles avait déjà commencé.

Dans une lettre à son ami Alfred Rambaud du 15 juin, Masqueray évoque⁶⁴ toute cette mésentente qui passe par un silence. Belin ne lui a rien transmis ni

64. Lettre à Alfred Rambaud datée d'Alger, 15 juin 1881. En lui envoyant une copie de son rapport du 15 mai sur les 8 écoles envisagées, il ironise sur les absurdités de l'administration et des administrateurs : M. de Pontavice qui a des difficultés à rédiger son compte-rendu, avant même la réunion du Conseil départemental ; le recteur qui a envoyé ses rapports au gouverneur avant la réunion du Conseil départemental, au lieu de les adresser directement au ministre.

Il s'étonne que le gouverneur et le Conseil départemental soient chargés de traiter cette affaire, sans déclaration officielle du ministre et craint que les lenteurs administratives ne compromettent une mission aussi importante.

Il dément avec vigueur de violentes critiques à l'encontre de Henri Le Bourgeois, accusé de s'être fait payer un voyage en Kabylie par El Hachemi ben Si Lounis, et d'avoir récompensé ce dernier en lui obtenant une croix d'officier d'Académie. El Hachemi, grâce à son aide précieuse et à tous les services rendus a bien mérité cette distinction, selon Masqueray.

sur les écoles kabyles, ni sur les instructions ministérielles qu'il a reçues. Il désigne clairement à son ami « l'inaction du recteur »⁶⁵.

Ce n'est que quelques jours plus tard, à Alfred Rambaud qu'il dit avoir vu le recteur⁶⁶. Or, cette entrevue le rend pessimiste, il sent que les problèmes soulevés par le recteur comme celui de trouver le personnel et le convaincre (les instituteurs) n'est qu'un prétexte. Cette mésentente ne révèle-t-elle pas une volonté particulière du gouverneur ?

b) Le gouverneur et le ministère

Ce problème qui se pose par l'intermédiaire de la construction des écoles est celui du pouvoir de décision. Qui en fait est le « maître » en Algérie ? Est-ce le gouverneur ou le ministère de l'Instruction publique ? Les retards, les silences, les vexations proviennent de ce flou : qui prend les décisions finales ? Selon Masqueray, le gouverneur retarde à dessein l'acquisition des biens *mechmel*-s par le ministère ; dans quelle optique ? Il soupçonne le gouverneur de vouloir s'approprier en sous-œuvre le travail qu'il a lui-même élaboré, en envoyant par exemple un adjoint de l'administrateur d'Ilmaten pour adopter le choix d'une école, choix déjà effectué par Masqueray. Le 15 juillet, Masqueray dénoue plus

65. Lettre de Masqueray à Alfred Rambaud datée d'Alger, 28 juin 1881. Il l'informe de ses difficultés : la passivité du recteur et de M. de Pontavice ; le gouverneur ayant confié à ses administrateurs un travail identique au sien qui a mené à des résultats similaires quant au choix des écoles.

La rébellion de Bou-Amama est aussi évoquée dans cette lettre, pour souligner un contexte politique difficile ; elle a eu des conséquences désastreuses sur l'administration et le gouverneur lui-même est menacé de révocation. Mais quels que soient les nouveaux individus nommés, le problème de l'instruction en Kabylie demeure entier et doit être résolu, faute de perdre l'Algérie.

El Hachemi ben Si Lounis souhaite être décoré le 14 juillet. Il a apporté une contribution efficace à la scolarisation des régions indigènes, en appuyant ce projet au Conseil général ; il est aussi un bon professeur de kabyle à l'École des Lettres. En outre, cette décoration pourrait apaiser les inquiétudes des Kabyles au sujet des expropriations dont on les menace, qui seraient un véritable désastre pour le pays.

66. Lettre de Masqueray à Alfred Rambaud datée d'Alger, 4 juillet 1881. Il critique avec véhémence le manque de coopération et de sérieux de Belin dans l'œuvre de scolarisation en Kabylie ; ainsi que l'attitude du gouverneur, qui veut maintenir les indigènes sous son autorité absolue. Il craint que rien ne soit jamais réalisé en Algérie, en raison des luttes de pouvoirs et des ambitions personnelles.

Il souhaite avec passion établir des liens avec le peuple algérien en réalisant quelque chose, ne serait-ce qu'avec la population sédentaire des villes. Pour cela, il faudrait se débarrasser de tous ceux, dont les ambitions et l'inertie entravent la réalisation d'une telle mission, que seuls des hommes d'action sont à même de mener à bien.

Il se demande qui détient vraiment les pouvoirs en Algérie, du gouverneur ou du ministre, et à qui doivent s'adresser les hommes de bonne volonté. En effet, le gouverneur ne cesse d'entraver la volonté du ministre d'acheter des biens *mechmel*-s, au risque d'être la risée du Conseil général. Belin, quant à lui, invoque le danger que pourraient courir les instituteurs en s'installant dans les villages kabyles, où sont fomentées des révoltes.

Face à de telles résistances, le ministre devrait tout simplement envoyer des instituteurs en Kabylie, sans admettre le moindre refus.

clairement la situation⁶⁷ : le problème se situe bien entre l'autorité du gouverneur et celle du ministère. Il aurait fallu, avant même d'entreprendre toute étude, s'accorder avec le gouverneur ou définir clairement que l'on dépendait du ministère afin d'écarter totalement le gouverneur dans cette affaire. Or, cette question préliminaire a été écartée, voire « ignorée » par le recteur. Ainsi le passage à la pratique n'est pas possible puisque le problème politique n'est pas réglé. La nomination d'Eugène Scheer est un bon choix mais à cause d'une situation complexe avec le gouverneur, il risquera bien vite d'être dégoûté. Rien ne peut être résolu dans ces conditions et Masqueray aimerait que le ministère soit au courant que ses décisions ne peuvent être appliquées. Cependant, il est toujours appuyé par le ministère grâce aux bons offices d'Alfred Rambaud et de Ferdinand Buisson⁶⁸.

Cependant, face à cette situation, il annonce vouloir se rendre en France pour discuter avec le directeur de l'Enseignement primaire, Buisson, afin de recevoir des ordres bien précis⁶⁹. Mais en lui écrivant⁷⁰, Masqueray voit la

67. Lettre de Masqueray à Alfred Rambaud datée d'Alger, 15 juillet 1881. Il est heureux de constater que le problème des écoles commence à se résoudre, bien que le recteur, contraint de s'engager, soit en opposition avec le gouverneur. Cette situation est due au fait que l'on ne tient pas le moindre compte de l'opinion des hommes de terrains, qui ont vécu en Kabylie et la connaissent, et que c'est celle des fonctionnaires ignorants qui prédomine. Pour éviter tous ces conflits et ces complications, il fallait s'entendre au préalable avec le gouverneur ou définir précisément les prérogatives du ministre quant à l'instruction en Kabylie. Faut-il comprendre que c'est Belin qui est responsable de cette situation, désireux d'écarter ainsi Masqueray ?

Comme cet aspect politique n'a pas été résolu, l'étude préliminaire qu'on lui a demandée se heurte à des problèmes pratiques. La nomination de Scheer au poste d'inspecteur primaire à Tizi-Ouzou en est un exemple frappant : en effet, les relations avec le gouverneur n'étant pas clairement définies, il y aura tant de tergiversations que Scheer, dégoûté, finira par se retirer. D'autres conflits ont par ailleurs éclaté entre Scheer et les administrateurs : Sabatier voulait ouvrir une école dans son bureau, ce qui est illégal ; les administrateurs proclament qu'ils vont devenir inspecteurs d'académie lorsque l'instruction en Kabylie sera réalisée, ce que Scheer et ses collègues refusent catégoriquement.

Les administrateurs ne sont pas dangereux, mais ils n'accordent aucune importance à ceux qui œuvrent pour l'instruction : Sabatier prétend que c'est l'administrateur qui fait la loi en Kabylie. Il aurait fallu s'entendre d'abord avec eux pour éviter tous ces problèmes.

68. Lettre au directeur de l'enseignement primaire (Buisson), datée d'Alger, 5 juillet 1881, où il l'informe qu'il va demander une somme d'argent au ministre pour sa prochaine mission en Kabylie et lui demande d'en accélérer l'ordonnancement. Le ministère, par la voix de Ferdinand Buisson, donne satisfaction à Masqueray par télégramme du 2 août 1881.

69. Lettre à Alfred Rambaud datée d'Alger, 5 août 1881.

70. Lettre du 14 août 1881 où il informe F. Buisson de son entretien avec le gouverneur au sujet des écoles : celui-ci considère qu'il est inutile de constituer une nouvelle commission sur cette affaire et juge les rapports déjà rédigés suffisants. Les rapports du sous-préfet de Tizi-Ouzou concordent avec les siens. Par conséquent, la création des écoles est en bonne voie.

Il le remercie de la confiance qu'il lui a accordée. Il considère qu'avant le rattachement de l'instruction publique des 2 500 000 Algériens musulmans au ministère, une première victoire serait indispensable. Les communes mixtes de Grande Kabylie étant considérées par le gouverneur comme de simples communes, les biens *mechmel*-s ou communaux offerts par celles-ci ne posent plus le moindre problème. Ceci a été confirmé par le gouverneur lui-même, qui ne juge pas utile d'attendre une décision générale pour acquérir ces biens et y construire des écoles communales. Par conséquent, on peut commencer les travaux sans délai.

question se dénouer. C'est presque d'une victoire dont il s'agit, tout au plus d'une délivrance. Il a en effet rencontré le gouverneur avec lequel il a trouvé un terrain d'entente. Malgré cela, il ne remet pas en question son voyage à Paris. Il est en effet le 22 août en Normandie – accompagné de sa femme, pour voir sa mère qui habite à Saint-Étienne-du-Rouvray⁷¹ – après avoir rencontré Albert Dumont⁷² et Ferdinand Buisson à Paris. Il prévoit son retour à Alger pour le 2 septembre.

Le 20 septembre, de Fort-National où il écrit à A. Rambaud⁷³, il analyse plus globalement la situation à laquelle il a été confronté tant avec le gouver-

71. Lettre à Alfred Rambaud (22 août).

72. Albert Dumont (1842-1884). Agrégé d'histoire de l'École normale supérieure (1861). Il aborde l'hellénisme en 1864 à l'École d'Athènes. Docteur en lettres en 1870, il est nommé directeur de l'École archéologique d'Athènes et crée le *Bulletin de correspondance hellénique*, puis recteur de l'académie de Grenoble et ensuite celle de Montpellier. Le 22 juillet 1878, il devient directeur de l'enseignement supérieur en 1882, il est élu à l'Académie des inscriptions.

73. Voir O. Ould-Braham, « Émile Masqueray en Kabylie... », *op. cit.*, annexe n° 2, pp. 60-66.

Il l'informe de toutes ses démarches :

– Les militaires de Fort-National étant réticents pour mettre leur baraque à la disposition des instituteurs, l'autorisation du général Maritz est indispensable, mais ce dernier est absent. En ce qui concerne l'installation des instituteurs à Tizi-Ouzou, de nombreux problèmes se posent : logements rares et chers, chaleur et fièvres l'été, dépendance vis-à-vis de la sous-préfecture, enseignement insuffisant...

– En raison de l'absence de M. Lavigerie de l'archevêché, il souhaite entamer seul les négociations pour l'achat des écoles jésuites.

La détermination des écoles en Kabylie est achevée dans la commune mixte de Fort-National.

Il s'étend sur la mauvaise volonté de l'administration qui a retardé sa mission : Les administrateurs ont effectué des démarches sans le tenir au courant. Son rapport de mars 1881 a été soumis à l'approbation du Conseil départemental seulement en juillet, retardant ainsi l'achat des terrains. Le recteur et le gouverneur ont tenté d'acheter des biens *mechmel*-s et ont écouté les conseils des administrateurs sur la construction des écoles, l'organisation de l'enseignement... ce qui a abouti au projet de l'école normale de Tizi-Ouzou. Quatre jeunes administrateurs pouvant être déplacés d'un jour à l'autre, ne peuvent faire la loi sur un thème aussi primordial que celui de l'enseignement. Leurs intérêts politiques sont incompatibles avec l'instruction publique, qui ne doit pas se soumettre à leurs ambitions.

Il estime que c'est au ministère de décider de la construction des écoles, et non au Conseil départemental. Toutefois, l'achat des terrains kabyles pose un problème épineux, dans la mesure où le ministère ne possède pas de domaine et ne peut donc être propriétaire de terres. Si le ministre confiait l'achat et la construction des écoles aux Travaux publics, celles-ci resteraient propriété de l'État et échapperaient au pouvoir des administrateurs ; mais une telle solution n'est pas envisageable, les Ponts et chaussées étant lents et coûteux. Si cette tâche était confiée au département, la commission départementale interviendrait. Ne restent que les communes mixtes, placées sous la dépendance des administrateurs-maires, ce qui reviendrait à traiter avec un individu unique, un administrateur qui se prend souvent pour un « petit César » et a tous les pouvoirs sur sa commune, que seul le juge de paix peut contrebalancer. Il n'existe pas de conseil municipal dans les communes, les Kabyles ne peuvent pas voter (car privés de ce droit) et les communes ne possèdent pas de biens communaux. Les *mechmel*-s appartiennent donc aux villages, et l'administrateur peut tout au plus négocier leur achat avec ces derniers.

Si le ministère traitait avec les communes, les administrateurs poseraient leurs conditions : crédits alloués pour la création des écoles, répartition entre les communes, approbation des commissions municipales, délais de construction déterminés par les communes, subvention spéciale pour l'achat des terrains...

Masqueray s'efforce de préserver la dignité et l'honneur de l'État, dont il est le représentant.

neur qu'avec les administrateurs des communes mixtes. On a essayé de les « berner », de les tromper, telle est sa conclusion. Ils ont perdu sept longs mois depuis la date de son premier rapport et cela, à cause de la duplicité du gouverneur et de l'ignorance du recteur Belin. À la suite de son rapport, il aurait fallu demander directement au ministère l'accord pour agir. Or, que s'est-il produit ? Le gouverneur, les administrateurs ont attendu que se réunisse le Conseil départemental au mois de juillet. Ce Conseil composé de Pontavice, inspecteur d'académie ; Manguin, Conseiller général ; Ben Siam, Conseiller Général musulman ; Mongelles, Président du Conseil général ; l'abbé Soubrier et Grey ; le pasteur Rocheblanc ; l'israélite Kanoui ; l'inspecteur primaire Serre ; a pris la décision de se rendre sur place pour vérifier le travail de Masqueray. Masqueray leur souhaite la chaleur torride d'août, une petite leçon indirecte de sa part !

De leurs côtés, les administrateurs tentaient, à l'écart de Masqueray, de mettre sur pied leurs projets personnels. Il en a résulté l'idée de l'École normale de Tizi-Ouzou. Pour sa part, le gouverneur « occupait » Masqueray en lui confiant la mission de définir deux écoles dans chaque commune, mission qui était d'avance jugée inutile. « J'avoue que ce coup-là m'est sensible », confie Masqueray à A. Rambaud. Lorsque Masqueray, au retour de sa mission du printemps 81, écrivait à A. Rambaud⁷⁴ : « je crois que cette question d'école deviendra très grave sous peu », il pressentait les complexités administratives, des commissions et sous-commissions... mais aussi le manque de prévoyance, prévoir étant une qualité de l'intelligence politique, dans les décisions en matière des questions algériennes. Il donne l'exemple d'une affaire⁷⁵. Camille Sabatier, administrateur, avait dépeint dans son rapport sur le sud de la province d'Oran tout ce qui s'y produit actuellement. C'est-à-dire l'occupation immédiate et très forte de Tiout, l'influence du marabout Bou Amama.

Les administrateurs se plaignent d'ailleurs de n'avoir pas été chargés eux-mêmes de la détermination des écoles et aimeraient qu'elles soient sous leur dépendance.

En réalité, ils désirent utiliser les excédents de subventions pour la création d'écoles indépendantes, et déterminer eux-mêmes les délais de construction, à cause des rivalités qui existent entre eux. Chacun veut supplanter l'autre : depuis que Lapaine construit deux écoles et dirige lui-même les maçons, Sabatier a décidé lui aussi de construire une maison...

74. Lettre datée d'Alger, 24 mai 1881.

75. Lettre de Masqueray à Alfred Rambaud datée d'Alger, 18 juin 1881.

Sabatier refuse de laisser publier le rapport d'un voyage qu'il a fait dans le Sud de la province d'Oran deux ans auparavant, et dans lequel il prédisait les événements actuels : à savoir les menées révolutionnaires du marabout de Moghar, Bou Amama. Il avait alors préconisé d'occuper le Tiout, mais ses conseils n'ont pas été suivis. La rébellion à Saïda a donc éclaté et des battues sont sans cesse effectuées par les militaires sous une chaleur étouffante. Le ministre de la Guerre a refusé jusqu'à ce jour d'allouer des crédits pour cette campagne.

Sabatier propose de renforcer les pouvoirs du gouverneur et insiste sur les dangers que représente la politique gouvernementale de colonisation qui, sous prétexte de créer de nouveaux centres, menace les montagnards d'expropriation. Les colons ne réussissent pas à exploiter leurs terres avec autant de profit que les Kabyles, pour lesquels elles constituent des rentes à vie. Ces derniers ne tireront rien du montant qu'on leur versera en échange. De plus, il leur est impossible de s'installer ailleurs, et ils finiront par devenir des vagabonds ou des bandits.

Seulement il n'avait pas été écouté. Si son conseil avait été suivi, il n'y aurait pas aujourd'hui d'incendie aux portes de Saïda. Or, devant les faits, le ministère de la Guerre a dû accepter l'occupation de Tiout. Qu'accuse Masqueray à travers cette affaire? Il tient à montrer quel est le fossé entre le gouvernement à Paris et celui d'Alger. Une politique est décidée en France, sans que l'on se réfère aux missionnaires qui ont des conseils précieux à donner puisqu'ils sont sur place. Masqueray désigne ces hommes comme «les politiciens de la place du gouvernement qui parlent toujours de la colonisation sans y rien entendre».

On connaît les coups de colère de Masqueray, son esprit critique, son indépendance. C'est qu'il se fait une conception très haute de sa mission concernant l'installation des écoles. Il en a un idéal et cet idéal lui semble perverti par des questions politiques⁷⁶, des lenteurs, des retards administratifs. Une décision grave menace la politique algérienne : celle de l'expropriation ; le gouvernement n'en mesure pas les conséquences qui, pour Masqueray, sont «un effondrement général». Si l'agitation est grande en Algérie en juin 1881, c'est en partie à propos de ces expropriations qui provoquent la crainte des Kabyles⁷⁷. Mettre en œuvre au plus vite l'instruction des Kabyles est une solution, une nécessité pour Masqueray : «sous peine de perdre l'Algérie», dit-il. Conclusions alarmistes ou clairvoyance? Deux conceptions se heurtent : l'idéal de Masqueray et la prise en charge de cet idéal dans une politique de colonisation. Or, Masqueray est bien pessimiste sur leur conception de cet idéal : «pour moi, je sens bien qu'ils ne se décideront jamais à instruire franchement nos Kabyles ou leurs semblables. L'école n'est pour eux qu'une succursale de la gendarmerie».

La politique noircit les idées les plus hautes, l'administration «fait tout échouer», tels sont les remarques et les points de vue de Masqueray en juin 1881.

76. Dans une lettre à Alfred Rambaud (Alger, 30 juin 1881), Masqueray l'informe de la colère des autonomistes suite à la décision de la commission extra-parlementaire. Il juge que l'instruction publique étant aussi importante que la justice, les instituteurs doivent être aussi indépendants vis-à-vis de l'administration que les juges de paix. Il faut rattacher l'instruction au ministère, malgré la pression des autonomistes et de l'administration, qui ne souhaitent pas vraiment l'instruction des Kabyles et veulent seulement continuer à les exploiter, si ce n'est les exterminer. La solution, soutenue par les indigènes eux-mêmes, serait un gouvernement direct par l'État français. L'intérêt de l'Algérie et la dignité française sont en jeu.

77. Voir Maupassant, *Lettres d'Afrique*, Paris, La Boîte à Documents, 1990. Il s'agit en grande partie, d'un recueil de chroniques provenant du journal *Le Gaulois* (juin-sept. 1881). Ces reportages mettent en évidence un état de crise en Algérie : expropriations, incendies de forêts, révolte de Bou Amama...

Le problème de l'achat des terrains

Le 2 mai, Jules Ferry remet à Gaston Thomas⁷⁸ les résultats du vote sur le budget mis en place pour la construction des écoles : 56 500 F, votés par le Conseil général d'Alger. La mission a été confiée à Masqueray, sous la direction du recteur pour le choix des emplacements. Quels problèmes apparaissent quant à l'achat des terrains ?

Le problème de l'achat des biens *mechmel*-s semble être résolu le 14 août lorsqu'il peut enfin discuter avec le gouverneur. Mais un problème d'ensemble se pose, que Masqueray soumet le 20 septembre à Alfred Rambaud⁷⁹ sous forme d'hypothèses.

a) 1^{re} hypothèse

Que l'on confie l'achat des terrains à une personne X à qui le ministère remet l'argent. Selon le code algérien, il faut un délai de trois mois pour être dit acquéreur (délai trop important). De plus, le ministre de l'Instruction publique n'a pas de domaine et en ce cas ne peut être propriétaire de terres. Il faudrait donc que X fasse don de sa terre à une personne (administration...) qui peut posséder une terre.

b) 2^e hypothèse

Si X achète la terre au nom du ministre, il peut faire bâtir lui-même mais il rencontrera toujours la même difficulté : le ministre ne peut avoir de domaine.

c) 3^e hypothèse

Le ministre peut s'adresser à son collègue de travaux publics afin qu'il bâtit pour son compte. L'avantage est que les écoles seront propriété de l'État. Mais cela demande de l'argent, du temps et de plus les Ponts et Chaussées ne tolèrent aucun conseil.

d) 4^e hypothèse

Le ministre peut faire construire par le département qui remet l'affaire au gouverneur. Dans ce cas apparaissent la Commission départementale et les « autonomistes ».

78. Député de Constantine de 1877 à 1932 (date de sa mort), il détient le record de longévité parlementaire. Né le 29 janvier 1848 à Oran, il a été plusieurs fois rapporteur du budget de l'Algérie : 1879, 1881, 1882, 1883 et 1888. Deux fois ministre entre 1908 et 1915.

79. Voir n. 73.

e) 5^e hypothèse

Le ministre fait acheter par les communes mixtes⁸⁰. Ce qui sera probablement fait afin que les écoles soient communales. Avant cela, il faut bien se rendre compte de ce qu'est une commune mixte. Selon la définition du Code Algérien, c'est une forme de «gouvernement préparatoire à notre organisation communale». La Commission municipale se compose de présidents kabyles nommés par le gouvernement, et de 2 ou 3 colons. Ces présidents qui sont fonctionnaires votent avec l'administrateur. Ils sont de véritables «petits Césars», suivant la formule de Masqueray. L'administrateur est maire, il s'occupe de tout, décide de tout, seul le juge de Paix peut le contrecarrer. Cette commune n'a en réalité pas de biens domaniaux. Les *mechmel*-s⁸¹ dépendent des *taddert*-s (villages). L'administrateur peut cependant jouer le rôle d'intermédiaire pour négocier avec le village. Poursuivant son entreprise théorique, Masqueray dresse une lettre possible du ministère public destinée à l'administrateur. Lettre qui pose des problèmes sur deux points. Le premier sur le fait d'inviter les commissions municipales à se prononcer par voie de délibération sur l'acceptation ou le rejet des propositions. Bien que cela implique un pouvoir de décision, Masqueray l'accepte néanmoins. Le second point porte sur l'achat des emplacements par l'État. Il leur remettrait une subvention pour l'acquisition des terrains⁸². Cela renvoie à l'idée de Masqueray selon laquelle ces communes n'ont jamais les fonds nécessaires alors qu'elles sont prêtes à construire indépendamment du ministère.

80. Masqueray à Alfred Rambaud [Fort-National, 14 octobre 1881].

Il lui exprime sa joie de pouvoir acquérir les terrains par autorisation de décret, et lui annonce l'envoi imminent de propositions précises: 12 levées de terrain, actes de vente provisoires pour Fort-National et le Djurdjura. Il se réjouit d'être débarrassé, par cette décision ministérielle, de l'ingérence des administrateurs dans cette affaire.

Les propositions du gouverneur (2 écoles par commune mixte) ne sont pas réalisables et il propose l'achat de 15 terrains, une première école pouvant être achevée au printemps prochain.

81. Lettre de Masqueray au ministre de l'Instruction publique [Azeffoun, Beni Djennad Cherq, école de Toudaft n Gousa – sans date].

Proposition d'un emplacement de 1 hectare 90 ares, sur le *mechmel* de Toudeft n Gousa situé près d'Agherib, pour la construction d'une école chez les Beni Djennad Cherq qui, quoique importants (6 295 habitants), sont mal desservis sur le plan scolaire. Il envisage une école pour les Tala n Tegana, Taguersift, Agherib et les Aït bou Ali. En raison de l'absence de l'administrateur qui gère les *mechmel*-s de cette tribu, les pourparlers pour l'acquisition de ce *mechmel* n'ont pu être engagés.

82. Masqueray à Alfred Rambaud (Fort-National, 28 septembre 1881).

Il lui annonce que la détermination des écoles de Fort-National est achevée: Benni-Yenni, Djemâa Sahridj et Tizi Rached peuvent être construites sans délai, avec toutes les garanties. L'administrateur a donné son accord pour le choix des terrains, le géomètre a effectué les plans, M. Scheer est toujours présent sur le terrain, le Génie et les entrepreneurs ont été consultés, ce qui permettra de se passer de l'avis du Conseil départemental.

Il l'informe également qu'un entrepreneur est prêt à entamer la construction de l'école de Tizi Rached, mais qu'il n'a pas pu lui donner son accord, n'étant pas investi du pouvoir de faire construire.

Il va recommander au ministre le protégé de Rambaud, M. Pierson, pour remplacer M. de Pontavice, qui a commis une erreur.

Masqueray est très ironique dans cette rédaction, ironique à l'égard de tous ces administrateurs (Sabatier, Lapaine...) qui songent à leurs constructions d'écoles personnelles. À propos du jeune Lapaine : « ce sont des baraques kabyles qui ne tiendront pas cinq ans. Mais il prétend faire de grandes économies en dirigeant lui-même les maçons (...). Alors notre ami Sabatier imagine qu'il pourra faire construire "en régie", comme un bon propriétaire ».

Autre problème, les terrains des jésuites. Dès le début du mois de juillet, dans une lettre à Alfred Rambaud⁸³, Masqueray confie que toute négociation avec les jésuites semble impossible selon le recteur Belin. En fait, Masqueray, le 15 juillet, analyse la situation⁸⁴ : les jésuites vont bien être forcés de vendre, mais le problème restera identique à celui des *mechmel*-s ; car aucune réglementation n'est prévue pour que le ministère puisse être acquéreur. Ce serait le moment de mettre en place cette réglementation, de la revoir puisque tous les problèmes liés à l'achat en découlent. Il ne reste que deux solutions, soit il attend une réponse claire du gouverneur, soit il passe outre le gouverneur. Et c'est bien cette dernière solution qui l'inspire. Il déclarera à Alfred Rambaud, un peu plus tard⁸⁵, être allé s'entretenir à l'archevêché avec M. Duserre, coadjuteur. Il pressent que le moment est opportun pour acheter leurs biens mais en l'absence de l'archevêque, la décision ne peut être prise. Le seul point délicat à gérer sera la condition posée par l'archevêque Lavigerie. S'il accepte

83. Lettre du 1^{er} juillet où il affirme n'avoir pas pu négocier avec l'archevêque ; le recteur s'en était chargé sans l'informer de sa démarche. Il va donc proposer au recteur, avec diplomatie, de le seconder dans cette affaire, qui exige une solution rapide. Masqueray s'élève contre le fait de ne commencer les travaux qu'au printemps, craignant que les lenteurs et lourdeurs de l'administration ne fassent échouer la construction des écoles. Il souhaite passer les mois d'août et de septembre en Kabylie pour achever son travail sur les communes du Djurdjura, d'Azeffoun et du Haut Sebaou, et donner au ministre des informations aussi complètes et détaillées que possible sur la situation, afin que ce dernier ne puisse être abusé par les administrateurs. Il envisage d'emmener avec lui un géomètre pour déterminer l'emplacement des écoles et un photographe, dont les photos illustreront son futur livre sur sa mission, *La Kabylie scolaire*. Un tel ouvrage mettra l'accent sur l'état dans lequel était le pays avant sa scolarisation.

84. En ce qui concerne l'achat des terrains, d'excellents emplacements sont aujourd'hui aux mains de l'archevêque, pour la simple raison que Masqueray n'avait pas le pouvoir de les acheter. Les jésuites ont été contraints de vendre, mais le ministre n'a nommé aucun délégué susceptible d'acheter et de profiter de cette aubaine. Les Kabyles sont prêts à vendre et offrent volontiers leurs biens *mechmel*-s, mais rien n'est fait, car l'on attend une réglementation générale sur ce type de terrains, que le gouverneur mettra des années à établir. Une réponse définitive de ce dernier est nécessaire, sinon il faudra se passer légalement de lui.

Le Conseil départemental, composé de membres du clergé qui ne connaissent pas la Kabylie, émet des réserves sur son travail et l'accuse d'empiéter sur les droits du gouverneur. Il est profondément découragé par tant d'obstacles à une action efficace.

85. Lettre de Masqueray à Alfred Rambaud datée d'Alger, 9 septembre 1881.

Il l'informe des démarches qu'il a effectuées en vue d'acquérir l'école des jésuites de Djemâa Sahridj et le prie d'intervenir auprès du ministre pour justifier son initiative. M. Duserre, coadjuteur de l'archevêché, pense que les jésuites ont « commis de réelles imprudences » en allant à l'encontre des prescriptions de l'archevêché, notamment en ce qui concerne les écoles des Pères Blancs. L'archevêché permettra d'acquérir les biens des jésuites, à condition que les Pères Blancs ne subissent pas la concurrence des nouvelles écoles laïques. Il se propose d'achever sa mission afin que la première école [ministérielle] de Grande Kabylie puisse être créée en octobre.

de « donner » ses biens, ce sera en contrepartie pour que l'on ne touche pas aux « Pères Blancs ». Si cette négociation aboutit, Masqueray est sûr d'élever une première école au mois d'octobre. Le 24 septembre 1881, on apprend que la négociation est en cours⁸⁶. Masqueray a misé sur un intermédiaire, un certain M. Rougier du Crédit Lyonnais qui s'est engagé auprès de lui dans les conditions suivantes : que l'affaire soit menée secrètement et rapidement. Le Crédit Lyonnais achète et les fonds sont versés à quelques jours d'intervalle. Pour régler le problème avec le ministère, qui n'a pas de domaine, il faudrait que le ministère lui envoie la somme comme frais de mission. Cependant, le 30 septembre 1881 s'offre une nouvelle solution⁸⁷ : le propriétaire d'un endroit magnifique accepte de vendre un terrain central chez les Beni-Yenni. Même si la terre des jésuites n'est plus une priorité, il serait toujours bien de l'avoir comme succursale pour qu'elle serve d'atelier. On sait combien Masqueray accorde une grande importance aux ateliers professionnels qui sont la pierre de touche de son idéal d'enseignement en Kabylie.

L'installation des instituteurs – Leur instruction

Dans cette lettre critique au recteur Belin du 24 mai, le ministre désapprouve une préparation de six mois en langue kabyle mais le recteur tient à cette idée nécessaire selon lui. En revanche, il désapprouve un enseignement de la langue arabe qui est la langue propre aux zaouïas, la langue « des marabouts, du prosélytisme religieux : la langue anti-française ».

Nous savons que le recrutement est déjà lancé par avis officiel de l'Académie mais pour Masqueray c'est une résolution encore trop timide. Le choix de 15 instituteurs est insuffisant, il en nécessiterait 30 si l'on se conformait

86. Lettre de Masqueray à Alfred Rambaud (Alger, 24 sept. 1881).

Il l'informe de ses démarches au sujet des écoles des jésuites : un fondé de pouvoirs du Crédit lyonnais, M. Rougier, a été l'intermédiaire dans l'acquisition des biens jésuites de Ben Aknoun. Il pourrait également se charger d'acheter les écoles de Djemâa-Sahridj et de Benni-Yenni. Il accepte de servir d'intermédiaire aux conditions suivantes : les tractations doivent se faire rapidement, dans le plus grand secret ; le Crédit lyonnais achète à condition que les fonds soient versés immédiatement.

Toutefois une telle affaire ne peut être conclue au nom du ministre, celui-ci n'ayant pas de domaine. S'il achetait par l'intermédiaire du Domaine ou de la commune de Fort-National, les négociations seraient longues et publiques. Comme ce bien n'appartiendrait à personne une fois acquis, la solution serait d'en faire don à la commune.

87. Lettre de Masqueray à Alfred Rambaud datée des Beni-Yenni, 30 septembre 1881.

Il exprime le désir de trouver une solution rapide pour la construction de l'école de Tizi-Rached. Il l'informe des démarches effectuées par Sabatier pour l'achat d'un *mechmel* chez les Benni-Yenni, précisant que ce dernier aimerait se débarrasser des universitaires et construire ses propres écoles.

Le *mechmel* proposé par Sabatier n'étant pas intéressant, il a négocié l'achat d'un autre emplacement, et il propose également d'acquérir la maison des jésuites à un bon prix pour y installer un atelier.

aux premières volontés de l'arrêté ministériel de fonder 15 écoles et non 8 comme le souhaite le gouverneur. C'est un document⁸⁸ du 13 septembre 1881, établi par Masqueray qui traite avec précision de l'«installation provisoire et l'instruction des instituteurs, directeurs d'écoles et adjoints». Document sous forme de rapport qui mesure les problèmes avec les administrateurs. Ces derniers souhaitaient se substituer à l'Université en étant délégués dans la fonction d'inspecteurs primaires et en rédigeant eux-mêmes des manuels, ouvrages de morale, de géographie ou d'histoire. L'éducation apparaît toujours comme un domaine délicat où chacun tente d'imposer son influence. Pour se charger exclusivement de cette tâche, les administrateurs souhaitaient fonder une École normale à Tizi-Ouzou. Masqueray expose à Ferdinand Buisson les désavantages de ce choix. Comment peut-on prétendre former des gens à la langue kabyle dans une ville qui compte une majorité de résidents français? Le professeur choisi : Ahmed Ben Khouas est un homme jeune qui n'est disponible que dans la soirée (de 20 à 22 heures) puisqu'il est déjà employé dans les bureaux de la sous-préfecture. Quant aux logements, ils y sont rares et chers, ce qui implique la nécessité d'une indemnité. Si la salle de cours dans la sous-préfecture est mise à leur

88. Rapport adressé au ministre de l'Instruction publique daté de Fort-National.

En soulignant la nécessité d'installer et de former en Kabylie un personnel enseignant qualifié, il critique la proposition du sous-préfet de Tizi-Ouzou, Boyenval, qui envisage de nommer l'interprète indigène de la sous-préfecture au poste de professeur de kabyle, aidé dans sa tâche par les fonctionnaires, et d'installer l'École normale dans une salle même de la sous-préfecture.

Or, cet interprète, quoique parlant et connaissant le kabyle et le français, n'a pas les qualités pédagogiques requises pour enseigner; de plus, il ne dispose que de deux heures par soir pour diriger la nouvelle école, préparer ses leçons et s'occuper des futurs instituteurs.

Par un projet aussi absurde, les administrateurs de Grande Kabylie veulent contrôler les nouvelles écoles et étendre leur influence sur l'instruction, au détriment de l'université. Il n'est pas bon que les instituteurs soient sous la tutelle de l'administration. Par ailleurs, Tizi-Ouzou est une ville de colons et de fonctionnaires, très éloignée de tous les centres et villages kabyles, les instituteurs ne pourraient pas rendre visite aux écoles et à leurs futurs élèves. Les conditions matérielles y sont défavorables : logements rares et trop chers, frais d'hôtel à rembourser, salle de classe de la sous-préfecture seulement disponible le soir et qui n'est pas aménagée.

Aussi, il serait plus judicieux de les installer à Fort-National, où l'académie ne s'est pas engagée envers l'administrateur et où la sous-préfecture n'interviendrait donc pas. Située au cœur de la Kabylie et entourée de nombreux villages kabyles, Fort-National est une petite ville militaire dont les mœurs austères favoriseraient le travail des instituteurs. Ceux-ci pourraient se déplacer facilement pour établir un contact avec la population et leurs élèves. Le climat, semblable à celui de la France, y est beaucoup plus favorable qu'à Tizi-Ouzou, où les étés étouffants provoquent fièvres et maladies. Les instituteurs y seraient logés dans une construction militaire abandonnée, mais encore en bon état (plan joint), qu'il est possible d'aménager à peu de frais; de plus, des appartements et des chambres meublées sont proposés par des particuliers à des prix abordables. Quant à l'enseignement, il serait assuré par deux indigènes, le khodja de l'administrateur et l'interprète du juge de paix, qui se partageraient deux leçons dans la journée pour un traitement nettement moins élevé que celui de l'interprète de Tizi-Ouzou. Les cours auraient lieu dans l'école primaire de la commune, qui dispose d'une salle aménagée.

L'interprète de la sous-préfecture de Tizi-Ouzou ayant déjà été agréé par le ministre, il serait judicieux de lui demander de s'établir à Fort-National pour se consacrer entièrement à l'École normale, et en cas de refus, le remplacer par les deux professeurs cités.

disposition, il faudra en revanche la meubler. En conclusion, cette installation n'est pas impérieuse en ce lieu et offre des inconvénients. Masqueray préfère de beaucoup une installation à Fort-National.

Ils y ont toute liberté à l'égard de l'administration, mais surtout la situation est bien plus avantageuse pour être confrontés quotidiennement à la langue. De plus, c'est une petite ville militaire qui ne pourra que les inciter au travail. Le seul problème est que les logements civils y sont chers seulement, Émile Masqueray pourrait y remédier s'il logeait les instituteurs dans le quartier militaire, ce qui reviendrait à 400 F par mois au lieu de 600 F dans les logements civils. L'enseignement pourrait être délivré par des khodjas dont le traitement (pour deux) ne dépasserait pas celui du professeur de Tizi-Ouzou. Mais tout cela n'est qu'un souhait, une sorte d'exposé concurrentiel car le professeur de Tizi-Ouzou a déjà été agréé par le ministère. Il joint à ce rapport des renseignements sur le coût de la vie quotidienne à Fort-National ainsi qu'une notice complémentaire concernant le transport de mobilier des instituteurs. Des meubles sont mis à leur disposition mais la charge de l'État serait moindre s'ils avaient leur propre mobilier. Il faut donc inviter les instituteurs à se rendre à Fort-National après avoir envoyé leurs affaires à petite vitesse ; leur accorder une indemnité de 40 F par quintal de mobilier.

Le 20 septembre, Masqueray attend toujours le consentement du général pour le baraquement militaire. Résoudre cette question suppose : se rendre à Alger où il fait une chaleur torride. Le 12 octobre, survient un télégramme qui annonce une difficulté survenue pour loger les familles⁸⁹.

Le travail de Masqueray

Masqueray mène conjointement l'affaire des écoles, qui n'est pas de tout repos, et d'autres projets d'écriture, de publications qu'il soumet à son ami, tel le *Coup d'œil sur l'histoire de l'Afrique septentrionale*, paru dans Congrès d'Alger⁹⁰. Ses préoccupations intellectuelles viennent se « surajouter » à cette enquête scolaire.

Cette mission, c'est un travail de repérage (devis, cartes...), un travail de négociations, donc d'attentes de démarches, de diplomatie, un travail précis qui ne doit laisser aucun détail de côté, tel celui sur le mobilier des instituteurs⁹¹. Or, malgré les réticences, les retards, les heurts avec les administra-

89. Télégramme de Masqueray à Ferdinand Buisson, daté de Fort-National. Il lui demande d'envoyer les instituteurs sans leur famille.

90. *Notices sur Alger et l'Algérie*, Alger, Jourdan, 1881, pp. 203-233.

91. Note de Masqueray (Fort-National, 15 septembre 1881) : *Notice complémentaire du rapport concernant l'installation provisoire des instituteurs de Kabylie à Fort-National*.

Il évalue les meubles offerts par Fort-National aux instituteurs arrivant de France sans mobilier (lits militaires, tables, placards, glaces, chaises) et qui resteront dans les appartements.

teurs, Masqueray ne semble jamais avoir perdu son énergie. Quelques lettres pessimistes sont tout de suite balayées par l'énergie qu'il met à son travail. Dès le début octobre, il part dans le Djurdjura pour retrouver les mêmes soucis avec les administrateurs⁹².

Fort-National, le 10 oct[obre] 1881.

Cher ami,

Je t'écris toujours à bâtons rompus. Je viens de rentrer à Fort-National après une belle course dans le Djurdjura, et j'en repartirai après-demain pour aller chez les Beni Djennâd *visiter la zaouïa de Timizar près de laquelle je compte bien fonder une école*. Le temps vient de tourner à la pluie, et nous avons exactement la même journée que celle où nous nous trouvions, tu te le rappelles, entassés dans cette mauvaise auberge des Touristes avec Foncin et je ne sais plus quelles célébrités. Il fera beau demain, j'espère. Du moins, il me faut bien 24 heures pour mettre mes idées en ordre et expédier au ministère le canevas d'un premier rapport. À ce propos, je regrette bien qu'on n'ait répondu à aucune de mes lettres. Toute cette affaire est extrêmement pressante.

Je ne sache pas qu'un seul de nos instituteurs soit encore en route. J'ignore même s'ils sont nommés. Tu pourras voir dans les cartons de la direction de l'Enseignement primaire que j'ai étudié de près la question de leur installation. J'ai envoyé à ce propos même deux télégrammes, et voilà que je n'ose rien conclure, non seulement parce que je ne suis autorisé à rien, mais encore parce que je ne sais si mes idées sont approuvées.

Quant à la détermination des emplacements définitifs, je vais très vite, malgré une grosse difficulté que j'ai tournée, et dont je te parlerai ; mais j'aurais besoin de savoir si le ministre fera bâtir par les communes mixtes, ou par la voirie départementale, ou par les ponts et chaussées. Je supposerai que le ministre fait bâtir par les communes : mais ce n'est là qu'une simple hypothèse, et je suis encore incertain sur le conseil que je dois donner.

Si les instituteurs apportaient avec eux leur propre mobilier, l'économie réalisée serait considérable, mais il faudrait néanmoins prévoir une installation provisoire, en attendant l'arrivée des meubles.

Il demande au ministre d'envoyer les instituteurs à Fort-National dans les plus brefs délais, de leur accorder une indemnité pour le transport de leur mobilier et pour leur installation.

92. Lettre de Masqueray à Alfred Rambaud datée de Fort-National, 10 octobre 1881 où il se plaint, en autres, de l'absence de coopération du remplaçant de Lapaine, M. Renoux, et déplore que l'œuvre civilisatrice et éducative de la France en Kabylie doive être subordonnée, dit-il, à des esprits aussi médiocres.

Il craint également que sa mission ne soit d'aucune utilité, à cause de l'ignorance et de l'incapacité de ceux à qui en sera confiée l'exécution, et il désire ne plus avoir la moindre relation avec l'Académie d'Alger en ce qui concerne les écoles kabyles.

Cette lettre n'est pas inédite : elle est la reproduction *in extenso* de celle déjà publiée in O. Ould-Braham, « Émile Masqueray en Kabylie... », *op. cit.*, annexe n° 3, pp. 66-70.

Je suis aussi désireux de savoir s'il est un moyen rapide d'acheter aux jésuites en suivant la voie dans laquelle je me suis engagée. Il est vrai que mon intermédiaire ne m'a encore rien écrit, mais il peut m'écrire d'un moment à l'autre en me demandant si je suis en mesure de payer dans les quinze jours ou trois semaines qui suivent. Que faire encore de ce côté ?

J'en ai fini, comme je te l'ai écrit, dans la commune du Fort-National. Je viens d'en finir aussi avec la commune du Djurdjura. C'est un gros morceau, et j'ai été vraiment embarrassé un instant par la vanterie et la duplicité de l'administrateur, le jeune Lapaine, qui, Dieu merci, vient d'être remplacé.

Il faut avoir pénétré comme je le fais tous les détails de cette absurde administration algérienne pour comprendre ce que je ne cesse de répéter discrètement, il est vrai, par respect pour la hiérarchie, que M. Belin, craignant de me laisser faire une situation exceptionnelle, a mieux aimé se laisser duper et laisser duper le ministre avec lui pour trois ou quatre petits pachas de carton cachés derrière un sous-préfet. Je t'en ai assez dit sur la commune mixte de Fort-National. Parlons maintenant de celle du Djurdjura.

Cette commune avait, il y a huit jours encore, pour administrateur, un jeune homme de 28 ans nommé Lapaine, fils d'un ancien préfet, assez bon enfant, mais très infatué de sa personne et de son autorité. Quand je l'avais vu au mois de janvier dernier, je l'avais trouvé fort aimable (nous nous conseillions depuis longtemps) ; mais je ne lui avais pas caché la façon dont j'entendais les choses. Nous étions allés ensemble déterminer une école chez les Illiltén et les Ittouragh, et, comme le gouverneur désirait qu'une école fût fondée dans son centre administratif de Aïn Hamman, je regardais ma tâche comme fort avancée de ce côté, dès le mois de janvier dernier. Or il n'est pas de petites ruses sourdes que mon Lapaine n'ait inventées pour mettre ensuite des bâtons dans les roues. C'est lui surtout qui est allé à Alger tenir avec le recteur de longues conversations, dont on ne m'a d'ailleurs soufflé mot. Il lui persuadait que le mieux était de s'en remettre pieds et poings liés aux administrateurs. D'autre part, une fois revenu chez lui, il recommandait bien aux présidents et aux *djemâa* (assemblées) de ne me rien accorder si je revenais dans leur pays. J'en ai la preuve. J'ignorais cela quand je me suis mis en route, il y a maintenant douze jours, pour le Djurdjura. Cependant je soupçonnais que je rencontrerais de ce côté quelque mauvaise complaisance latente, et je savais aussi qu'il faut, pour que les choses aillent vite, que tout soit conclu avant la fin de ce mois, d'accord avec ces Messieurs. J'étais certain de réussir parce que j'en ai vu bien d'autres.

D'autre part, mon Lapaine avait eu la maladresse d'engager une lutte déclarée avec un de ses présidents, nommé Bou Saad, beaucoup plus malin que lui. Bou Saad était allé se plaindre à Alger, et avait été soutenu par des hommes influents. Lapaine s'était emporté et avait écrit une lettre insolente à son préfet. Dans une course rapide que j'avais appris que Bou Saad était décidément vainqueur, et que le dit Lapaine était transporté dans la province d'Oran à Aïn Temouchent. Toutefois, il devait se trouver encore à Aïn Hammam du Djurdjura pendant mon voyage.

Une parenthèse. Je te demande un peu s'il est sensé de livrer les intérêts de l'État et une œuvre aussi belle que celle de la civilisation de la Kabylie dans les circonstances actuelles à ces fonctionnaires d'ordre inférieur qui ne sont même pas sûr de rester en place.

Je me contentais, étant chez les Benni-Yenni que tu connais (comme de Fort-National), de faire porter au jeune Lapaine, à Aïn Hammam, une lettre dans laquelle je le priais de m'envoyer un cavalier parce que j'allais étudier toute sa commune au point de vue scolaire, en commençant par les Sedka Ouadhia, à l'extrémité, du côté de Drah El Mizân. Le cavalier m'arriva quelques heures après avec une lettre presque officielle. Je n'en demandai pas davantage.

Comme la théorie de Lapaine concernant les *mechmel*-s, était celle de Sabatier, précisément, j'étais bien résolu à n'admettre comme terrain d'école que des biens privés ou, à titre exceptionnel un ou deux *mechmel*-s qui me fussent réellement donnés par les *djemâat*. Si je me contentais, par exemple d'indiquer un *mechmel* chez les Sedka Ouadhia sans pousser plus loin la négociation, il devait arriver que l'administrateur établissant d'abord que ce *mechmel* est, conformément à sa théorie, un bien de village, et non un bien communal, se chargerait de l'acquisition, ferait traîner les choses en longueur, et en fin de compte nous ferait payer cher un mauvais terrain dans l'intérêt de ses administrés. Je ne voulais pas de cela.

J'ai donc mis tout en œuvre d'abord chez ces Sedka Ouadhia pour acquérir, à titre provisoire, un bien privé dans les meilleures conditions possibles. J'ai réussi après une journée de conversations. Le président était justement un ancien cavalier du bureau de Fort-National qui m'avait accompagné dans ma première course en Kabylie, il y a sept ans.

De là, je suis allé chez les Sedka Chennacha. J'y ai acquis, à titre provisoire, un mechmel qui m'a été donné par la djemâa en vertu d'un acte écrit. Cet acte dispensera l'administrateur de toute fatigue.

De là chez les Sedka Ogdal. J'y ai acquis, à titre provisoire, deux hectares de terre magnifique, irrigable, d'un vieux bandit qui était monté en 71 avec ses camarades à l'assaut de Fort-National. Si tu avais vu cet homme à barbiche blanche, taillé comme Hercule, se convertir à nos idées généreuses, et livrée son bien, c'était superbe.

De là, chez les Beni Ouacif. Là, un peu de tirage. Je tombe sur un président riche, froid, fin comme une aiguille, et j'entre sans m'en apercevoir dans le filet tendu par mon Lapaine. Après quelques heures, je m'aperçois que je suis berné. Je trouve un terrain qui appartient à mon homme. Je le déclare superbe. Il n'y en a pas d'autre qui me convienne. Comme il résiste, je l'invite à réunir toute la *djemâa* des Beni Ouacif, me chargeant bien de la décider à me trouver un propriétaire qui consentit à vendre, et lui faisant comprendre que la *djemâa* serait heureuse de tourner mon choix sur son bien à lui, président. Alors, il prend peur, et, pendant la nuit, me trouve un homme possesseur d'un terrain excellent et décidé à vendre. Cet homme allait vendre à je ne sais quel marabout musulman. J'achète à la place du marabout, et, comme le prix est un peu élevé, j'invite le président des Beni Ouacif à combler la différence entre mon prix et le prix demandé, par patriotisme. Il en sera bien pour 700 ou 800 F. Cela lui apprendra à vivre.

De là, chez les Beni Boudrar. Scène analogue, moins la finesse du président. L'ancien de je ne sais plus quel village auprès duquel était un emplacement convenable était assis par terre avec une quinzaine de membres plus ou moins autorisés de la Djemâa, criant : « Je ne vendrai pas. Expropriez, si vous voulez. » Le président, pour faire du zèle, et sans doute, jouant le jeu de Lapaine disait à haute voix : « Toute cette terre est à votre disposition. L'endroit que vous désignerez sera pris par le Beylik. Il n'y a rien à dire. » Pour rien au monde, je n'aurais voulu proposer une expropriation. L'école ne saurait avoir contre elle dès l'origine un parti formé par les amis des gens expropriés. Ce n'est ni un fort ni une caserne. Et puis, que de lenteur ! Il faudrait une fois mon choix fait, nommer des experts. Je voyais reparaître les commissions et l'administrateur. Cependant j'étais un peu agacé, fatigué d'ailleurs par les journées précédentes. Je n'étais pas descendu de mulet. J'avais derrière moi le président et ses domestiques, le géomètre, mon cavalier, M. Scheer, mon domestique, tous montés. Je dis : « Faites bien attention. Vous parlez en ce moment de Beylik comme s'il était loin. Il est ici dans ma personne, sur ce mulet. Il me suffit d'écrire une ligne sur mon carnet pour que toute la terre sur laquelle j'étends la main vous soit enlevée : mais je ne tiens pas le moins du monde à vous faire cadeau d'une école. À droite, à gauche, tout autour de nous, toutes les autres tribus m'ont fait des offres gracieuses que j'ai acceptées. Vous n'aurez pas d'école, voilà tout. » – « Mais nous voulons une école comme les autres. » – « Eh bien, il faut que nous sortions de là. Vous tenez à être expropriés, n'est-ce pas. Lequel aimerez-vous le mieux que je vous prenne, ce terrain-ci près de votre village, ou cet autre qui vous appartient, en contrebas, au milieu de votre confédération ? Ce second terrain ne pouvant être pour vous un terrain à bâtir à moins de valeur évidemment. Choisissez. Puisque vous voulez à toute force recevoir un coup, il me paraît préférable de vous le donner sur les pieds que sur la tête. » – « Nous aimerions mieux donner le terrain d'en bas. » – « Bien. Faites venir tous les propriétaires et ayants droit sur ce terrain d'en bas, et nous allons descendre tous ensemble. » Quand ils furent réunis, je dis : « Un dernier mot. Est-ce que vous ne trouvez pas que votre raisonnement est absurde ? Votre terre vous sera payée après expertise juste à sa valeur, et peut-être en dessous. Puisque vous êtes résolus à la donner pourquoi ne pas profiter de l'occasion que je vous offre d'en tirer un bon prix en traitant à l'amiable avec moi ? Vous êtes commerçants, vous autres Beni Boudrar. Votre conduite fera bien rire tous les marchands de Fort-National à Souk Ahras quand je les rencontrerai. » L'ancien s'approcha de mon mulet et me dit : « Je possède un morceau de ce terrain d'en bas. Je te le vendrais si tu le veux. » Alors les autres : « Eh bien, puisque tu vends, toi, nous vendrons tous. » Tu vois de là la suite : « Nous sommes tous frères, tous amis, nous entrons dans un temps nouveau, etc. » Deux heures après, nous nous serions tous les mains en échangeant des serments. L'ancien me disait : « Excusez-moi d'avoir résisté. » On se disputait l'honneur de m'offrir à dîner. Enfin, un triomphe.

De là chez les Beni Attaf. Là je trouve le fameux Bou Saad, président suspendu pour quatre mois, mais en définitive vainqueur de Lapaine. Il me dit : « Je veux vous donner un terrain très bien situé que j'ai déjà refusé de vendre à vos marabouts » (missionnaires de N.-D. d'Afrique). Pour ne pas m'engager, je refuse le don ; mais je

l'achète et, en outre, un autre morceau d'égale grandeur qui m'est vendu par un particulier.

Je t'épargne les Beni Menguellet et les Beni Bou-Youcef. Quand j'arrive à Aïn Hammam, j'y trouve à la place de Lapaine, comme administrateur, M. Renoux ex-adjoint de Sabatier. Tu te rappelles peut-être. C'est un jeune homme de 28 ans, marié. Il a été de mes élèves au lycée d'Alger. S'il n'était pas tout à fait livré à l'influence de Sabatier, on pourrait peut-être en faire quelque chose. Il ne put s'empêcher de paraître très surpris quand je lui racontais sommairement comment j'avais mené ma campagne. Il m'avait bien dit quinze jours auparavant que, dans le cas où il succéderait à Lapaine, il accepterait toutes nos désignations les yeux fermés, ou, plus exactement, se contenterait de copier ma liste afin qu'il soit bien entendu que les administrateurs et l'université soient parfaitement d'accord ; mais, lui qui connaissait le dessous des cartes, ne s'attendait pas à me voir réussir si lestement.

Quelques instants après l'échange des poignées de main, le jeune Renoux me dit : « Mon cher Maître, j'ai le regret de vous apprendre que M. Lapaine avait gravement exagéré en se faisant fort d'offrir bientôt deux écoles bâties aux frais de la *commune mixte de Djurdjura*. C'est tout au plus si je puis disposer d'une dizaine de mille francs. Je m'empresserai de les affecter à la construction d'une partie d'une de vos écoles ; mais nous ne pouvons pas davantage, et l'assertion de M. Lapaine me paraît inexplicable. » Regarde le rapport du sous-préfet de Tizi-Ouzou, 2^e partie, emplacements d'école. Tu y verras ce que je veux dire.

Toujours la même chose. On se moquait de nous tout simplement. Je vais passer quelques heures avec l'entrepreneur du Génie pour vérifier mes devis. Ensuite j'enverrai l'une après l'autre mes propositions dernières au ministre. Cela durera jusqu'à la fin du mois.

On suivra, je pense, mes indications qui seront très pratiques, et en tout cas très universitaires. Je prierai surtout que l'on accorde une grande attention à la question des ateliers. C'est par-là surtout que l'école s'alimentera.

Alors ma tâche sera terminée et je prierai qu'on ne me parle plus de cette magnifique entreprise. J'aurai peut-être le chagrin de la voir avorter. Je sens bien que forcément elle tombera dans les mains de gens incapables, ou ignorants, ou timides ; mais je n'y puis rien. Je ne redemanderai plus que l'on crée un service spécial pour l'instruction des indigènes. Si le ministre veut me récompenser, il sait comment s'y prendre. Mais je pourrai lui demander au moins la faveur de me dispenser de toute correspondance et communication touchant les écoles kabyles, à partir de la remise de mes rapports qui sera complète et définitive aux derniers jours de ce mois d'octobre. Je souhaite de n'avoir aucune relation en cette matière avec l'Académie d'Alger.

Mille amitiés.

Ton tout dévoué,
E. MASQUERAY.

Il se rend compte que Lapaine a convaincu les *djemâa*-s de ne pas traiter avec lui, la négociation est donc plus longue mais il ne semble jamais découragé. À son retour du Djurdjura⁹³, un nouvel administrateur a été nommé, un certain M. Renoux, mais qui, selon l'habitude des administrateurs, se plaint de ne pas avoir assez d'argent pour financer les écoles. Ce n'est qu'une rengaine pour Masqueray. Tout ce travail « s'achève » dans cette correspondance sur un heureux télégramme⁹⁴ qui dissout le problème de l'achat des terrains : le ministère va être autorisé à acquérir, ce qui signifie une liberté à l'égard des ingérences des administrateurs.

Dans cette correspondance, A. Rambaud joue plus que le rôle de confident, il est le double de sa correspondance, celui qui reçoit ce qui est dit entre les lignes des rapports officiels, ce qui ne peut être entendu, ce qui est en marge⁹⁵. Cette liberté de parole nous permet de découvrir les dessous des décisions, des modifications, de saisir la portée de ce que Masqueray appelle : « les engrenages préparatoires des commissions et sous-commissions ». Car, en effet, comme il se prête à le penser, un particulier aurait bien mieux agi dans cette affaire. Mais ce que Masqueray pressent dans cette lenteur se forme peut-être bien au niveau des mentalités : « je sens bien qu'ils ne se décideront jamais à instruire franchement nos Kabyles », c'est le trajet d'une idée qui doit faire son chemin...

V. FIN DE MISSION

Cette correspondance qui s'étale d'octobre 1881 à décembre 1881 donne un aperçu « des dessous » de la mission de Masqueray en Kabylie concernant la création d'écoles françaises. Elle recoupe cependant sur bien des points les rapports de Masqueray envoyés au ministère. Les lettres les plus intéressantes demeurent donc des lettres personnelles entre Émile Masqueray et Alfred Rambaud, son ami. En voici une parmi tant d'autres :

93. Lettre de Masqueray à Alfred Rambaud datée d'Aïn el-Hammam, 30 octobre.

94. Télégramme du président du Conseil, Jules Ferry, à Masqueray (Paris, 13 octobre 1881). Il lui annonce que le départ des instituteurs a été retardé, parce que ses rapports sur les premières écoles ne sont pas encore arrivés, et il lui demande des propositions d'achat de terrains plus précises, avant de donner par décret au ministre l'autorisation d'acheter.

95. Note d'Alfred Rambaud à Jules Ferry (fin octobre 1881).

Il lui rapporte que le nombre d'écoles nécessaires en Kabylie s'élève à 20, que les emplacements de 10 d'entre elles sont déjà déterminés, et que Masqueray a traité en son nom propre avec les propriétaires des terrains, pour un montant total de 15 100 F. Trois autres terrains seront plus chers et la somme de 121 000 F promise par le ministre sera insuffisante. Il pose la question de la « régularité » de telles promesses de vente.

Cher ami,

Je suis chez les Sedka Ouadhia. J'y ai travaillé hier toute la journée et la moitié de ce jour-ci. Ce groupe est le plus occidental de la commune mixte du Djurdjura. Les habitants en sont très nombreux et assez bien disposés. Je t'écris du village de Aït Abd el Kerim.

Ce ne sont que pitons et ravins. J'ai fini cependant par trouver trois terrains acceptables. J'en ai fait lever deux par le géomètre. Le meilleur comprend 61 ares et le propriétaire l'a payé deux mille francs. J'en offre 2 500 mais il faudra encore probablement payer sept ou huit oliviers qui s'y trouvent. Dans ce diable de pays, si contraire au pays arabe, la propriété est tellement divisée que l'un possède les arbres tandis que l'autre possède la terre.

Il fait encore bien chaud ici. Je suis tourmenté par les mouches. Mon encre est mauvaise, comme tu vois. Mon cavalier avait perdu mon encrier et je me sers de ce que je trouve. J'ai bien essayé de faire de l'encre un peu plus noire avec du peroxyde de manganèse, dont se servent les femmes kabyles pour faire des dessins sur leurs poteries ; mais cela ne m'a pas réussi.

J'ai tenu beaucoup à venir chez les Sedka Ouadhia parce que les « marabouts français » (pères blancs autorisés) y sont établis, et en outre des bonnes sœurs de je ne sais quel ordre. Leurs maisons sont assez voisines et surmontées de cloches. Il est parait-il convenu que les bonnes sœurs agiteraient leur cloche en cas de presse pour appeler les frères. Elles ont une dizaine de petites filles kabyles. Ils ont une vingtaine de petits garçons de mauvaises mœurs, parait-il. Ils n'ont en réalité aucune attache sérieuse, et le peu qu'ils peuvent faire est loin de répondre aux besoins d'une population de près de cinq mille habitants.

Dans une demi-heure je monterai sur mon mulet, et j'irai coucher chez les Beni ben Chennacha. Tu peux voir sur la carte que ceux-là sont en plein Djurdjura. Il faudra bien que je trouve le temps d'envoyer de là un premier rapport au ministre.

Je commence à ne plus recevoir ni lettres ni journaux ; mais écris-moi toujours à Fort-National.

Je te ferai une petite collection de poteries kabyles. J'en trouve ici de très curieuses.

Mille amitiés.

E. MASQUERAY.

Les rapports ne font certes pas état des sentiments de Masqueray, de ses critiques envers les administrateurs ou envers la conduite politique de l'Ins-

truction publique. Il est donc naturellement plus disert avec un ami, à qui il peut confier ses colères, ses incertitudes. La première de ces lettres⁹⁶ à son ami montre la difficulté d'un tel travail qui demande l'appui du ministère, notamment un décret pour acheter les terrains à bâtir. Mais Masqueray est plein de ressources, d'optimisme, il est sûr que les écoles seront prêtes au mois de mai, au moins 4 ou 5 d'entre elles. Les problèmes rencontrés, il les expose aussi au ministère⁹⁷ dans une lettre du 25 octobre 1881. De quelle nature sont-ils ?

Masqueray n'hésite pas à désigner les administrateurs, à les critiquer, il les qualifie de « prétentieux », ceux-ci voulant assurer leur pouvoir dans les communes espéraient que Masqueray ne réussisse pas seul son entreprise. Or, il est d'une grande activité et semble négocier rapidement, peut-être dans le souci de ne pas avoir à demander l'aide de ces dits administrateurs.

96. Lettre datée d'Ilmaten, 20 octobre 1881. Il l'informe que les négociations étant terminées et les renseignements réunis, il est urgent d'obtenir – par décret – l'ordre d'acheter immédiatement les terrains pour les premières écoles, afin que l'administration algérienne ne puisse plus retarder l'établissement de l'instruction publique en Kabylie.

97. Lettre datée d'Illoula, 25 octobre (voir O. Ould-Braham, « Émile Masqueray en Kabylie... », *op. cit.*, annexe n° 4, pp. 70-72). Il informe le ministère de l'achèvement de sa mission et des négociations avec les Kabyles pour l'achat des terrains, ainsi que des difficultés qu'il a rencontrées :

- À Fort-National, l'administrateur posait des conditions inacceptables à son concours, souhaitant que les futures écoles soient sous sa dépendance politique. Mais en Kabylie comme ailleurs en Algérie, l'université est liée à la magistrature, laquelle ne dépend pas des administrateurs.

- Dans le Djurdjura, commune très importante et à la population variée et riche (Sedka Chennacha, Sedka Ogdal, Aït Ouacif, Aït Bou-Drar, Aït Menguellat, Aït Bou Youcef), le maigre budget ne permet pas la construction d'une seule école, malgré le rapport positif du sous-préfet de Tizi-Ouzou.

- Dans la commune mixte d'Azeffoun, chez les Beni Djennad Gharb et les Beni Djennad Cherg, il a déterminé deux emplacements.

- Dans la commune du Haut-Sebaou, à Ilmaten, il a déterminé 5 écoles, dont 3 urgentes : Souama chez les Beni Bou Chaïb ; la zaouïa Sidi Ben Driss ou Agouni n Gassin chez les Illoulen Oumalou ; le Sebt chez les Beni Ghobri.

Il lui annonce des propositions définitives pour l'achat de terrains d'une part et la construction d'écoles d'autre part, en critiquant l'intention du gouverneur de construire 2 écoles dans chacune des 4 communes mixtes, dont 1 dans leur centre administratif. Un tel projet réduirait le nombre des écoles à 5 au lieu des 15 envisagées par le ministère et ne correspond pas aux véritables besoins de la Kabylie en matière de scolarisation. Malheureusement, les ressources disponibles ne permettent pas de construire 15 écoles la première année, ni même 8, à moins d'envisager des « demi-écoles » dans un premier temps. Malgré cela, les emplacements choisis, très bon marché, peuvent être acquis immédiatement, même si la construction des écoles est différée : ce sera du moins une base solide à la scolarisation de la Kabylie. Il faut accepter tous ces terrains, dans la mesure où il serait difficile de rompre les négociations engagées.

Dans une note jointe, il stipule que l'emplacement et la construction des écoles doivent être considérés indépendamment l'un de l'autre. Les terrains choisis sont :

Djemaat Sahridj et Benni-Yenni pour 2 écoles dans la commune de Fort-National ; Sedka Ogdal, Beni Bou-Drar pour 4 écoles, Beni Attaf et Sedka Ouadhia pour 2 écoles dans la commune du Djurdjura ; Beni Djennad Gharb (commune d'Azeffoun) et Illoulen Oumalou (Haut-Sebaou) pour 8 écoles.

Différentes conceptions se heurtent et Masqueray défend la sienne avec vigueur. Il cite un exemple : le projet était de créer quinze écoles en Kabylie. Ce projet a failli être contrecarré par le Gouverneur général qui voulait installer deux écoles dans chaque commune dont une dans un centre administratif. Or, ces centres administratifs sont souvent des centres de colonisation où il y a donc peu d'indigènes. De plus, cela réduit considérablement le nombre des écoles. En bref, ce n'est pas acceptable. Ce qui semble le plus difficile dans cette entreprise, ce n'est pas tant la préparation avec les Kabyles mais les conceptions de chacun, les intérêts politiques, de pouvoir, que chacun met en avant. Or, Masqueray a suffisamment insisté sur sa volonté d'écarter toute influence au sein de ces écoles. Il semble donc au maximum vouloir se débrouiller seul et se référer aux règles et conditions du ministère. Il est clair qu'il évoque une sorte de concurrence avec les administrateurs⁹⁸. Il fallait leur montrer que le travail pour établir des marchés provisoires était non seulement possible mais donnait de très bons résultats. Si Masqueray n'avait pas réussi les conciliations, les négociations des terrains, les administrateurs auraient eux-mêmes posé leurs conditions. Or, Masqueray les juge incapables, c'est bien ce qu'il confie à son ami, car la seule solution qu'ils proposent pour les terrains est l'expropriation.

Le problème le plus patent soulevé par Masqueray est de ne pas avoir distingué l'achat des terrains de la construction des écoles. Il aurait fallu prévoir l'achat sans se fixer de somme définitive puis considérer la construction. Cette requête n'accédera jamais. Il est donc furieux d'entendre des objections telles que : « Le ministère a affecté des fonds à la construction mais pas à l'achat des terrains d'école. » On peut en effet s'interroger sur ce manque d'organisation et de logique. Seulement, que l'on se reporte à sa lettre du 14 novembre 1881 à Alfred Rambaud⁹⁹, pour comprendre qu'il s'agit des questions politiques et surtout d'argent, qu'il résume ainsi : « Ils sont obérés, réduits à la mendicité, ils ne peuvent pas mettre leur budget en équilibre, et auraient-ils de l'argent, ils le dépenseraient d'abord et toujours pour eux, jamais pour les indigènes. » Et lorsque Masqueray énonce que 15 écoles seront insuffisantes (comme il l'a

98. Lettre à Alfred Rambaud datée d'Aïn Hammam, le 30 octobre 1881.

Les propositions d'achat s'élèvent déjà à 17 terrains et les marchés passés sont un succès complet pour l'Instruction publique ; en cas d'échec, les administrateurs n'auraient pas manqué de poser leurs conditions sur la construction, la nature de l'enseignement, l'inspection académique... Ces derniers sont d'ailleurs incapables de mener à terme une négociation et n'ont envisagé comme solution que l'expropriation. Il faut donc acquérir rapidement les *mechmel-s* dans les communes de Fort-National et du Djurdjura, mieux administrées, et les biens des administrateurs-maires dans celles d'Azeffoun et du Haut Sebaou.

99. Lettre datée d'Alger, 14 novembre 1881.

Il le remercie pour son aide et pour le décret sur le droit d'achat des terrains. Il maintient sa position sur la nécessité d'acheter d'abord tous les terrains, sans limite. Il espère que les 8 écoles modèles seront suivies d'autres et veut substituer sur leur liste l'emplacement de Tamazirt n Tleta (Fort-National) à celui de Amadagh (Agouni g Ilerân), où l'école est plus urgente. Il demande la ratification de ses quatre derniers marchés provisoires, pour 8 288 F et souhaite que le recteur adresse à Paris ses plans et devis au fur et à mesure qu'il les établira.

mentionné dans ses rapports), on pourra lui apporter la même réponse. Veut-on donner de l'argent pour des écoles en Kabylie ?

À ces problèmes politiques s'ajoutent des rivalités personnelles dont une qu'il laisse éclater dans sa lettre du 9 novembre à Alfred Rambaud ¹⁰⁰ : il cite Boyenval, sous-préfet de Tizi-Ouzou, qui aurait eu intérêt à ce que les rapports de Masqueray ne parviennent pas au ministère. Il avait lui-même des projets d'écoles. Mais Masqueray avait heureusement prévu un double de ses rapports. Ces hommes, administrateurs, sous-préfets, il les décrit ainsi : « Tous ces braves gens étaient des autonomistes qui se serraient autour du gouverneur et se taillaient chacun leur petite principauté dans l'obscurité des affaires algériennes ».

La rigueur de Masqueray est pourtant quotidienne. Il transmet régulièrement au ministère ses propositions d'acquisition de terrains dans les différentes communes mixtes, dans l'attente d'une approbation et surtout du décret qui permettra de ratifier ces achats. Celui-ci arrive, ainsi que l'approbation vers la fin novembre ¹⁰¹. On le remercie pour son zèle, sa compétence. Il a en effet transmis ses propositions détaillées en y joignant une traduction de l'acte de vente provisoire. Il a de même communiqué un tableau du coût de ces terrains en Kabylie qui s'élève à 25 388 francs. Mais les problèmes d'argent ne peuvent jamais être résolus, car ils ne sont jamais suffisamment prévus, c'est le sentiment que laissent ces différentes lettres. Ainsi, Masqueray s'est adjoint un géomètre (M. Padovani) et un photographe (M. Geiser) pour son travail, deux hommes dont il loue les qualités.

100. Lettre datée d'Alger. Il l'avertit de son retour à l'École des Lettres, le 7 novembre, et des difficultés qu'il a eues avec le recteur Belin au sujet de l'absence de deux professeurs, le jour de leur arrivée à Alger, et de leur manque de respect à son égard.

Il affirme son désir de voir s'implanter en Kabylie des écoles publiques indépendantes « contre vents et marée », et précise l'opposition des administrateurs et des sous-préfets ambitieux, soutenus par le recteur, qui veulent imposer leur politique en matière d'instruction publique. Il rappelle à ce propos un rapport du sous-préfet de Tizi-Ouzou, Boyenval, sur les écoles en Kabylie, et en souligne la pauvreté et la bizarrerie ; alors qu'à la même époque ses propres rapports n'étaient pas transmis à Paris par ce fonctionnaire. Il dévoile une autre intrigue : après le départ en France de Boyenval, Belin a continué à correspondre avec lui et, sans tenir compte de la mission de Masqueray, lui a demandé un rapport sur un projet d'école, que Scheer a trouvé inintéressant et limité.

Il attend un devis détaillé sur la construction des premières écoles (celles de Tizi Rached, de Souama et de Djemâa Sahridj) qui pourrait débiter en décembre, par « adjudication restreinte ».

Il prépare une publication complète sur sa mission, avec les cartes, plans et photographies et lui demande d'en remettre une partie au ministre, pour qu'il y appose son nom, à la gloire de l'œuvre française en Kabylie.

101. Lettre du ministre de l'Instruction publique à Masqueray, datée du 9 novembre 1881. Exprimant son approbation de la création immédiate de 8 écoles en Kabylie, il lui demande de limiter sa mission en fonction de ce nombre, en le remerciant encore de son zèle et son activité. Il lui enjoint néanmoins de continuer à collaborer avec le recteur qui conclura les marchés et dont le nom devra apparaître sur les actes définitifs.

Une autre inquiétude concerne le personnel que l'on va recruter. Il voudrait de véritables écoles en Kabylie et non des zaouïas musulmanes¹⁰². Cela signifie des ateliers perfectionnés, un recrutement et une École normale, pour former des maîtres, en Kabylie même. Il recommande d'ailleurs le géomètre Padovani pour surveiller l'enseignement professionnel en Kabylie.

L'affaire la plus paradoxale que l'on voit dans ces lettres est celle qui concerne les critiques faites à l'égard du travail de Masqueray. En effet, alors que ce dernier a en charge un travail colossal, on lui reproche sa conduite de l'École des Lettres d'Alger, qui révèle un manque d'assiduité, de continuité. C'est l'objet de la note du ministère au recteur¹⁰³ le 9 novembre 1881.

Émile Masqueray répond dans une lettre assez vive¹⁰⁴ le 15 novembre d'Alger. Il s'y défend tout en montrant la qualité des différents professeurs de l'École. Que ce soit Jules-Émile Alaux (philosophie), Jules Lemaître (littérature française), Ferdinand Antoine (littératures anciennes), M. Morel-Fatio (littératures étrangères), Octave Houdas (langue arabe), Edmond Cat (géographie), M. Amiaud, M. El Hachemi ben Si Lounis (kabyle), Belkassem Ben Sedira (arabe vulgaire), tous ont effectué des travaux importants et donné des enseignements de qualité. Masqueray se trouve injustement blâmé d'autant plus qu'il a consacré son temps de vacances pour établir le projet des écoles en

102. Lettre à Alfred Rambaud datée d'Aïn Hammam, 30 octobre 1881. Il est nécessaire, dans un second temps, de s'occuper du personnel et de l'élaboration d'un enseignement professionnel innovateur et non simplement de remplacer les petites zaouïa musulmanes par des «zaouïa» françaises, où l'on enseignerait le français à la place de l'arabe. Pour que les jeunes Kabyles sortent de l'école dotés d'une éducation morale et capables de gagner leur vie, il faut créer dans chaque école des ateliers encadrés non seulement par l'instituteur et son adjoint mais aussi par des ouvriers français.

Il déplore l'opposition du recteur pour lequel les subventions concernent les constructions et non l'achat des terrains et qui semble indifférent au nombre d'instituteurs indispensables : pourtant nombreuses sont les demandes de postes d'instituteurs en Kabylie.

Il demande une indemnité supplémentaire, pour le remboursement des frais d'entretien du photographe et du géomètre (Padovani) qu'il recommande au ministre.

103. Le ministère lui demande de rappeler à Masqueray ses obligations et ses devoirs de directeur de l'École des Lettres d'Alger, dont les cours n'ont pas commencé comme prévu, en raison de son absence, et que ladite École doit être dirigée avec efficacité et fermeté.

104. Lettre de Masqueray au ministère de l'Instruction publique (au directeur de l'Enseignement primaire) datée d'Alger, 15 novembre 1881.

Il lui adresse copie de la lettre du recteur et lui demande des explications, protestant énergiquement contre les accusations portées contre lui et défendant ses professeurs (qualité de leur enseignement, valeur de leurs publications, assiduité...). Il précise ses propres travaux : cours, études sur l'Ouâd Mezâb, rédaction de notices archéologiques, volume sur les Apologètes grecs de sa thèse française, mission en Kabylie consacrée par le décret et l'arrêté du 9 novembre. Il se plaint d'être si mal récompensé de toutes ses peines et s'élève contre les critiques du recteur : il n'a pas manqué à sa parole car il était de retour la veille de son cours et n'aurait pas pu empêcher l'absence des deux professeurs en question ; en outre, il a rempli sa mission de création des écoles de Kabylie durant le temps de ses vacances.

Copie de la lettre du recteur à Masqueray [Alger, 15 novembre 1881] : Il l'informe de sa lettre à l'administration centrale, et lui transmet le désir du ministre de sa pleine contribution à « une direction assidue, ferme et conciliante » de l'École des Lettres qui relève de son autorité.

Kabylie. Le paradoxe est que d'un côté il met sa rigueur, son zèle, son sérieux à préparer la fondation des écoles et que de l'autre, on lui reproche d'être léger avec son travail à l'École des Lettres d'Alger. Ce reproche est peut-être motivé par le fait que l'on voudrait qu'il abandonne sa mission pour revenir à l'École même. Ce serait en effet un moyen, par ce léger blâme, de le détourner du projet des écoles kabyles. Tel pourrait être le sens de la lettre du ministère du mois de novembre. Cette lettre approuve en tout point le travail mené par Masqueray mais stipule qu'il doit maintenant se limiter à ses enseignements (et mieux prendre en main la direction de l'École des Lettres) et laisser la suite des opérations à la charge du ministère. Veut-on écarter Masqueray ? N'est-il pas trop exigeant pour les politiques, c'est-à-dire qu'il voit trop loin, qu'il veut toujours plus ?

La dernière lettre, une note de l'inspecteur général Zévort à F. Buisson¹⁰⁵, nous laisse très perplexe sur le travail effectué par Masqueray ou plutôt laisse des interrogations quant à la reconnaissance du travail effectué par cet universitaire. Cette note est ni plus ni moins une critique très précise de son travail, ou de la « partie manquante » du travail qu'il n'a pas fait pour les écoles kabyles. On lui reproche de ne pas avoir suffisamment préparé la création des écoles :

1° Répartition de la population : il semble pourtant que cela a été le souci premier de Masqueray (c'est à croire que les hauts fonctionnaires ne lisent pas la totalité des pièces du dossier : manque de temps ?). Il ne choisissait un emplacement que par rapport à la densité de la population.

2° Déterminer les écoles déjà existantes : il ne l'a certes fait qu'en partie, mais comme il considère que ces écoles sont une création, il ne tient pas à les comparer à quelques autres écoles existantes. Ce qui répond à la troisième critique : Masqueray a écarté toute idée de transformer une école existante puisqu'il faut repenser l'école et ses bâtiments.

Quant aux comparaisons pour les chances de réussite, en quoi peuvent-elles être une donnée importante avant même l'ouverture des écoles ? En quoi Masqueray pouvait-il le faire ? Cette note semble exagérée ; elle ne remet pas fondamentalement en cause le travail effectué par Masqueray mais propose un travail complémentaire ou une étude prospective qui suit l'ouverture d'une école.

L'investissement de Masqueray a été considérable et surtout le travail délicat à gérer. On semble lui demander bien plus que ce que quelqu'un peut faire en un court laps de temps¹⁰⁶. Les problèmes d'entente, de caractères, de

105. Décembre 1881.

106. Masqueray au ministère de l'Instruction publique (Alger, 7 novembre 1881).

Proposition d'acquisition d'un terrain pour l'école des Beni Bou Chaïb du Haut-Sebaou, groupe agricole et commerçant important (villages de Aït Zellal, Bel Ghezli, Souama, Igoufay, Iguer Guedmimen avec 4 000 habitants), voisin des Beni Khelili (3 000 ha). Ce terrain d'un

luttons personnelles demeurent finalement les principales entraves à un bon règlement de la question¹⁰⁷. Si on reproche à Masqueray de se « faire valoir », c'est peut-être qu'on le trouve trop indépendant, trop personnel dans ses démarches, mais n'est-ce pas ainsi qu'il obtient les plus efficaces résultats ? Masqueray est assurément trop idéaliste dans sa vision des écoles françaises en Kabylie.

VI. QUELQUES TEMPS PLUS TARD...

Apparemment Masqueray a perdu des plumes dans cette affaire des écoles françaises en Kabylie. Les différentes administrations avec leurs rouages n'ont été guère tendres à l'endroit de l'enquêteur. En dépit de cela, l'expérience a été enrichissante : quels souvenirs y retenir ?

Quelques témoignages personnels

Vers la fin de sa vie, Masqueray n'avait jamais évoqué¹⁰⁸ aussi explicitement comment il agissait dans les assemblées kabyles pour convaincre la population de vendre ses terrains et d'adhérer au projet des écoles. Dans cet article, il

hectare, dit *Tala Maaïcha*, est une terre labourable près de deux sources publiques et d'un chemin vers Souama. Tous les propriétaires, sauf un qui ne possède qu'un neuvième du terrain, ont accepté de vendre et la promesse de vente a été conclue le 2 novembre 1881 : 2 425 F pour le terrain, 1 888 F pour le terrain amputé du neuvième.

Masqueray au ministère de l'Instruction publique (commune mixte du Djurdjura, sans date). Proposition d'acquisition d'un terrain de construction pour les Beni Ouacif et les Beni Bou Akkache (Djurdjura), deux tribus laborieuses et commerçantes formant un groupe très dense (8 650 habitants) qui aurait besoin de 2 écoles. Beaucoup émigrent en pays arabe et y amassent des sommes importantes pour acquérir des terres chez eux. D'où le prix des terrains très élevés. Ce terrain d'un hectare, dit *Tafasert* ; situé près du village de Zaknoun des Beni Bou Akkache et comprenant un verger à proximité d'une rivière, a été difficile à acquérir en raison de son prix élevé : 4 000 F. Certaines grandes familles seraient disposées à offrir à l'État 1 500 F sur ce prix.

107. Outre la critique des propositions d'emplacements de Masqueray et l'absence supposée de travail préparatoire (à savoir : répartition de la population ; moyens d'instruction actuels ; possibilité de transformer les écoles actuelles en écoles mixtes ou françaises ; évaluation des chances de réussite au vu de la population, de ses richesses, de ses mœurs et de son état d'esprit vis-à-vis de la France...), il souhaite qu'une enquête plus approfondie soit notamment effectuée par Eugène Scheer, qu'il considère comme compétent et sensé.

Il demande également que le recteur contrôle Masqueray, dont les rapports trop personnels sont dus à une ambition exagérée et un désir de se faire valoir ; et peuvent entraîner des conflits et des oppositions.

108. E. Masqueray, « Un pionnier algérien : Eugène Scheer », *Journal des Débats*, mardi soir 30 mai 1893.

retranscrit le discours même¹⁰⁹ qu'il tenait pour conquérir la *djemâa* (assemblée de village). De même nous apprécions à travers son récit la valeur qu'il accorde à ces démarches. Elles semblent être la mise en œuvre d'une véritable conversion des habitants (ce qui justifie ou éclaire l'idée morale d'un progrès des mentalités).

Tel est le cas dans son récit au village des Sedka, où l'hôte, impressionnant et bourru, se métamorphose sous l'effet de la discussion en homme illuminé et confiant qui donne l'accord pour vendre son terrain. Dans cette perspective, cela permettrait de donner un sens premier et véritable aux « missions » de Masqueray.

Car lorsqu'il s'agit de convaincre la population, Émile Masqueray et Eugène Scheer font bien figure de missionnaires convertissant la population à une « nouvelle religion » : l'enseignement laïc. On pourra développer cette idée en la rapprochant de l'idéal de Masqueray, idéal et foi en un progrès et en l'éducation du peuple. Idéal qui ne se comprend également dans cet article qu'à la mesure de l'action politique menée jusqu'ici en Algérie.

Aux maux causés par la guerre, il faut répondre par une action digne et noble qui y substituera un bien (« La victoire n'est légitime que quand elle profite au vaincu. »). Mais là où Masqueray se laisse emporter par cet idéal, c'est lorsqu'il ne voit pas que, même tel qu'il le préconise, cet idéal est de la nature à affirmer une domination politique. Or cette clairvoyance était bien plus nette dans ses rapports ; ici, elle semble curieusement gommée par la conscience, par le remords...

Le mois de juillet 1882, convalescent, affaibli par une longue et pénible maladie, Masqueray distille ses conseils à son ami A. Rambaud¹¹⁰ qui semble vouloir acquérir une exploitation en Algérie, un bois peut-être. Masqueray lui conseille la culture de la vigne et des plantes textiles qui deviennent en Algérie le fleuron de tous ceux qui ont de l'argent disponible. Quant au lieu, il lui recommande la petite Kabylie de Bougie où il aura pour voisin Paul Bert, grand propriétaire dans l'ancienne *Tupusuctu* (Tiklat). Le sujet qui ouvre cette lettre est symptomatique des préoccupations de Masqueray à l'époque.

Il se détourne de toute considération de l'établissement des écoles kabyles et

109. « Messieurs, nous avons le désir de causer avec vous, au nom du gouvernement, d'une chose qui sera meilleure encore pour vous que pour nous-mêmes, s'il plaît à Dieu ; mais nous voulons que vous sachiez bien d'abord que vous êtes libres de nous répondre par un refus ; car la contrainte est haïssable. Vous nous recevez en amis ; nous partirons en amis. Nous venons de chez vos voisins qui nous ont accordé tout ce que nous leur demandions ; mais avant-hier nous n'avons rien obtenu des villages de l'autre côté de la vallée. Dieu saura distinguer entre ceux-ci et ceux-là au jour du jugement ; car il s'agissait du salut de leurs enfants. Ecoutez-nous maintenant sans nous interrompre, en observant le bon ordre et le silence qui sont l'honneur des djemâat kabyles. » (*Ibid.*)

110. Lettre à Alfred Rambaud datée d'Alger, le 14 juillet 1882. (Voir O. Ould-Braham, « Lettres inédites... », *op. cit.*, pp. 170-172, lettre n° 6.)

semble accorder plus de crédit au traitement des petites affaires personnelles. C'est du moins ce qu'il cherche à donner comme impression. Car la question des écoles semble lui tenir toujours à cœur.

Ainsi, il s'informe à distance du déroulement des projets. Il sait que l'adjudication de quatre écoles a été faite à la préfecture et que la construction sera dirigée par un architecte du département, M. Guiauchain, et surveillé par un autre, M. Savary, jugé tel « un intrigant de la plus belle eau ». Tout ce qu'il sait d'ailleurs le dépote : les écoles sont être bien plus chères que prévues. Les administrateurs s'approprient ouvertement le projet, Sabatier parle de « ses écoles », ce qui suffit à exaspérer Masqueray qui semble avoir renoncé à toute lutte, à tout engagement envers le projet. Mais il se prête cependant à réexaminer son propre rôle passé et ses erreurs. Son investissement a été trop honnête, trop enflammé peut-être, et aveugle aux intrigues de toutes sortes. Tous n'ont en vue que la commodité de leurs intérêts personnels. Le recteur Belin en est bien, pense-t-il, le premier instigateur, bien qu'il est prévu qu'il soit remplacé par Boissière. Rien ne changera vraiment avec Boissière qui ne pourra agir de manière autonome : « il a fait la cour à tout le monde ici ». Par dépit, découragement, ou sagesse cynique, Masqueray dit ne devoir plus désormais s'occuper que de ses « petites affaires », c'est-à-dire songer à être recteur dans deux ou trois ans, après s'être présenté à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Il espère simplement ne pas être subordonné aux décisions de Boissière et de se garder de jouer le jeu de cet homme, c'est-à-dire de servir par ses actions la promotion du haut fonctionnaire. Masqueray qui, depuis quelques temps, est bel et bien retourné à ses chères études, souhaite en effet pouvoir créer à côté d'une revue¹¹¹, un bulletin¹¹² en toute indépendance. Il poursuit sa verve critique à l'encontre de Belin en se confiant de nouveau à Rambaud¹¹³ : Belin l'instigateur a réussi à faire monter le prix d'une école à 5 500 F. Masqueray parlait dans ses rapports de 2 600 F pour le prix initial par établissement... Eugène Scheer a été malheureusement remplacé mais récompensé en étant nommé inspecteur de seconde classe.

Deux nouvelles figures percent dans ces lettres : Thomson et Treille¹¹⁴. Deux personnes qui font leur plan sans se soucier de l'Instruction publique et ce, avec

111. *Revue de l'École d'Alger*, section des lettres-section orientale. Seul le premier numéro a paru en juillet 1880. Au sommaire, les signatures des enseignants de l'École des Lettres : J. de Crozals, F. Antoine, J. Lemaître, Alaux et R. Basset.

112. Il s'agit du *Bulletin de Correspondance africaine* dont le premier fascicule parut à la fin de l'année 1882.

113. Lettre datée d'Alger, 6 octobre 1882. (Voir O. Ould-Braham, « Lettres inédites... », *op. cit.*, pp. 172-173, lettre n° 8.)

114. Sur Gaston Thomson, voir n. 78. Quant à Alcide Treille, il s'agit du député de Constantine de 1881 à 1889 puis sénateur de la même circonscription de 1897 à 1906. Né le 8 décembre 1844 à Poitiers (Vienne) et mort le 14 janvier 1922 à Alger. Il a siégé sur les bancs de l'Union républicaine dans le même groupe que Thomson et a défendu, comme lui, la politique dite « opportuniste ».

l'aval de Broissière qui laissera sûrement les administrateurs choisir leurs terrains et bâtir les écoles pour ensuite s'entendre avec eux pour l'enseignement. Masqueray entrevoit une issue « pis que les jésuites du Paraguay ». Thomson va cependant interpellier le ministère, quel est le sens de cette volte-face¹¹⁵ ? Toutes ces personnes de l'administration, du point de vue de Masqueray, tentent de récupérer l'initiative de l'enseignement et de l'instruction alors qu'ils ont toujours témoigné dans leur conduite d'une volonté de dominer et d'exploiter les indigènes¹¹⁶. Masqueray est dépité : derrière Thomson se profile le gouverneur de l'Algérie, les députés locaux qui tentent de récupérer le mérite du projet. Ils ont compris que toute œuvre colonisatrice ne pouvait se départir, quelle que soit sa forme, d'une instruction des indigènes et essayent donc de prendre en main le commandement. C'est à Masqueray que l'on a volé une victoire en volant celle de l'Instruction publique ! L'ironie et le cynisme de Masqueray se sont dorénavant substitués à sa fougue et à son engagement initial, à ses idéaux d'un plan d'ensemble de l'enseignement en Algérie.

Ce n'est plus en effet qu'un « souvenir », ce grand projet pour lequel il s'était abandonné¹¹⁷. Quatre écoles ont pourtant été bâties en Kabylie en novembre

115. C'est ce que Masqueray développe dans sa lettre du 30 novembre 1882 adressée à Rambaud (cf. O. Ould-Braham, *ibid.*, p. 174, lettre n° 10).

116. L'opposition à l'enseignement aux autochtones algériens de la part des Européens (*Des enseignants d'Algérie se souviennent*, pp. 21-23).

Il existait trois types d'opposition : économique, sociologique et « raciste ».

L'opposition économique venait de « l'esprit colon ». Eugène Étienne, le ministre des colonies, affirma en 1887 : « Le seul critérium à appliquer à toute entreprise coloniale, c'est son degré d'utilité, c'est la somme des avantages et des profits devant découler pour la métropole » (Xavier Yacono, *Histoire de la colonisation française*, 1969, Paris, PUF). Les fonds alloués à l'école étaient donc considérés comme inutiles. De 1899 à 1908, la tension monta. On opposait au plan Jeanmaire la « subvention aux communes algériennes pour constructions d'écoles » qui obligeait les communes à participer à 40 % aux frais de construction, ce que les colons refusaient systématiquement. En 1908, le Congrès des Colons d'Algérie demanda la suppression de l'enseignement aux autochtones, qui eux-mêmes d'ailleurs n'en étaient pas satisfaits.

L'opposition sociologique se basait sur l'argument exprimé par R. Maunier : « Le civilisé apporte au colonisé l'idée d'autonomie et de patrie qui se retourne tôt ou tard contre lui. » On avait peur que les Algériens éduqués d'après les valeurs de liberté et de droit des peuples à disposer d'eux-mêmes issues de la révolution française réclament leur indépendance.

L'opposition raciste, enfin, n'avait qu'un préjugé et un argument simplistes : que les « Arabes » étant inférieurs aux Européens, ils étaient incapables d'être éduqués.

117. Lettre à Alfred Rambaud datée d'Alger, du 21 novembre 1883. Il rapporte cette curieuse conversation qu'il vient d'avoir avec le géomètre Padovani et l'administrateur du Djurdjura, Renoux. Padovani : « Quatre de nos écoles sont maintenant bâties et livrées à l'Instruction publique (...) ». Réponse de Masqueray : « Bien, mais nous avons encore huit autres emplacements que j'ai fait acheter et qui deviennent inutiles parce que votre architecte Guiauchain, de concert avec M. Belin a élevé la note autant et même plus que possible. Combien coûte chacune ? » – « Soixante mille » – « Vous pourriez faire aussi bien pour trente mille. Alors, la partie était gagnée, et c'est vous qui nous l'avez fait perdre. Car maintenant nous sommes en face de ce fameux système général d'enseignement des indigènes absolument impraticable, qui repose sur l'impôt de mer improductif et sur la Caisse des écoles vide. En principe, nous devons cela à notre architecte et à M. Belin, sans compter Thomson et P. Bert, et sans nommer M. Buisson. En

1883 : Beni-Yenni (Taourirt-Mimoun¹¹⁸), Djemâa-Sahridj, Tizi-Rached et Mira chez les Beni-Djennad. Seulement que faire des terrains restant, déjà acquis, devenus inutiles à cause du prix de revient exorbitant de chaque établissement ? Ces quatre écoles resteront pourtant les écoles de Masqueray : « nous avons marqué notre passage », la seule victoire, incomplète, témoignant des efforts de Masqueray. Le plan d'ensemble de l'enseignement est dorénavant perdu, perdu pour l'Instruction publique. N'aurait-il pas fallu s'en tenir dans un premier temps à ces écoles en Kabylie, sorte de viviers des essais de l'instruction indigène, et, à partir de cet exemple, entreprendre un plan d'ensemble à l'aune de cette région témoin. Cynique, désabusé et marqué profondément par cette expérience, Masqueray ne songe même plus à être recteur, il ne sort pas indemne de cette histoire. Il a été pris dans les intrigues, ballotté par les administrateurs et n'a peut-être pas suffisamment su imposer sa propre voie. mais bénéficiait-il d'un appui suffisant¹¹⁹ ?

Peut-être n'était-il pas capable d'orchestrer et d'harmoniser les pouvoirs, peut-être ne peut-il faire en sorte que chacun travaille de concert, car il a lui-même un sens aigu de l'indépendance et un caractère individualiste qui l'empêchait de résorber les problèmes en construisant une unité de vue.

débutant sagement, nous avons pu gagner la confiance même de la Chambre, et attacher notre instruction des indigènes au projet des cinquante millions, qui ne s'en serait pas mal trouvé. » – À ce moment, Renoux interrompt, et me dit : « Vous aviez raison : il fallait commencer par une circonscription restreinte, la Kabylie, et faire bien dans ce cercle. Maintenant, la partie est perdue. »

118. Augustin Ibazizen dans *Le pont de Bereq'Mouch ou le bond de mille ans*, Paris, Table Ronde, 1979, chap. 3, évoque le souvenir de son grand-père paternel, El Hocine, plus couramment appelé Da Elhadj, né vers 1840 à Aït-Larba (Beni-Yenni) et la naissance de l'une des premières écoles « ministérielles » (certains détails divergent avec des faits réels ; il s'agit d'une transmission de souvenirs de famille) :

Le commandant du « bureau arabe » de Fort-National devait rencontrer les différents chefs de village afin de leur proposer l'implantation d'une école française. Il se rendit à Aït-Larba, et expliqua aux notables les avantages de la scolarisation, en insistant sur les débouchés professionnels. Il y avait néanmoins deux conditions : la nécessité d'avoir un terrain proche du village, ainsi que la présence obligatoire d'au moins sept élèves. Les auditeurs restaient muets, hésitant à accepter ou refuser, lorsque Da Elhadj, un paysan, prit la parole. À condition qu'on n'attente ni à leur identité kabyle ni à leur foi, il offrait un terrain pour l'école, et s'engageait à y envoyer trois fils. La surprise passée, beaucoup adoptèrent la même conduite. Bien qu'il n'ait eu aucune instruction, cet homme avait compris toute la signification de l'enseignement, et grâce au sacrifice de sa terre, de nombreux jeunes kabyles purent aller à l'école, et devinrent eux-mêmes ensuite instituteurs.

119. Dans l'importante partie traitée par Henri Saurier, « Esquisse de l'évolution de l'enseignement primaire en Algérie de 1830 à 1962 » in *1830-1962, des enseignants d'Algérie se souviennent de ce qu'y fut l'enseignement primaire*, pp. 11-127, on a l'impression que, concernant la mission de Masqueray, les choses s'étaient passées le plus sereinement du monde, ce que les faits, ici, démentent amplement.

Le rapport Foncin sur la mission Masqueray

Le rapport confidentiel de l'inspecteur général Foncin au ministre¹²⁰, nous permet d'apprécier peut-être directement le déroulement des opérations de la mise en place des écoles kabyles. L'inspecteur examine quel fut le rôle de Masqueray dans cette affaire. Il s'est aliéné dès le départ le bon vouloir de l'administration civile et de l'Académie, ce qui a eu pour conséquences d'enrayer le début des projets, de fomenter toutes sortes d'intrigues, d'être obligé de revoir, de remanier, d'empêcher en bref que se dresse un seul projet clair et définitif. Ces erreurs sont dues à un indéniable manque d'unité d'action qui a compromis dès le départ l'entreprise et voire l'a corrompue. On ne peut certes juger ce passé, poursuit le rapporteur, mais il va nous éclairer pour comprendre les erreurs et les déséquilibres de la situation présente. Le succès actuel, selon Foncin, revient à deux hommes : l'un inspecteur d'académie, M. Frin, qui, déjà en 1878, avait proposé au recteur de l'époque, de Salve, un plan d'ensemble de création d'écoles indigènes dans la Kabylie de Bougie. Cette enquête était exemplaire. L'inspecteur avait réussi à conduire ce projet en se conciliant la sympathie d'une administration civile qui pouvait à tout moment faire avorter le projet.

Désormais, l'harmonie est rétablie entre l'Inspection académique et l'administration de Fort-National. Le second personnage est Eugène Scheer, délégué de l'autorité universitaire en Kabylie, qui a été en tout au-delà des espérances attendue. Foncin, après avoir dressé cet état des lieux et des personnes intervenues, expose les faits de la situation actuelle. Au mois de mai 1882, les huit instituteurs étaient arrivés en Algérie, à l'exception de deux. Il a fallu leur trouver des logements provisoires, le génie militaire l'a facilité (cela a d'ailleurs été prévu par Masqueray qui s'était à l'avance occupé de la question du logement, mais Foncin ne l'évoque même pas ici...). L'erreur se situe au niveau du choix de ces instituteurs. Ils arrivaient avec leurs familles¹²¹, effrayés

120. Rapport daté d'Ax, le 28 août 1882.

121. En avril 1882, les instituteurs français arrivèrent avec leurs familles. Une école normale avait été créée pour eux ; on les instruisit des premiers éléments sur les mœurs et coutumes des Kabyles, ainsi que quelques rudiments de langue.

Le 12 juillet 1882, les travaux de construction commencèrent, et quelques rares écoles ouvrirent bientôt leurs portes.

Dans ces premières écoles arabes-françaises, la tâche des maîtres était rendue très difficile par leur inadaptation aux réalités des langues algériennes. Le seul remède possible semblait donc la création d'une École normale, ce que par ailleurs la loi Guizot de 1833 rendait obligatoire dans tout département. Bien que cela eût plusieurs fois déjà été demandé, ce ne fut qu'en 1865, à la demande du gouverneur général Mac-Mahon que fut créée, par un décret impérial du 4 mars 1865, la première École normale. C'était celle d'Alger-Mustapha. En 1874, la première École normale d'institutrices fut ouverte à Miliana, puis en 1878, ce fut l'École normale d'instituteurs de Constantine. En avril 1882, les instituteurs français arrivèrent avec leurs familles. L'École normale les instruisit sur les mœurs et coutumes des Kabyles, ainsi que sur la langue.

Les bases d'un nouveau départ étaient en place, l'éducation en Algérie s'orientait selon l'axe métropolitain (1830-1962, *Des enseignants d'Algérie*, op. cit., pp. 38-39).

par le dépaysement ; il en a vu beaucoup désorientés, abattus, découragés lorsqu'il les a visité par la suite. L'essentiel était de prévoir cette attitude, de trouver des hommes aguerris qui connaissent le climat rude des montagnes, des montagnards de l'Est ou du midi de la France convenaient parfaitement. Or, inévitablement, deux des professeurs souhaitaient déjà retourner en France. C'est encore grâce au concours de Frin¹²² et de Scheer qu'une formation et une aide ont été mises en place : apprentissage de la langue, mais aussi des usages et même de quelques notions de médecine qui pourront leur garantir une autorité morale sur les habitants. Ils sont également astreint à faire classe à tour de rôle.

Foncin s'est rendu sur place à l'école de Tamazirt où il a testé les connaissances des élèves. Dans cette école, la méthode de Sabatier est employée et semble donner d'assez bons résultats. On ne peut tout de suite porter un jugement sur ces « essais » mais simplement en tirer de bonnes leçons pour l'avenir. La première, que toute tentative de ce genre soit réalisée dans une constante unité de vue ; la seconde de s'assurer au préalable le concours de l'administration civile ou de l'armée, la troisième de veiller au choix des instituteurs. Ces leçons peuvent conduire rationnellement le plan d'ensemble qu'il reste à mettre en place. On est étonné du peu de place que Foncin accorde à Masqueray dans son rapport. Il élimine dès le départ son rôle passé sans reconnaître les aspects positifs du travail effectué par l'enquêteur et chargé de mission. Notamment lorsqu'il évoque l'arrivée des instituteurs et sous-entend que rien n'avait été prévu pour eux alors qu'un rapport de Masqueray en établissait précisément les conditions. Est-ce réellement une mauvaise gestion sur place – ou une absence de coordination, d'écoute qui a conduit à de telles erreurs ? Il fallait prévoir certes, mais a-t-on pratiqué les conseils de ceux qui avaient, sinon tout prévu, mais réfléchi à plusieurs questions ?

Un premier bilan

Dans un article anonyme du *Journal des Débats*¹²³, Masqueray signale que plusieurs écoles publiques fonctionnent déjà en Grande Kabylie et que par

122. Frin, inspecteur d'Académie de Constantine, en visitant l'arrondissement de Bougie en 1878 arrive aux mêmes conclusions que Masqueray (1874). En février 1880, il proposa la création de plusieurs écoles dans le secteur d'Akbou. Dans un rapport inédit, daté de 12 septembre 1881, il proposa six créations d'établissements scolaires : dans la commune mixte de l'Oued Marsa, celle du Guergour, à Akbou, Sidi-Aïch, Fenaïa et à Seddouk, près d'Akbou.

123. Édition du dimanche 8 mars 1885 (voir O. Ould-Braham, « Émile Masqueray en Kabylie... », *op. cit.*, annexe n° 5, pp. 72-74). La publication de cet article a suscité une remarque du recteur d'alors, Charles Jeanmaire, qui, à l'adresse du ministère de l'Instruction publique, note confidentiellement Masqueray en ces termes :

« Caractère aimable, expansif, prévenant, avec, de temps à autre, des bouffées de colère vite apaisée ; plus de souci des apparences que des vrais intérêts et de la vraie dignité ; est très goûté de M. le Gouverneur général dont il s'est fait le champion dans une correspondance algérienne anonyme du *Journal des Débats* du 8 mars 1885. Voir mon rapport du 6 avril 1885, Direction de

application du décret de 1883, les écoles indigènes sont prévues sur toute l'Algérie¹²⁴. Il est temps pour Masqueray de faire un bilan du fonctionnement des écoles existantes et d'analyser les premiers résultats.

Il tire un bilan très décevant. Il fait le constat d'une grande désertion des écoles ; il est donc nécessaire d'en comprendre les causes.

Dans le premier temps de leur ouverture, les écoles ont eu la confiance de la population kabyle : ainsi plus de cent élèves ont intégré chacune des écoles. Mais dans un second temps, on constate une très nette baisse des effectifs. Et cependant des conditions très favorables étaient réunies pour le bon fonctionnement de ces écoles. Elles ont été implantées de manière à recevoir le plus de villages alentour, l'organisation n'offrait presque aucune complication. Comment comprendre donc la récente déperdition d'élèves ?

Des raisons sont avancées par « quelques bons esprits » issus de l'administration et qui s'inquiètent de loin de la désertion des écoles. La raison principale invoquée et qui convainc le Conseil supérieur de l'Algérie tient à l'absence d'obligation. Si l'école n'est pas obligatoire, il semble logique qu'elle ne puisse rassembler le plus grand nombre. Or, selon Masqueray, l'explication est suffisante et elle n'a qu'une origine politique, propre à justifier des décisions de cet ordre. D'ailleurs la conséquence politique directe s'énonce dans la volonté d'ajouter au « Code noir » de l'indigénat un article sur l'obligation scolaire. Masqueray apporte une autre analyse, une autre vision qui s'inscrit dans une attitude de compréhension sociologique de la population kabyle. Il part d'un postulat : « **Considérez aussi qu'il est beaucoup plus difficile de faire passer de jeunes Kabyles dans la civilisation française que d'instruire des enfants de France.** » En effet pour Masqueray, l'écart de culture, de coutume,

l'Enseignement primaire, 1^{er} Bureau). Je n'ai pas caché mon mécontentement à M. Masqueray et en a fait part à M. le Gouverneur... »

124. La promulgation de ce décret n'a pas été sans susciter de sérieuses inquiétudes auprès des colons républicains et leurs représentants (cf. Ch.-R. Ageron, *op. cit.*, pp. 337 et suiv.). Des hostilités latentes... et l'on voit poindre des types de conflits d'ordre idéologique contre cet enseignement destiné aux autochtones (*Des enseignants d'Algérie se souviennent*, pp. 155-157). Certains Européens étaient contre l'enseignement aux autochtones algériens, en particuliers M. Chaudey, député rapporteur au budget de l'Algérie, qui demanda une réduction des crédits alloués à l'enseignement en Algérie. Il s'appuyait sur les arguments suivants, qui sont les plus courants :

1. « L'enseignement des indigènes est inutile » car ceux-ci sont trop arriérés, trop superstitieux, et qu'ils sont incapables d'évoluer.

2. « L'enseignement des indigènes est inadapté » car son contenu est le même qu'en métropole, ce qui ne répond pas aux besoins du pays. Il vaudrait mieux un enseignement uniquement professionnel.

3. « L'enseignement des indigènes est nocif », car l'élève qui sort de l'école refuse de rentrer dans le moule traditionnel, sans pour autant trouver sa place ailleurs, ce qui en fera un potentiel fomenteur de troubles.

Ce rapport a eu droit à deux réponses d'intellectuels indigènes (Mohamed Ben Rahal et Si Saïd Boulifa) in *Bulletin d'Enseignement des Indigènes de l'Académie d'Alger*, n° 55, novembre 1897.

donc de civilisation, est un facteur que l'enseignement a peut être négligé. Sur le plan matériel et fonctionnel tout était favorable mais avait-on prévu un enseignement adapté (et motivant) ? Faut-il apprendre l'histoire des Mérovingiens¹²⁵ à ces enfants kabyles ou les orienter vers un enseignement professionnel ?

Ainsi Masqueray exprime clairement sa position : l'obligation ne résoudra rien, l'instruction adaptée seule peut être à même de faire évoluer durablement les mentalités et d'attirer les jeunes Kabyles dans les écoles.

Mais faut-il encore que la France soit claire dans ses positions... Si en effet elle expose les Kabyles à perdre leur religion, et si implicitement elle les destine à être tirailleurs, alors qu'en est-il de la « mission civilisatrice » chère à Masqueray ?

Masqueray se heurte aux intérêts politiques. Ce qu'il a soutenu généreusement et idéalement dans ce projet des écoles est, sinon détourné mais retardé par des lobbies de la politique coloniale en Algérie.

VII. EN GUISE DE CONCLUSION

Les deux tous premiers voyages de Masqueray en Kabylie (années 1873 et 1874), même s'ils ne peuvent être situés sur le même plan, témoignent d'une même réalité : ils sont motivés par un attachement quasi affectif à la terre et aux habitants donc à des projets savants sous-jacents (et à des projets sociaux). La première excursion donnera lieu à des « impressions de voyage » et la seconde prolonge et motive un rapport sur l'état de la situation de l'enseignement en Kabylie. Entre les deux, il existe un lien étroit évident : un prolongement qui va de la curiosité d'un esthète-voyageur, de l'intérêt symbolique à une implication politique et à la mise en œuvre structurée d'un projet.

La mission scolaire de 1881 (qui s'est pratiquement étalée sur toute l'année civile), quant à elle, a investi exclusivement l'enquêteur dans un vaste projet¹²⁶ de création d'écoles.

125. « 150 Kabyles de douze ans en moyenne ont pu venir dans chacune de ces écoles ; il n'y ont trouvé qu'un maître et un adjoint, ils n'ont été admis qu'à y épeler des mots français vite oubliés et à apprendre l'histoire des Mérovingiens. Un de nos anciens ministres qui a visité l'école de Tamazirt aime à rappeler que, en ouvrant un cahier d'un enfant des Aït-Iraten, il est tombé sur les crimes de Frédégonde. » (*Le Journal des Débats*, 8 mars 1885.)

Et pourtant Masqueray avait bien souligné ce point là dans ses différents rapports lorsqu'il a observé l'efficacité de l'enseignement dispensé par les jésuites. Il était en tous points adapté, pratique et professionnel, dispensé en fonction des nécessités premières d'une population dont le but n'est certes pas l'érudition mais l'apprentissage d'un métier.

126. C'était en effet un projet de grande ampleur, dont l'enjeu a eu une profonde résonance dans la politique locale, et qui a nécessité un long travail durant les années 1880 et 1881. Des voyages préparatoires, des enquêtes auprès de la population, des démarches auprès des adminis-

Son projet prévoit initialement trente établissements¹²⁷ mais à la suite de son premier rapport (janvier 1881), les hautes instances ministérielles en accord avec le gouvernement général ont décidé de créer quinze écoles. Au printemps, le gouverneur a persuadé Masqueray, en présence de A. Rambaud, de s'occuper dans un premier temps de huit écoles¹²⁸ avant d'entreprendre quoi que ce soit pour les sept autres. Si le décret du 9 novembre 1881 a confirmé la création de ces huit écoles, à la fin de la mission et l'année suivante, seules quatre écoles (dites « ministérielles ») ont été réalisées !

Malgré ce résultat nettement décevant au regard du travail entrepris, la question de l'instruction publique est posée en Algérie, une pierre dans le jardin de la politique coloniale. Masqueray bénéficie au départ de plusieurs facteurs propices à renforcer la mise en place du projet mais, dans son élaboration, celui-ci se heurte à de nombreuses difficultés qui freinent la réalisation et restreignent son ampleur¹²⁹.

Durant ses missions et dans ses relations avec la population, Masqueray est renforcé dans son enthousiasme et sa foi lorsqu'il constate la bonne disposition des Kabyles à l'égard de la construction des écoles. L'entreprise s'accorde avec ses convictions personnelles, son esprit républicain, et son souci d'instaurer la laïcité dans le cadre scolaire. Les arguments politiques et économiques mis en avant par lui portent avec force le projet mais il se heurte naturellement à quelques réticences compréhensibles envers tout projet novateur et qui bouleverse les mentalités et bouscule quelques intérêts. Pour la population, l'école est un enjeu plus directement économique que culturel. Ainsi peuvent-ils entrevoir les bienfaits commerciaux de l'instruction et d'une formation, mais accepter avec difficulté que l'on prive des familles d'une main-d'œuvre jeune (et utile) en envoyant leurs enfants à l'école alors que règne déjà, et partout, la pauvreté ?

trateurs et personnes influentes en Kabylie, des rapports rédigés entre deux rendez-vous. Ce long processus, Masqueray l'effectue en plus de ses charges de professeur et de directeur à l'École supérieure des lettres d'Alger, sans compter ses autres activités comme les études savantes.

127. Rapport de juin 1881 : sont inscrites dans le projet, 20 écoles pour les communes du Djurdjura et de Fort-National et 10 pour la province du Haut-Sébaou.

128. Voir ici note 56.

129. Ministère de l'Instruction publique au recteur de l'Académie d'Alger (Paris, 16 novembre 1881).

Il lui transmet les ampliations du décret et de l'arrêté du 9 novembre et lui demande d'en assurer l'exécution et de conclure les marchés et les promesses de vente signées par Masqueray concernant :

- les écoles de Bou Adenan, Tsoudert et Igradaloun, Aït Sâada, Aït Chellala (Djurdjura), Taourirt Mimoun (Fort-National) ;
- les écoles de Djemâa Sahridj (Fort-National) et de Mira (Azeffoun) qui doivent être construites sur des biens *mechmel-s* ;
- l'école d'Agouni Ireran (Djurdjura), pour laquelle il faut accepter l'offre de cession du terrain par la *djemâa* moyennant 100 F versés aux pauvres du village.

Il souhaite que les plans et les devis lui soient transmis et précise que la construction de ces écoles, établissements d'État, n'aura pas à être soumise à l'avis du Conseil départemental.

Masqueray est également soutenu, en apparence tout au moins, par les administrateurs : Camille Sabatier à Fort-National, M. Lapaine dans le Djurdjura. Les autorités s'accordent – les rivalités étant une autre histoire – pour reconnaître, ainsi que l'a souligné Masqueray dans ses rapports, le rôle clé de l'instituteur et donc l'enjeu d'une bonne formation des maîtres.

Seulement Masqueray ne peut se suffire des meilleurs arguments, d'une forte dose de conviction et de passion pour dépasser tous les obstacles qui heurtent un tel projet. Les obstacles sont ceux dus à des retards, des lenteurs administratives ou des questions d'argent. Les obstacles principaux sont ceux liés à des intérêts particuliers. Les administrateurs se révèlent en fait mener parallèlement et individuellement le projet de créer des écoles dans leur commune. Ils agissent ainsi, mettant à l'écart Masqueray, et risquant de compromettre son travail ou de se l'approprier. De la même manière, le recteur Belin lui-même ne s'embarrasse pas pour tenter de jeter quelque discrédit sur le travail de Masqueray¹³⁰. Mais, en fait, l'enquêteur se heurte bien plus à des intérêts personnels – à différents positionnements dans un champ politico-universitaire – qu'à un rejet pur et simple du projet¹³¹.

Il est vrai que Masqueray, tout en défendant légitimement sa carrière, se place dans un élan de générosité, marqué par la construction d'écoles et la mise en place d'un mouvement en faveur de l'instruction, annonciateur d'une évolution des mentalités¹³².

130. Il lui fait sentir que son rapport est insuffisamment documenté, il affiche des différences de vue notoire en matière de « politique scolaire » à mener. Fort de ces objections, de son pouvoir dans la hiérarchie et de son droit de regard dans la réalisation de ce projet, Belin en retarde la réalisation. Il justifie la nécessité de former des instituteurs français et ne reconnaît pas que les instituteurs formés puissent être prioritairement issus de Kabylie.

131. Nombre de personnes jalouent la place qu'il occupe dans l'élaboration du projet et tentent de le maintenir à l'écart, le plus souvent en s'appropriant les fruits de son travail. Outre ces inerties individuelles, Masqueray doit également convaincre et insuffler dans les mentalités l'esprit républicain qui l'anime. En ce sens, la lenteur du processus se justifie peut-être par la difficulté même à faire concevoir une telle réforme sans s'inquiéter des conséquences.

132. Tout au long de la période 1881-1892, la question des écoles a été au centre de l'actualité. Pour en savoir plus, voir : A. Pressard, « En Algérie (notes de voyage) », *Revue pédagogique*, 1886-II, pp. 112-134, 223-249 ; [H.] S[chmidt], « À propos de quelques articles publiés sur l'instruction des indigènes en Algérie », *Revue pédagogique*, 1886-I, pp. 526-530 ; A. Bernard, « L'instruction des Indigènes algériens et le décret du 13 février 1883 », *Revue pédagogique*, 1884-I, pp. 193-212 ; Maurice Wahl, « L'instruction des indigènes en Algérie », *Revue pédagogique*, 1883-I, pp. 22-31 ; Auguste Cherbonneau, « Notice sur les écoles arabes françaises de filles et sur les ouvroirs musulmans en Algérie », *Revue pédagogique*, 1882-I, pp. 311-317 ; *id.* « Les écoles arabes-françaises en Kabylie », *Revue pédagogique*, 1881-I, pp. 487-492 ; M. : « L'enseignement primaire en Algérie », *Revue pédagogique*, 1879-II, pp. 152-167 ; Alfred Rambaud « L'enseignement primaire chez les Indigènes musulmans d'Algérie, notamment dans la Grande Kabylie », *Revue pédagogique*, 1891-II, pp. 384-399, 495-515 ; 1892-I, pp. 23-36, 111-133 ; Charles Jeanmaire, « Sur l'instruction des Indigènes. Observations... », *Revue pédagogique*, 1891-II, pp. 10-36 ; Mme C. Coignet, « À propos de l'instruction des Indigènes en Algérie », *Revue pédagogique*, 1891-I, pp. 336-345 ; Félix Martel, « L'organisation pédagogique des écoles indigènes en Algérie », *Revue pédagogique*, 1891-I, pp. 481-487 ; Ferdinand Buisson, « Nos pionniers en Afrique », *Revue pédagogique*, 1887-I, pp. 481-512 ; Gustave Benoist, *De l'instruction des indigènes dans la*

Par ailleurs, on serait tenté de faire le lien entre cette enquête scolaire avec les premiers cours d'initiation au berbère. Comment ?

Une des conséquences – indirectes – de cette mission a été de poser la question de la formation des instituteurs voulant exercer en pays berbère, ainsi que celle de l'initiation de ces maîtres à la langue d'origine des enfants à scolariser. L'année 1881 s'est présentée sous le signe d'un choix de cours de kabyle, en dehors de la chaire universitaire ; il était envisageable d'initier des instituteurs fraîchement arrivés de la métropole, outre à des éléments de la culture kabyle, à *la langue du pays*. À ce sujet, deux points de vue se sont confrontés : celui de Masqueray et celui du recteur Belin.

Le recteur proposait de recruter des maîtres parmi les instituteurs titulaires d'Algérie à la condition qu'ils suivent le cours de kabyle de Tizi-Ouzou, sous la conduite du khodja de la sous-préfecture, Ahmed Ben Khouas¹³³. Le ministre de l'Instruction publique, Jules Ferry, sans doute influencé par Masqueray s'est dit favorable pour la mise en place d'un cours d'initiation au kabyle tout en exprimant par ailleurs son regret de voir ce type d'enseignement n'a pu être organisé à l'École normale d'Alger-Mustapha.

À l'École des lettres d'Alger, une conférence de la langue kabyle et des dialectes berbères a eu lieu au cours du deuxième semestre de la première année universitaire 1879-1880. Le maître de conférences était El Hachemi ben Si Lounis¹³⁴ qui, au fur et à mesure que se concrétisent les projets de création d'écoles en Kabylie, inaugure dès le 1^{er} février 1882 le cours de kabyle à l'École normale.

Autre conséquence, non directement liée à la mission Masqueray mais à l'institution de l'enseignement public en Kabylie (et un peu partout en Algérie) spécialement destiné aux enfants autochtones : la place accordée aux langues d'origine mais elle n'était pas posée clairement dès le départ pour ce qui concerne notamment le berbère.

Le décret de 1883 qui en principe jette les bases d'un enseignement gratuit et obligatoire, ouvert aux Indigènes et ce, pour tous les trois départements de l'Algérie. Des écoles primaires communales supplantent peu à peu les anciennes écoles arabes-françaises qui commencent à disparaître définitivement. La loi étant faite pour faire obligation à toutes les communes d'ouvrir une école ;

province de Constantine, Paris, Hachette, 1886 ; Charles Glachant, « Rapport sur l'instruction publique en Algérie », *Revue pédagogique*, 1886-II, pp. 400-408.

133. Auteur d'une grammaire publiée cette année là, intitulée *Notions succinctes de grammaire kabyle*, Alger, Jourdan.

134. Contrairement à l'idée reçue, le cours de berbère n'a pas débuté en 1885 ou 1886 ; mais en 1880 avec El Hachemi ben Si Lounis qui a assuré la fonction d'enseignant jusqu'à sa démission en 1883. En 1885, l'enseignement sanctionné par deux diplômes (brevet de kabyle et diplôme des dialectes berbères) fut confié à Belkasssem Ben Sedira, un arabophone, natif de Biskra.

Pour revenir à ce premier enseignant autochtone (de berbère), on peut dire que Masqueray l'a fort bien soutenu.

les frais d'entretien étant à la charge des collectivités. Pour la formation des maîtres musulmans, on a institué deux cours normaux : ceux destinés aux futurs « moniteurs » s'ils avaient réussi au certificat d'études primaires, et ceux destinés aux futurs « adjoints indigènes » s'ils étaient muni d'un brevet élémentaire de capacité.

En matière de langues d'origine, en ce qui concerne les communes indigènes, la loi imposait, outre un enseignement de langue arabe contrôlé par une épreuve du certificat d'études primaires (art. 31), l'enseignement en français et en arabe (art. 42). Le certificat d'études spécial aux indigènes, institué alors, accordait une certaine place à l'arabe et... au berbère¹³⁵ mais cette mise en œuvre n'a eu lieu qu'à titre transitoire.

Du berbère à l'école primaire, on n'en pas plus entendu parler. Pourquoi ? La recherche est à ce stade encore balbutiante ; comme éléments provisoires de réponse, écoutons l'inspecteur général Foncin¹³⁶ :

Le programme de l'enseignement donne lieu à une observation d'un autre genre. Il comprend pour les indigènes l'arabe ou le berbère. N'y a-t-il pas une distinction à faire entre ces deux langues ? Le berbère s'efface peu à peu, comme chez nous le flamand, le basque, le bas-breton ou le provençal. À quoi bon l'empêcher de périr ? Il n'a même plus de caractères alphabétiques propres ; il ne s'écrit pas (quoiqu'en pense le décret). Lorsqu'il sera mort, les Kabyles ne se serviront plus que de la langue française ; les montagnards de l'Aurès de même ; ils s'apercevront aisément alors qu'ils n'ont point perdu au change. L'arabe est plus embarrassant. S'il n'était parlé qu'en Algérie, il n'y aurait aucun inconvénient à le proscrire. Mais il est en usage dans la Tunisie et le Maroc, dans l'Orient, pays avec lesquels l'Algérie entretient des relations assidues : il y a pour les indigènes un intérêt commercial très sérieux à le connaître. Il est donc naturel et légitime que tous les enfants dont les familles en feront la demande reçoivent des leçons d'arabe. Est-ce une raison d'aller plus loin et de donner une partie de l'enseignement en arabe dans les communes indigènes ? Cette confession aux anciennes méthodes est peut-être exagérée.

Cette mission de Masqueray, très peu évoquée dans la littérature¹³⁷ et que nous faisons découvrir sous un éclairage montrant certaines facettes des plus pertinentes, nous sommes loin d'en avoir épuisé le sujet. Nous y reviendrons peut-être pour souligner tel ou tel aspect de cette passionnante affaire des écoles qui a soulevé en filigrane la question des langues (transmises maternellement), un sujet qui implique des difficultés à résoudre et qui est toujours d'actualité.

Ouahmi Ould-Brahm

135. Certificat supprimé en 1888 (245 reçus à cette date), cf. Ch.-R. Ageron, *op. cit.*, p. 338, n. 4.

136. *Op. cit.*, p. 844.

137. Foncin, *op. cit.* ; Ch.-R. Ageron, *op. cit.*

**Décret du 13 février 1883 relatif à l'organisation
de l'enseignement primaire en Algérie**
(Extraits)

TITRE IV

Dispositions spéciales relatives à l'instruction des indigènes

§ 1. Dispositions générales.

Art. 30. Il est établi pour les indigènes une prime pour la connaissance de la langue française. Cette prime sera de 300 francs. La dépense sera imputée sur le budget de l'instruction publique.

Les formes de l'examen et les conditions du droit à cette prime seront réglées par arrêté ministériel après avis des conseils départementaux et du conseil académique.

Art. 31. Les examens du certificat d'études primaires élémentaires, institué par l'article 17 du présent décret, porteront, pour les indigènes, sur les épreuves ci-après énumérées:

Langue française: lecture, écriture, notions usuelles et sommaires de grammaire et d'orthographe constatées par une dictée et une explication orale.

Calcul: les quatre règles; règle de trois. Notions essentielles du système numérique.

Notions très sommaires sur la géographie et l'histoire de la France et de l'Algérie.

Langue arabe ou berbère: lecture et écriture.

Pour les jeunes filles, la couture en plus.

Pour les jeunes gens, facultativement la gymnastique et le travail manuel.

Un arrêt du recteur réglera le mode d'examen et d'appréciation.

.....

Art. 36. Il sera établi dans chacun des départements d'Algérie des cours normaux destinés à préparer les indigènes aux fonctions de l'enseignement. Le nombre, le siège et l'organisation de ces cours normaux seront déterminés par le ministre de l'instruction publique, sur la proposition du gouverneur général et du recteur. La dépense résultant de l'établissement et de l'entretien de ces cours sera supportée par le budget de l'instruction publique.

Il pourra être établi dans les mêmes conditions des cours normaux spécialement destinés à l'étude de l'arabe ou du berbère pour les instituteurs et institutrices français.

DEUX NOTES DE PHONÉTIQUE ACOUSTIQUE BERBÈRE (KABYLE)

par
Noura Tigziri

I. ÉTUDE ACOUSTIQUE DU SCHWA [ə]

D'après S. Chaker (1991 : 83), la nature strictement phonétique du schwa est confirmée par son instabilité selon les locuteurs, le débit, la constitution du mot où il apparaît. Le but de notre travail est de réaliser une étude acoustique détaillée sur le schwa suivant ses différentes positions dans le mot (Chaker 1991 : 83).

Le corpus étudié sera prononcé par trois locuteurs originaires des Aït-Manguellet (Aïn-El-Hammam, Kabylie, Algérie). L'étude acoustique consistera à détecter les valeurs des trois premiers formants, leurs intensités respectives et la durée de la voyelle étudiée.

Corpus

Les items ont été tirés du corpus utilisé par S. Chaker dans son ouvrage (1991 : 84). Ce corpus a été choisi car il donne les différents cas d'apparition du schwa suivant sa position dans le mot. La liste des mots utilisés est donnée en « Annexe 1 ».

Premier cas : le schwa à l'initiale

Nous nous intéressons d'abord au schwa en début de mot. Nous calculerons la moyenne des formants du schwa en début de mot pour chaque locuteur, puis nous calculerons les moyennes entre les trois locuteurs et les écarts types par rapport à cette moyenne pour les trois premiers formants, ceci afin d'évaluer la stabilité du schwa suivant les locuteurs.

a) Premier locuteur

F1 (moy) = 428 hz	E1 = 2,9
F2 (moy) = 1584 hz	E2 = 5,09
F3 (moy) = 2432 hz	E3 = 3,9
T (moy) = 122 ms	E = 0,06

b) Deuxième locuteur

F1 (moy) = 428 hz	E1 = 4,89
F2 (moy) = 1584 hz	E2 = -5,89
F3 (moy) = 2336 hz	E3 = -4,09
T (moy) = 125 ms	E = 0,07

c) Troisième locuteur

F1 (moy) = 324 hz	E1 = -5,41
F2 (moy) = 1532 hz	E2 = 2,94
F3 (moy) = 2391 hz	E3 = 1,29
T (moy) = 77 ms	E = 0,10

d) Moyenne entre locuteurs pour le schwa en début de mot

F1 (moy) = 412 hz
F2 (moy) = 1506 hz
F3 (moy) = 2308 hz
T (moy) = 108 ms

Conclusion

En ce qui concerne le premier formant, on observe une plus grande stabilité pour le premier locuteur dont l'écart type est de 2,3.

Pour le deuxième formant, la plus grande stabilité est observée pour le deuxième locuteur dont l'écart type est de 2,94.

Pour le troisième formant, la plus grande stabilité est observée pour le troisième locuteur dont l'écart type est de 1,29. Globalement les formants du troisième locuteur sont les plus stables; d'une façon générale, il n'y a pas une variation significative entre les différents locuteurs étant donné que les variations de l'écart type données ci-dessous ne sont pas très importantes :

Pour F1 : $2,3 < E < 5,49$

Pour F2 : $2,9 < E < 5,48$

Pour F3 : $1,2 < E < 4,08$

La durée moyenne du schwa est de 108 ms, ce qui est comparable aux durées des autres voyelles. Cela tendrait à confirmer que, dans ce cas précis, le schwa a bien une existence à part entière en tant que voyelle.

Deuxième cas : le schwa entre deux consonnes $C^1\text{ə}C^2$

Nous procéderons de la même manière que pour l'étude du schwa en début de mot. Notre objectif, en distinguant ces deux cas, est d'étudier la stabilité du schwa selon sa position dans le mot. La liste des segments analysés est donnée en « Annexe 2 ».

a) Premier locuteur

F1 (moy) = 409 hz	E1 = 4,04
F2 (moy) = 1536 hz	E2 = 2,16
F3 (moy) = 2386 hz	E3 = 4,72
T (moy) = 56 ms	E = 0,13

b) Deuxième locuteur

F1 (moy) = 583 hz	E1 = 6,45
F2 (moy) = 1416 hz	E2 = 5,94
F3 (moy) = 2437 hz	E3 = 2,44
T (moy) = 92 ms	E = 0,07

c) Troisième locuteur

F1 (moy) = 383 hz	E1 = 5
F2 (moy) = 1615 hz	E2 = 5,56
F3 (moy) = 2541 hz	E3 = 5,35

d) Moyenne entre les différents locuteurs

F1 (moy) = 458 hz
F2 (moy) = 1522 hz
F3 (moy) = 2455 hz
T (moy) = 110 ms

Conclusion

D'une façon générale, on observe une plus grande variation des valeurs formantiques pour le schwa compris entre deux consonnes par rapport au schwa en début de mot ($2,06 < E < 6,4$), ce qui pourrait laisser supposer que le schwa compris entre deux consonnes est moins stable. Dans ce cas on remarque aussi une grande variabilité de la durée de cette voyelle $56 \text{ ms} < T < 182 \text{ ms}$. Cela tendrait aussi à prouver l'instabilité du schwa compris entre deux consonnes, en fonction du débit du locuteur. Cependant, si on compare les moyennes des trois locuteurs pour les deux cas, on remarque qu'il n'y a pas une grande variation dans la valeur des trois premiers formants ni dans la durée. En combinant les valeurs des

formants du schwa en début de mot et celles du schwa compris entre deux consonnes, on obtient les valeurs moyennes suivantes :

F1 (moy) = 435 hz

F2 (moy) = 1514 hz

F3 (moy) = 2381 hz

T (moy) = 109 ms

En comparant ces valeurs avec celles de Delattre pour les différents «e» du français, on constate la similitude du schwa kabyle avec le «e» du français dans (feu). En effet, nous avons :

a) Pour le «e» dans (feu) du français [ɸ]

F1 = 400 hz

F2 = 1600 hz

b) Pour le schwa kabyle

F1 = 435 hz

F2 = 1515 hz

II. LA TENSION CONSONANTIQUE

Dans le système consonantique berbère on distingue des phonèmes tendus correspondant chacun à un phonème non tendu. Cette notion de tension reste problématique et mal définie. Alors que pour Troubetzkoy (1964 : 164-184), la tension est caractérisée par une pression plus forte pour une tension musculaire moindre, R. Jakobson, lui, définit la tension comme « une plus grande déformation de l'appareil vocal par rapport à sa position de repos » (1969 : 129). S. Chaker quant à lui conclut provisoirement dans son étude sur les paramètres acoustiques (durée, intensité) de la tension consonantique (1975) que c'est la durée et non l'intensité qui, au niveau acoustique assure la distinction « tendu » / « non tendu ».

Pour N. Louali & Puech, dans leur étude acoustique sur les consonnes tendues en berbère (1994), il y a trois corrélats associés à la réalisation des consonnes tendues : la durée, la qualité de l'énergie de l'explosion des consonnes sourdes et le dévoisement partiel des consonnes sonores.

O. Ouakrim quant à lui conclut dans son étude sur le paramètre acoustique distinguant la gémination de la tension consonantique (1995) que les consonnes tendues en berbère, au plan phonétique, ne peuvent être divisées ni en deux segments phoniques ni entre deux syllabes. Elles constituent donc une unité phonique indivisible.

Pour notre exploration, nous mènerons l'étude acoustique sur un corpus représentatif des oppositions consonantiques les plus fréquentes :

/ d / ~ / D /
 / g / ~ / G /
 / k / ~ / K /
 / z / ~ / Z /

Le corpus

Le corpus est tiré de l'étude acoustique présentée par S. Chaker (1991 : 68-69) qui, à notre avis, résume assez bien le phénomène de tension en kabyle. Ce corpus sera enregistré par trois locuteurs originaires des Aït-Manguellet de Aïn-El-Hammam. La liste des mots composants le corpus est donnée en annexe 2. Les paramètres étudiés sont : la durée et l'intensité des consonnes tendues/non tendues, la valeur des formants ainsi que la durée de la voyelle suivant la consonne considérée.

Résultats obtenus

Les valeurs que nous donnerons dans ce qui suit sont les valeurs moyennes entre les locuteurs.

Avec : Fnm, ou F = formant n = 1 à 3 ; m = moyenne

Enm, E = intensité n = 1 à 3 ; m = moyenne

Tvm, T = durée n = 1 à 3 ; m = moyenne

Tcm, T = durée n = 1 à 3 ; m = moyenne

Ecm ; E = intensité de la consonne.

v = voyelle c = consonne

/ z /

F1m = 412 hz

F2m = 1429 hz

F3m = 2460 hz

Tvm = 121 ms

Tzm = 150 ms

E1m = -32 db

E2m = -41 db

E3m = -45 db

Ezm = -53 db

/ d /

F1m = 426 hz

F2m = 1622 hz

F3m = 2791 hz

Tvm = 120 ms

Tdm = 66 ms

E1m = -24 db

E2m = -43 db

E3m = -50 db

/ Z /

F1m = 365 hz

F2m = 1940 hz

F3m = 2480 hz

Tvm = 126 ms

Tzm = 194 m

E1m = -33 db

E2m = -47 db

E3m = -49 db

Ezm = -56 db

/ D /

F1m = 395 hz

F2m = 1564 hz

F3m = 2479 hz

Tvm = 127 ms

Tdm = 68 ms

E1m = -25 db

E2m = -50 db

E3m = -51 db

/ k // K /

F1m = 436 hz
F2m = 1647 hz
F3m = 2472 hz
Tvm = 100 ms
Tkm = 56 ms
E1m = -23 db
E2m = -45 db
E3m = -51 db
Ekm = -56 db

F1m = 416 hz
F2m = 1665 hz
F3m = 2484 hz
Tvm = 103 ms
Tkm = 68 ms
E1m = -28 db
E2m = -41 db
E3m = -58 db
Ekm = -51 db

/ g /

F1m = 385 hz
F2m = 1847 hz
F3m = 2447 hz
Tvm = 82 ms
Tgm = 61 ms
E1m = -21 db
E2m = -42 db
E3m = -46 db
Egm = —

/ G /

F1m = 388 hz
F2m = 1751 hz
F3m = 2430 hz
Tvm = 72 ms
Tgm = 52 ms
E1m = -25 db
E2m = -53 db
E3m = -50 db
Egm = —

Rôles des différents paramètres

a) La durée

D'une façon générale, la consonne tendue est plus longue que sa correspondante non tendue. De même, on remarque que dans ce cas la voyelle suivant la consonne tendue est généralement plus longue que celle qui suit la consonne non tendue.

b) Les formants de la voyelle suivant la consonne :

Premier formant F1 :

D'après les résultats obtenus, on note une décroissance du premier formant F1 pour la voyelle suivant la consonne tendue. Le premier formant étant témoin de l'abaissement du dos de la langue, on pourrait penser que dans le cas de la consonne tendue, le dos de la langue est un peu plus relevé que pour sa correspondante non tendue ; ce qui rejoindrait les conclusions des expériences faites il y a longtemps à l'aide de palatogrammes et qui émettent l'hypothèse que pour la tendue, la trace laissée par la langue sur la voûte palatine est plus prononcée en raison de la force de contact plus grande (Straka 1963 ; Mitchell 1957).

Deuxième formant F2 :

À l'inverse du premier formant, le deuxième formant (F2) a tendance à

croître pour la voyelle suivant la consonne tendue, ce qui laisserait supposer une antériorisation de l'articulation dans le cas des tendues.

c) *L'énergie :*

D'après les résultats obtenus, on remarque une concentration de l'énergie principalement sur la voyelle qui suit la consonne tendue puisque ses formants sont nettement plus intenses que pour la voyelle précédant la consonne non tendue ; en revanche pour ce qui est des consonnes, c'est sur la consonne tendue que se concentre l'énergie.

CONCLUSION

La durée et les transitions formantes de F1 et F2 semblent assez significatives dans la distinction acoustique entre tendue/non tendue ; mais, à notre avis, il est nécessaire de mesurer, pour les occlusives tendues, la pression sub- et supra-glottique, la force articulaire ; les moyens dont nous disposons actuellement ne nous permettent pas de le faire. Mais nous restons persuadée que tous ces paramètres aideront à définir d'une manière plus précise le trait tendu/non tendu. Il sera également intéressant d'étudier méthodiquement l'influence de la tension consonantique sur la voyelle qui précède la consonne.

NOURA TIZIGRI

UNIVERSITÉ DE TIZI-OUZOU/INALCO

Annexe 1 (corpus [ə])

/əg / , /əğğ /
 /əls / , /əɣz /
 /əDər / , /əFər / , /əYTs / , /əMət /
 /əzgər / , /əgzəm /
 /gər / , /zər /
 /əDəz / , /əFər / , /əYTs / , /əMət /
 /əL / , /əQ /
 /əDəm / , /əGər /
 /yəzgər / , /yəkəm /

Annexe 2 (corpus tendues)

/z /	/Z /	/d /	/D /
izi	yZi	anda	yDa
zik	Zit	yndr	yDr
azumbi	aZug	yndm	yDm
yuza	uZal		

/ k /
ifka
irki
ifkr
yskr
yskf

/ K /
yKa
irKi
yKr
sKr
isKf

/ g /
yrgm
yrgl
yzgl
yzgr

/ G /
irGm
irGl
izGl
izGr

RÉFÉRENCES

- ALLAOUA M., Variations phonétiques et phonologiques en berbère, *Études et documents berbères*, 1994, 11, pp. 63-76.
- ATTAOUI M., Force articulatoire et gémation en arabe marocain de Fès, *Travaux de l'Institut de phonétique de Strasbourg*, 1993, 23.
- BASSET A., Le système phonologique du berbère, *GLECS*, 1946, IV.
- CHAKER S., Les paramètres acoustiques de la tension consonantique en berbère, dialecte kabyle, parler des Aït-Iraten, Algérie, *Travaux de l'institut de phonétique d'Aix*, 1971, vol. 2.
- CHAKER S., *Manuel de linguistique berbère*, 1, 1991, Alger, Bouchène.
- DELATRE P., Un triangle acoustique des voyelles du français, *Studies in French and comparative phonetics*, La Haye, Mouton, 1966.
- DELATRE P., La force d'articulation consonantique en français, *Studies in French and comparative phonetics*, La Haye, Mouton, 1968, pp. 111-119.
- DELATRE P., Consonant gemination in four languages, an acoustic, perceptual and radiographic study, *International Review of Applied Linguistics in Language Teaching*, 1971, vol. IX, 31-52.
- DOHALSKA-ZICHOVA M., *Analyse spectrographique des voyelles du français*, 1974.
- EMERIT E., *Cours de phonétique acoustique*, Alger, SNED, 1977.
- GUTH G., *Acoustique des sons vocaliques et attributs de la nasalité*, Thèse de doctorat 3ème cycle, Univ. des Sc. Hum. de Strasbourg, 1972.
- LOUALI N. et PUECH G., Les consonnes tendues du berbère: indices perceptuels et corrélats phonétiques, *Études et documents berbères*, 1994, 11, pp. 217-231.
- MALBERG B., *Les domaines de la phonétique*, Paris, PUF, 1971.
- MITCHELL T.F., Long consonants in Phonology and Phonetics, *Studies in Linguistics Analysis*, Oxford University Press, 1957, pp. 182-205.
- MEUNIER C., Une approche acoustique des groupes consonantiques, étude des phases de transition, *Travaux de l'Institut de phonétique d'Aix*, 1989/1990, vol. 13.
- OUAKRIM O., An acoustic parameter distinguishing tenseness from gemination in Berber, *Actes du XV^e Congrès international des linguistes*, Université Laval, Québec, 1993, pp. 67-70.
- OUAKRIM O., Un paramètre acoustique distinguant la gémation de la tension consonantique, *Études et documents berbères*, 1994, 11, pp. 197-203.
- SAIB J., La voyelle neutre en tamazight (berbère): Entre la « fiction » phonologique et les exigences du lettrisme, *Études et documents berbères*, 1994, 11, pp. 159-175.

LES ÉCRITS DE LANGUE BERBÈRE DE LA COLLECTION DE MANUSCRITS ULAHBIB (BÉJAIA)

par
Djamel Aïssani

Cet article présente les écrits de langue berbère (transcrits en caractères arabes) de la *Khizana* (bibliothèque) de manuscrits de Lmuhub Ulahbib. Cette dernière, qui vient d'être découverte, a été constituée au milieu du XIX^e siècle dans la région d'Ath Urtlan (Sud-est de la Kabylie). Une analyse détaillée de l'environnement de ces écrits a été réalisée.

À la fin du XIX^e siècle, l'éminent orientaliste J.D. Luciani soulignait « l'absence à peu près absolue de documents écrits en langue berbère ». Il précisait que « le seul exemple peut être qui en existe dans les territoires soumis à la domination française¹ est celui d'un petit résumé de la théorie du tawhid » [27].

C'est précisément dans la région où avait été localisé cet écrit que l'Association GEHIMAB² vient de découvrir une *khizana* (bibliothèque) pluridisciplinaire de manuscrits [20], [5]. Parmi ces derniers, une dizaine contiennent des matériaux en langue berbère.

Dans cet article, nous nous proposons de présenter ces documents et d'analyser leur environnement. Le deuxième paragraphe est consacré à une brève synthèse sur les manuscrits de langue berbère de la Kabylie.

Dans le paragraphe trois, nous analysons l'environnement naturel et social (région de constitution, famille propriétaire, utilisateurs...) dans lequel se trouvait la *Khizana*. Le paragraphe quatre traite de l'utilisation de la langue berbère dans les activités intellectuelles des lettrés locaux. La constitution du fonds de langue berbère de la *Khizana* fait l'objet du paragraphe cinq. Ce fonds est analysé dans les derniers paragraphes.

1. Il s'agit ici de l'Algérie.

2. Le principal objectif de l'Association GEHIMAB est de contribuer à l'exhumation des témoignages sur les activités scientifiques à Bougie au Moyen-Âge.

I. LES MANUSCRITS DE LANGUE BERBÈRE

Les travaux sur les manuscrits de langue berbère (particulièrement sur les écrits de Kabylie) sont très peu nombreux. Le décompte des études réalisées entre 1980 et 1990 ne fait apparaître que deux articles (qui concernent le Maroc) [15] et ce, malgré l'existence de matériaux originaux. Dès 1893, J.D. Luciani soulignait que *« les chercheurs déjà nombreux qui ont entrepris de s'attaquer à la langue berbère se sont heurtés à deux difficultés principales : d'une part le manque d'unité de cette langue ; de l'autre, l'absence à peu près absolue de documents écrits »*. De Slane avait pour sa part énuméré la plupart des manuscrits de berbère qui avaient été retrouvés à cette époque, dans son appendice à *L'histoire des Berbères*³.

Transcription et traduction

J.D. Luciani avait examiné les particularités du système de transcription des manuscrits de langue berbère. Il affirme ainsi que ces derniers fourmillent de locutions arabes (cf. [27]). Il est possible d'en cerner les raisons. En effet, J. Lanfry considère que le système d'écriture qui a existé au Maghreb, le lybique (d'où est dérivé l'alphabet tifinagh) était déjà oublié chez les berbérophones du Nord⁴ lorsque fut introduit l'alphabet arabe au VII^e siècle. Un texte cité d'Ibn Khaldun fait allusion au fait que les Arabes sont entrés au Maghreb avec les feuillets de la langue écrite qui fixent et diffusent la culture. Les Berbères ont alors pu tracer leurs écrits en utilisant les caractères arabes ([24], p. 52).

Dans les Zawiyyas, les caractères de l'écriture arabe étaient assez fréquemment utilisés par les étudiants pour les besoins quotidiens. On peut en avoir une idée précise par les écrits de Amar Boulifa au début du siècle [14], ou bien plus récemment par ceux de Chérif Kheddami [29]. Ce qui était moins évident, ce sont les traductions. En effet, M. Redjala affirme que *« de l'arabe, il n'était pas question de traduire quoi que ce soit »*. Il pense que dans l'esprit des Kabyles, *« tout écrit arabe relevait du sacré. Il ne pouvait par conséquent souffrir de traduction »*.

Les écrits que nous allons présenter montrent que la conclusion de M. Redjala est un peu hâtive, d'autant plus que les traductions (de textes arabes en langue berbère) étaient fréquentes au Mزاب [17].

3. Tome IV, p. 489 et suivantes.

4. En recherche, ce système fut conservé et évolua suivant son génie propre [24]. Il a également été conservé dans l'aire touarègue.

Les écrits berbères du Maghreb

C'est au Maroc que les écrits berbères sont les plus nombreux. Les travaux de plusieurs auteurs, notamment ceux de J.D. Laporte et R. Basset, ont permis de les situer.

En ce qui concerne le Mزاب, Chikh Bekri note que l'œuvre la plus ancienne en prose écrite en berbère serait de la première moitié du III^e siècle de l'hégire, composé par Mahdi al-Nafusi, pour réfuter les innovations de Nafat [11], [17]. Il signale aussi un commentaire en berbère sur un recueil de traditions Ibadites. Par ailleurs, Abu Sahl al-Farisi, qui a vécu au III^e siècle de l'hégire (IX^e siècle), avait laissé un recueil de vers en berbère sur des sujets historiques [26], [25].

Pour la Tunisie, un faqih ibadite qui a vécu au milieu du XIV^e siècle et qui est mort à Jerba, 'Amar b. Jami', aurait traduit en arabe un ouvrage berbère sur une *'Aqida*⁵ (cf. [32], t. 5, p. 75).

Les écrits berbères de Kabylie

En Kabylie, d'importantes études sur les *Qanuns* kabyles ont été réalisées par A. Hanoteau et R. Letourneux, H. Aucapitaine [8] (voir également [29]), A. Bernard et L. Milliot [13]. Ces derniers présentent notamment la photographie d'un document berbère transcrit en caractères arabes. Le *Qanun* du village de Thaslent a été découvert dans les archives de la famille Hanoteau. Son auteur serait Si al-Hadj Sa'id U 'Ali (1829-1876), « *neveu du Bach-Agha du Djurdjura* ». Il était, avec Si Mula Ath U Ameer de Tamazirt et le patron de la Zawiyya de Chellata, Ben 'Ali Cherif, l'un des principaux informateurs de Hanoteau, « *en ce qui concerne la partie kabyle des études berbères naissantes* ».

II. LMUHUB ULAHBIB ET SA BIBLIOTHÈQUE

Les manuscrits de langue berbère que nous allons présenter appartiennent à la *Khizana* de Lmuhub Ulahbib, constituée au fin fond de la Kabylie au milieu du XIX^e siècle. Deux érudits de la famille ont un rapport direct avec certains de ces écrits : Lmuhub Ulahbib (né en 1822) et son petit fils Lmahdi (né en 1892).

5. Cet ouvrage serait un manuel pour les Ibadites à Jerba.

Une famille de lettrés locaux au XIX^e siècle

La famille Ulahbib habite le petit village familial de *Tala Uzrar*⁶ (la source aux galets), situé à une vingtaine de kilomètres de la ville d'Ath Urtilan (Beni-Ourtilane). Les ruines romaines situées à la sortie du village La'zib⁷ prouvent l'ancienneté de la présence humaine dans cette région.

La famille avait des activités agricoles et commerciales propres aux paysans de l'époque⁸.

Lbachir Ulahbib (mort en 1861) a joué un rôle essentiel dans la constitution et le développement de la *Khizana* de son fils Lmuhub. En effet, c'est probablement lui qui a pris l'initiative d'envoyer Lmuhub poursuivre des études à la prestigieuse Zawiyya de Cheikh Aheddad (Seddouk)⁹. Par ailleurs, il a grandement contribué à l'alimentation de cette *Khizana*, notamment par la copie d'une vingtaine d'ouvrages¹⁰. Il apparaît clairement que les études, puis les activités intellectuelles de Lmuhub ont eu une grande influence sur lui [3].

Lmuhub Ulahbib

Lmuhub, né aux environs de 1822/1237h., a passé sept années d'études¹¹ à la Zawiyya de Cheikh Aheddad. Il est possible de recueillir des informations sur cette période de sa vie, en particulier sur ses maîtres et ses camarades de promotion, en analysant attentivement certains écrits de la bibliothèque. À titre d'exemple, dans le Manuscrit répertorié MS N° 01 [7], un commentaire de Lmuhub précise qu'un de ses maîtres est Ahmad b. Sahnun. Nous ignorons si ce personnage enseigna à la Zawiyya de Cheikh Aheddad, cependant, il appartenait probablement à la famille Usahnun, fondatrice de la Zawiyya Cheikh Usahnun, à Taghrast-Ighzer Amokrane (vallée de la Soummam).

Il est établi avec certitude que la bibliothèque était la propriété exclusive de Lmuhub. En effet, dans un pacte d'héritage daté de 1852/1268h., entre Lmuhub et son frère L'arbi, à propos des ouvrages, il est précisé « *qu'il reviennent à*

6. Ce lieu-dit est encore de nos jours sans eau courante et sans électricité. La piste qui y mène ne permet pas d'y accéder par véhicule en temps de pluie.

7. Situé à 7 km de Tala Uzrar.

8. La correspondance répertoriée COR N° 04 [6] adressée à Lmuhub Ulahbib, concerne une commande de miel.

9. Cette Zawiyya a été détruite par l'armée française après l'insurrection de 1871. Rappelons ici que Cheikh Aheddad (1790-1873) est notamment l'auteur du commentaire *Sharh Mandhumat Ibn Rushd*.

10. Parmi ses écrits : la *Khutba* de l'Aïd al-Fitr, datée de 1859/1275h. et des copies de *Qasa'id* en arabe populaire.

11. Sans revenir à la maison.

Lmuhub, car ils lui appartiennent par achat et copie (bi Shira wa Naskh Nahwaha) ».

L'analyse de l'œuvre de Lmuhub (cf. [4]) montre clairement que ce dernier avait des connaissances approfondies en astronomie¹² et en science de la nature¹³. Parmi les autres aspects qui méritent d'être soulignés : ses copies d'ouvrages¹⁴, sa production¹⁵, sa correspondance¹⁶, ses consultations juridiques et ses notes¹⁷ [5], [3].

Collection Ulahbib et *Khizana* de Cheikh Lmuhub

Nous désignerons par collection Ulahbib l'ensemble des écrits que la famille Ulahbib a reçu en héritage de ses ancêtres. L'essentiel de ces écrits ont été répertoriés dans un catalogue [7]. Par contre, nous appelons *Khizana* de Cheikh Lmuhub la bibliothèque de manuscrits telle qu'elle a pu exister au milieu du XIX^e siècle. Les particularités de cette *Khizana* ont fait l'objet de l'exposition *AFNIQ N CCIX LMUHUB* [20], ainsi que d'un article de synthèse [6], [5].

La collection de manuscrits Ulahbib comprend 570 documents répertoriés. Parmi eux, environ 478 écrits ont un rapport avec des ouvrages ou des textes (copie, commentaire, résumé...). Plus d'une centaine ne sont constitués que de quelques feuillets, alors que seulement 250 (sur 570) sont complets.

La majorité des ouvrages de la bibliothèque proviennent d'achat, d'échanges et de copies faites par les membres de la famille [5]. Sa structure¹⁸ permet d'avoir une bonne vision du savoir qui fut accessible aux lettrés locaux au

12. Plusieurs des écrits de Lmuhub concernent la détermination de dates (Premier Muharam, Premier Yennayer) et des horaires de la prière.

13. Cf. [4].

14. Les copies d'ouvrages de Lmuhub déterminent ses domaines d'intérêt : Fiqh, Science de la Nature, Médecine traditionnelle, Science des Héritages, Tassawuf, Hadith, Contes, Disciplines Linguistiques, Poésie, Tafsir, 'Aqida, Histoire et Bio-Bibliographie, Astronomie, Science du Calcul. La plus ancienne copie identifiée date de 1843, alors que la plus récente correspond à l'année 1884.

15. Sa production (commentaires, abrégés...) n'a pas pu être cernée avec précision. Cependant, il est possible d'identifier les ouvrages qu'il a rédigé. En effet, nous avons fait la différence entre ses propres écrits (*Kitabahu*) et ceux qu'il a copié (*Nasakhahu*).

16. Ses lettres ont une importance particulière. En effet, Lmuhub a entretenu une importante correspondance avec plusieurs personnalités (Cheikh de Zawiyya, Imam de village, Cadi...) extérieures à la Kabylie. Ainsi, dans la lettre répertoriée COR N° 33, Ahmed b. Naser répond à une question de Fiqh que lui avait posé Lmuhub.

17. Les notes de Lmuhub contiennent des informations essentielles sur l'histoire locale [5]. Par ailleurs, certains de ses écrits permettront de reconstituer le milieu intellectuel de la région d'Ath Urtilan au XIX^e siècle.

18. L'Analyse de la structure de la bibliothèque a notamment considéré l'identification des manuscrits, le classement par discipline, le classement par période, l'origine des auteurs, le

milieu du XIX^e siècle. Quant à son importance par rapport aux autres bibliothèques maghrébines du XIX^e siècle, elle a fait l'objet d'une étude approfondie dans [5].

La vision qu'avait Lmuhub Ulahbib sur l'utilisation de sa bibliothèque est bien précisée dans ses *Waqf*: « *mes ouvrages (...) rédigés, copiés ou achetés (...) doivent servir à ceux qui possèdent des connaissances et à ceux qui recherchent le savoir* ».

III. UTILISATION DU BERBÈRE DANS LA VIE DE L'ESPRIT

La langue berbère représente un domaine riche et important pour les sciences humaines, et en premier lieu, naturellement, pour la linguistique [19]. En 1977, dans une lettre à D. Aïssani, Lionel Galand précisait que « *les berbérophones ont donné à leur langue une grande puissance d'expression dans les domaines qu'ils maîtrisent* » [19]. C'est probablement l'une des raisons pour lesquelles le patrimoine oral de la Kabylie a fait l'objet de très nombreuses études¹⁹. En effet, comme le souligne l'orientaliste R. Letourneau, « *la littérature orale en langue kabyle est fort abondante* ».

Patrimoine oral (berbère)

La famille Ulahbib possède un fonds appréciable de témoignages, contes, poèmes, dictons, proverbes... en langue berbère [20]. Une partie de ces derniers, recueillis dans [6], a été transmise par 'Adada Ait Hammouda (femme de Lmahdi Ulahbib) à sa fille Zineb. À titre d'exemple, nous présentons le fragment suivant :

*A yul-iw ttub s tteḥqiq
Nnbi d arfiq
Rebbi anida teddiḍ yella*

*Abrid inḡer ur iɛriq
Nekni nteddu s ufella*

*Win ur nekriz ara ahriq-(is)
Amek ara s-d yeg l'yella?*

nombre d'ouvrages par auteurs, les dates des copies, les lieux où furent rédigées certaines copies, l'identité des copistes, la couverture des manuscrits, la calligraphie...

19. Dans cette même lettre, L. Galand souligne que l'une des raisons de l'importance scientifique de la langue berbère est qu'elle « *offre un exemple très complet de la ramification d'une langue en dialectes et en parlers locaux* » [19].

En voici une traduction sommaire :

*Ô mon cœur, repens-toi sincèrement
Notre prophète est à tes côtés
Et Dieu est partout présent*

*Le chemin éclairé est tracé
et nous l'empruntons consciemment*

*Celui qui n'a pas labouré son champs
Peut-il en espérer une récolte ?*

En ce qui concerne les contes, le premier qui avait été recueilli est la version « petite kabyle » de *Taqsiṭ n Sidna Musa* [20]. En effet, ce conte occupe une place essentielle dans la littérature religieuse de la Kabylie, comme le prouvent ses nombreuses éditions (cf. celle de Y. Nacib [28]).

Absence de transcription du patrimoine berbère

La question essentielle qui se pose est de savoir pourquoi ce patrimoine n'a pas fait l'objet d'écrits. En effet, le document répertorié DV N° 09 semble indiquer que les enfants, qui suivaient des enseignements (en arabe) avaient recours aux caractères arabes pour exprimer leurs pensées (en berbère). Ce qui est surprenant, c'est qu'à l'exception du manuscrit répertorié KA N° 22, aucun membre de la famille n'a transcrit de production (*Qasa'id*, *Khutba* ou autre) en langue berbère. D'autant plus surprenant que l'un d'entre eux avait copié des *Qasa'id* en arabe populaire.

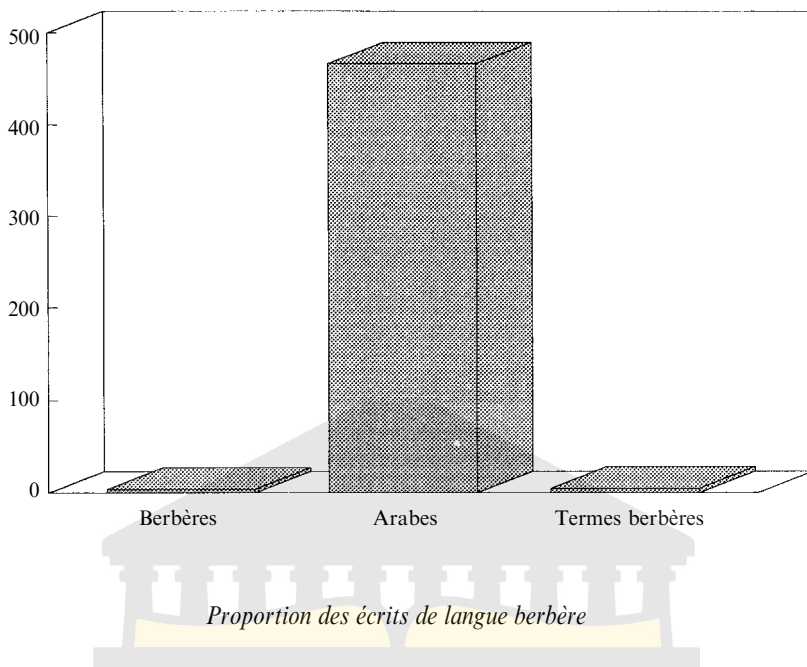
WWW.ASADLIS-AMAZIGH.COM

IV. CONSTITUTION DU FONDS DE LANGUE BERBÈRE

Sur les 570 documents répertoriés dans la collection, quatre seulement ont été rédigés en langue berbère (transcrite en caractères arabes). Des termes berbères figurent également dans cinq autres écrits.

Le plus ancien document est certainement la traduction de la *Sughra*, répertorié KA N° 21. Nous n'avons pas pu identifier le copiste et nous ignorons si ce document appartenait déjà à Lmuhub. Par contre, il est certain que le document répertorié LIT N° 21 lui appartenait. En effet, après les deux *Qasa'id* en berbère, nous avons identifié un texte (en langue arabe) rédigé de sa main. Le seul écrit identifié qui a été rédigé (au milieu du xx^e siècle) en berbère par un membre de la famille Ulahbib est le commentaire de Lmahdi, répertorié KA N° 22.

D'un autre côté, les manuscrits contenant des termes berbères ont été fréquemment utilisés aussi bien par Lmuhub que par Lmahdi, comme le prouvent les nombreuses notes contenues (en marges des textes).



V. LES TEXTES BERBÈRES DE LA COLLECTION ULAHBIB

Dans un premier temps, nous allons présenter les documents de langue berbère de la collection et tenter de cerner leur intérêt. Nous nous attarderons sur les informations relatives aux auteurs, aux propriétaires et à l'histoire de ces manuscrits. Rappelons que les caractéristiques de ces derniers (dimensions, nombre de feuillets...) sont consignées dans le catalogue de la collection Ulahbib [7].

La traduction de la *Sughra*

Le manuscrit répertorié KA N° 21 [7] est une traduction sommaire de la '*Aqida as-Sughra* d'al-Sanusi, connue sous le titre d'*Umm al-Barahin* ou plus simplement de *Sanusiyya*. C'est une '*Aqida* sur la conscience de l'unicité de Dieu (*Tawhîd*).

a) 'Abd Allah al-Sanusi

Le tlemcénien Abu 'Abd Allah b. Yusuf al-Sanusi (1426-1490) a été un élève du célèbre mathématicien andalou al-Qalasadi (Grenade 1412-Béja 1486). Il a par la suite obtenu une *idjaza* de la principale personnalité religieuse d'Alger, 'Abd ar-Rahman ath-Tha'aliby (Alger 1386-Tunis 1468). Selon M. Bencheneb, il aurait également poursuivi des études à Bougie [11]. Pour les savants du Maghreb, al-Sanusi était le rénovateur de l'islam au commencement du IX^e siècle de l'hégire.

Dans les disciplines « mathématiques », il est notamment l'auteur d'un commentaire sur le poème didactique d'Ibn al-Yasamin (mort assassiné au Maroc en 1204) sur l'algèbre et les équations, du commentaire *Sharh Qasidat al-Habbak* sur l'astrolabe et d'un poème sur la science des héritages.

b) al-Sanusi et la Kabylie

Les rapports intellectuels entre Bougie et Tlemcen ont eu une influence déterminante sur la formation de nombreux lettrés de la région. En effet, de nombreux savants tlemcénien ont poursuivi leurs études à Bougie : Ibn Marzuk al-Djadd (1310-1379), Abu Aberkan 'Aly (1353-1453)... (voir [21]) al-Sanusi, qui était un élève de ce dernier, a ainsi rédigé un commentaire d'*al-Waghliysiyya*²⁰.

L'influence inverse va être encore plus déterminante. Ainsi, al-Machdaly (Bougie 1419-Alep 1461) a poursuivi ses études à Tlemcen vers 1437 auprès d'Ibn Marzuk al-Hafidh (1364-1439), d'al-Ukbani²¹ (1321-1409) et d'Ibn Zaghu (mort en 1445). À son propos, le célèbre mathématicien andalou al-Qalasadi a écrit dans sa *Rihla* : « *Nous nous sommes réunis en Égypte avec le brillant docte, l'imam le plus cultivé de son temps, le vertueux al-Machdaly. Je n'ai jamais vu quelqu'un capable d'assimiler aussi bien que lui les sciences. Il touche à tout et y réussit. Nous avons évoqué notre séjour à Tlemcen où nous avons passé des jours agréables en compagnie de savants, maîtres de leurs sciences. Ils y prodiguaient un enseignement incomparable, facile à saisir.* »

c) La Sughra

Traitant de Dieu et de ses attributs, ainsi que de la prophétie, al-Sanusi discute tout au long de son œuvre les théories philosophiques, les opinions des autres écoles et les croyances des autres religions. Il a notamment rédigé un commentaire de sa propre *Sughra*. Ce dernier, qui a fait l'objet de gloses

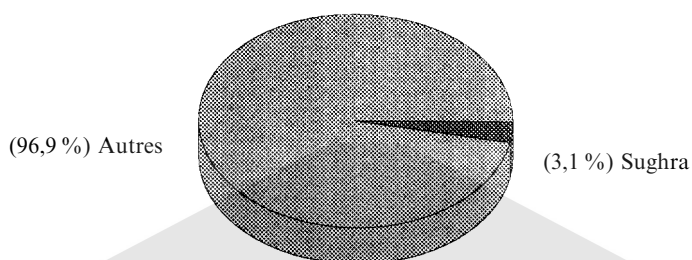
20. *al-Waghliysiyya* est le plus important traité de Fiqh du célèbre juriconsulte de Bougie al-Waghli (mort en 1384). Ce dernier était originaire d'At Waghli (Sidi Aich – vallée de la Soummam).

21. Le père d'al-Ukbani aurait été qadi à Bougie.

d'al-Bajuri, a été publié plusieurs fois au Caire et à Fès, traduit en allemand par Ph. Wolff (Leipzig, 1848) et en français par Luciani²², Delphin²³... (cf. [1]).

d) Place de la *Sughra* dans la collection *Ulahbib*

La *Sughra* est avec l'*Adjurumiya*²⁴ l'ouvrage qui a été le plus étudié des livres de la collection *Ulahbib*. En effet, cette dernière en contient une dizaine de copies²⁵ ainsi que plusieurs commentaires²⁶ en langue arabe. En particulier, elle comprend trois copies du commentaire du Tlemcenien Ibrahim al-Mellali²⁷ (xvi^e siècle). Ce dernier est originaire du Maroc et a été l'élève d'al-Sanusi à Tlemcen²⁸.



La Sughra au sein de la collection (en tenant compte des commentaires)

22. Petit traité de théologie musulman, Alger, 1896.

23. La philosophie de Shaykh Sanusi d'après sa '*Aqida as-Sughra*, Journal Asiatique, 9^e série, X, 356.

24. L'*Adjurumiya* est le célèbre précis de grammaire d'Ibn Adjurum (Fès 1273-Fès 1323). Sa brièveté est « la cause de la grande faveur dont il a joui depuis l'Atlantique jusqu'à l'Euphrate ».

25. Parmi les plus significatives :

– KA N° 05 a été faite par Muhammad Bachir b. Sherif b. Yidir en 1827/1242h. ;

– KA N° 06, datée de 1785/1199h. ;

– KA N° 10, rédigée par Lmahdi Ulahbib en 1916/1334h. ;

– KA N° 20, faite par Muhammad Ameziane b. Belqacem b. Zemur ;

– KA N° 36 datée de 1857/1274h.

26. Parmi les commentaires de la collection :

– KA N° 08, copié par 'Abd Allah b. Belqacem al-Sharini en 1870/1287h. Nous n'avons pas identifié le commentateur ;

– TEF N° 08. Ce commentaire s'intitule *Haqa'iq as-Sughra*. Il a été copié par Ahmad b. Muhammad b. Ahmad b. Mubarek en 1806/1221h. ;

– LIT N° 30. Ce commentaire s'intitule *Taqy'id 'ala as-Sughra*. Son auteur est Abu l'Hassan 'Ali Aqedar. Le manuscrit (rédigé sous forme de *Qasida*) est incomplet.

27. Muhammad b. Ibrahim b. Umar b. 'Ali Abu 'Abd Allah.

28. Parmi les copies de la collection :

– KA N° 03 a été copiée par Muhammad b. l'Khalef b. Hamed b. 'Amar Gharzuli al-Ya'lawi (donc d'Ath Yala) en 1789/1203h. ;

– KA N° 04 a été réalisée en 1825/1240h. ;

– KA N° 02. Sur cette copie figure une information (de Lmuhub Ulahbib), à propos d'une éclipse à Ath Urtilan, en 1859/1276h.

Ce graphique illustre bien la place qu'occupait la *Sughra* dans la région d'Ath Urtilan. Des copies (probablement commentées) ont été réalisées par Lmuhub²⁹ et Lmahdi Ulahbib.

e) *Le manuscrit de la collection*

Historique

Dès 1893, l'orientaliste J.D. Luciani avait signalé l'existence de cette traduction. En effet, il précisait que cet écrit « *a été composé en Kabylie dans la tribu des Beni Ourtilane, à la Zawiyya Sidi Yahia Ben Hamoudi* » [27]. Il poursuit qu'« *il se réduit à quelques pages, rédigées dans le dialecte de l'arrondissement de Bougie, transcrites en caractères arabes, et qui ne sont qu'une traduction très sommaire du traité connu sous le nom de as-Sanusiyya* ».

Sidi Yahia Ben Hamoudi

Ici aussi, on constate que les orientalistes ont eu accès aux manuscrits de la Kabylie à travers des Cheikh de Zawiyya, exerçant des fonctions au sein de l'administration coloniale. Ainsi, J.D. Luciani a pu consulter les manuscrits de la Zawiyya de Sidi Yahia Ben Hamoudi³⁰. Ce dernier était considéré par l'instituteur Hénaut comme un personnage influent, mais « *d'une importance secondaire* » [22]. À son propos, le *Moubacher* (journal colonial officiel) du 15 mars 1884 porte la note suivante : « *Le 06 février courant est décédé à l'âge de 96 ans en son domicile, à Fréha (Beni Ourtilane) le nommé Si Yahia Ben Hamoudi, marabout fort vénéré dans toute la région Kabyle. Ce personnage ayant joué un rôle relativement considérable dans la région, il ne sera pas inutile de rappeler ici les principaux faits qui, depuis de longues années le signalaient à l'attention publique et lui ont mérité les sentiments de haute vénération de ses coreligionnaires. Si Yahia (...) n'a jamais fait partie d'aucun sufi et n'est affiliée à aucun ordre religieux. Son but a été de tout temps, de répandre l'instruction du Coran et de la jurisprudence musulmane, d'enseigner à la population la soumission et le respect envers l'autorité, d'intervenir à l'amiable dans tous les différends qui lui étaient soumis (...). Aussi, dès la nouvelle de sa mort, les indigènes qui venaient le consulter de tous les côtés de la Kabylie, ont-ils accourus pour rendre à sa mémoire un dernier hommage.* »

Le manuscrit

Le manuscrit de la collection est très ancien et concerne probablement le même texte que celui dont parle Luciani. Cependant, nous n'avons pas d'informations sur son histoire. Sa présence dans la *Khizana* de Lmuhub Ulahbib pourrait signifier qu'il était assez répandu dans toute la région d'Ath Urtilan.

29. Une note de sa main figure dans le manuscrit répertorié KA N° 2.

30. Dans la collection Ulahbib, l'acte notarié répertorié AR N° 10 cite ce personnage.

Pour avoir une idée de la qualité de la traduction, nous reproduisons ci-après un fragment de ce texte :

*Leqdem isezwar lezdem
Lebqa ur t-ittlaḥaq ara lezdem
Lemxalfa d amxalef g ddat-is
Ur t-illi ara d leğrem, d acu d leğrem?
Dayen Ittzeyyihen l'yr-is ittaγ leqder-is*

Le commentaire versifié de la *Sughra*

Nous avons identifié le copiste du manuscrit KA N° 22 à partir de l'écriture.

a) *Lmahdi Ulahbib*

Lmahdi (1892-1973), petit fils de Lmuhub Ulahbib, a poursuivi ses études dans les Zawiyas d' Ath Chebana, Ath Urtilan, Ath Yala et Akbou. Il eu pour maître Muhammad Sediq b. Yahia [3].

Lmahdi était versé dans l'astrologie, l'astronomie et était la source principale de détermination des dates (fêtes religieuses, périodes de cultures...) de toute la région, comme le prouve une de ses correspondances avec Naser Ben Naser³¹, membre fondateur de l'Association des Oulémas³². Ses écrits se rapportent à différents domaines³³.

b) *Le manuscrit*

Le manuscrit répertorié KA N° 22 est un petit commentaire versifié de la '*Aqida as-Sughra* d'al-Sanusi en langue berbère (de caractères arabes). Il a été copié par Lmahdi Ulahbib au milieu du xx^e siècle (probablement vers 1953). Cependant, nous ignorons si ce dernier est l'auteur du commentaire.

Voici un fragment du texte de ce manuscrit :

*A d bduγ g lwağeb
Rebbi yella ulac licckal

S ddalil i berzent tlufa
Ma d leğrem iqeblt t
leεqal...*

31. Naser b. Naser était président du Bureau de Bougaâ de l'Association des ulémas ([30], p. 329).

32. À propos de l'Association des ulémas, un témoignage oral précise que Lmahdi refusa d'y adhérer en 1934, malgré l'insistance de Fudil al-Wartilani. On ignore les raisons de ce refus [3].

33. Tassawuf, 'Aqida, Poésie, Astrologie, Science de la Nature, Fiqh, Astronomie et Agriculture. Son plus ancien écrit identifié date de 1915 (Fiqh). [3].

Le poème sur le savoir de Ben ‘Ali Cherif

a) *Le manuscrit*

Il est répertorié LIT N° 21 [7]. Cet écrit n'est constitué que d'un seul feuillet. Il s'agit probablement d'un document ancien. En effet, après la *Qasida* que nous allons présenter figure une autre *Qasida* (toujours en berbère), puis un texte en arabe copié par Lmuhub (sans rapport avec ces poèmes).

b) *Sa'id Ben ‘Ali Cherif*

Sa'id Ben ‘Ali Cherif (Yellula 1820-1897) est notamment évoqué par G. Hénaut [22], al-Hafnawi ([21], t. 2, p. 402.) et M. Gaid [402]. Il était le patron de la Zawiyya de Chellata (vallée de la Soummam). Selon le Baron H. Aucapitaine, « la Zawiyya d'Ichellaten est un des centres religieux et scientifique les plus renommés de l'Afrique Septentrionale ». Il affirme qu'en 1860, la famille Ben ‘Ali Sherif³⁴ était dépositaire du pouvoir religieux depuis 150 ans environ « par extinction des héritiers directs ».

Il a été l'un des principaux informateurs des orientalistes français (A. Hanoteau, H. Aucapitaine, E. Dewulf), en particulier concernant les études berbères naissantes et l'histoire de la vallée de la Soummam. Il avait occupé de hautes fonctions dans l'administration coloniale. En effet, il avait été nommé Bach-Agha de Illoula en 1846.

c) *Le poème sur le savoir*

La première *Qasida* du document répertorié LIT N° 21 est un poème sur le savoir de Sa'id Ben ‘Ali Cherif. Nous avons transcrit le texte en caractères latins :

*Amalah ya lɛulama ur nufi hedd ur nsal
Lwehc yers-ed, ccer d leghel yesseqteε deg zal
Ccejra i-lebdaε tferreε lgedra-s yuli-tt wadal*

*Lehram yeqqel d lmesbah
Lγemm yers-ed γef lehhal
Ttqelliben f lmufid ur hsiben rras l mal*

34. Dans la collection, il est également question de Muhammad Ben ‘Ali Cherif. Quatre écrits ont un rapport avec ce nom, mais nous ignorons s'il s'agit du même personnage, ainsi d'ailleurs que son lien de parenté avec Sa'id (Il est probable que ce soit son père) :

– L'évocation du commentaire de Muhammad Ben ‘Ali Cherif sur le traité du célèbre astronome marocain as-Susi ;

– L'évocation d'une *Qasida* dédiée à Ben ‘Ali Cherif dans un document de voyage (répertorié LIT N° 50) ;

– La correspondance COR N° 04, adressée à Lmuhub Ulahbib est d'un Muhammad Ben ‘Ali Cherif ;

– Muhammad b. Naser, copiste du traité de Science du Calcul répertorié SC N° 11, écrit en 1830/1245h. qu'il fût un élève de Ben ‘Ali Cherif.

Notes d'enfant

La note (raturée) isolée en langue berbère est répertoriée DV N° 09. Il s'agit probablement d'un écrit d'enfant. Nous avons pu identifier le texte suivant :

*Baba, a Zizi, anida tebyiq ad ruheγ,
ur ttruheγ ara, ad ruheγ ...it...
Tebγiq awi-yi Burdim
Jeddi ... akenni ur bγiγ ara.*

Précisons ici que le nom de Burdim, qui apparaît à la troisième ligne, correspond à un petit village proche de Zakou (Ath Urtilan). Il est encore habité de nos jours par des descendants d'une autre branche de la famille Ulahbib. La présence de ce texte semble confirmer que la transcription du berbère en caractères arabes était utilisée de manière courante, même par les enfants (*cf.* paragraphe précédent).

VI. LES DOCUMENTS RENFERMANT DES TERMES BERBÈRES

Ce sont principalement des traités de botanique et d'astronomie.

Le traité de botanique d'Ibn al-Baytar

Le manuscrit de botanique d'Ibn al-Baytar, répertorié MS N° 01 [7], s'intitule *al-Iktifa fi at-Tib al-Shafi*. René Basset a, le premier, découvert une copie du même type (avec également des traductions des noms en grec) et fait connaître ces termes berbères dans un article célèbre [10].

a) *Le manuscrit de la collection*

Sur le manuscrit de la collection sont également portés plusieurs commentaires et inscriptions, probablement en rapport avec la discipline. Nous avons identifié à partir de l'écriture :

- Un commentaire de Lmuhub Ulahbib. Il écrit que son maître est Ahmad b. Sahnun (*cf.* paragraphe 3.2).
- Un commentaire de Lmahdi Ulahbib. Ce dernier évoque notamment al-'Ayashi³⁵, Salam Sanhuri et le *Qamus*³⁶.

35. Il s'agit probablement du célèbre médecin de Fès, Abu 'Abd Allah al-'Ayashi (1627-1679). Un traité de cet auteur figure dans la collection [7].

36. Il s'agit du célèbre *Qamus* d'al-Firuzabadi (Shiraz 1329-Zahad 1414). Ce dernier est un éminent lexicographe. Son *Qamus* était classique dans tout le monde musulman.

b) Ibn al-Baytar et son traité

Ibn al-Baytar³⁷ (1197-1248) est le plus grand botaniste du monde musulman. Natif de Malaga, il émigra en Orient vers 1220 après avoir traversé l'Afrique du Nord.

Parmi ses ouvrages, citons :

– *al-Djami' li Mufradat al-Adwiya wa al-Aghdiya* (ed. du Caire, 1874 et traduction française de L. Leclerc, 1877-1883 et traduction allemande de J. Von Sontheimer, Stuttgart, 1840). Dans cet ouvrage, Ibn al-Baytar présente dans l'ordre alphabétique quelques 1 400 simples appartenant aux règnes animal, végétal et minéral, en se basant sur ses propres observations ainsi que sur plus de 150 autorités [al-Razi (Ghazès), Ibn Sina (Avicenne), al-Idrissi³⁸ et al-Ghafiki³⁹]. Selon J. Vernet, un millier environ étaient déjà connus des auteurs grecs.

– Commentaire de l'œuvre du médecin Grec Dioscoride (I^{er} siècle après J.-C.), qui contient un inventaire de 550 drogues (figurant dans les 4 premiers livres de Dioscoride).

c) Historique et travaux sur le manuscrit

Les termes techniques de l'ouvrage présenté précédemment sont fréquemment accompagnés de leurs équivalents latins et berbères (voir MMA, IV, 1957, 105-112). René Basset a fait connaître ces termes dans un article célèbre. Il est probable que ce dernier ouvrage corresponde au fameux manuscrit de R. Basset [10] et surtout à celui de la collection Ulahbib.

d) Les termes berbères

Parmi les nombreuses traductions en berbère: *Areɣnis*, *ħaltit*⁴⁰, *tejribtan*, *attl*, *zerawnd*, *aqeqhwan*, *asarun*, *asemmaq*, *ccebt*, *afsentin*, *ddrariħ*, *termes*⁴¹, *darsini*⁴², *frasyun*⁴³, *ɣar zemred*, *tizermini*⁴⁴...

37. Abu Muhammad 'Abd Allah b. Ahmad al-Din Ibn al-Baytar.

38. Au XII^e siècle, lors de son séjour à Bougie, al-Idrissi, célèbre géographe du roi normand Roger II de Sicile, avait énuméré les nombreuses plantes « utiles en médecine » qu'il avait cru identifier [2].

39. Auteur andalou du XII^e siècle. Son *livre des drogues simples* concerne les études des plantes qui associent médecine et botanique. L'œuvre d'al-Ghafiki fut complétée par Ibn al-Baytar.

40. On dit plus couramment *Lħentit*.

41. Il s'agit peut-être de *terfes* ou *trêfle* du désert.

42. Il s'agit peut-être d'*aderyis* (Taqsia).

43. S'agit-il de *frehyun* (euphorbe), du nom du médecin de Juba II ?

44. La forme exacte est peut être *tizermin*.

Par ailleurs, d'autres termes berbères de plantes figurent également dans la marge (donc en commentaire) : *Tabγest*⁴⁵, *taqentast*, *tidekt*, *Barbariya*...

Autres termes de plantes

a) Dans deux ouvrages de médecine et de botanique⁴⁶ apparaissent également des termes berbères. Ainsi, la citation d'un certain Abu Tayeb sur une plante : « *Derdar, en langue kabyle, Aslen* »⁴⁷ (Ms. MS N° 11). C'est le cas également d'*Awarmi*. Cette plante est notamment utilisée pour fabriquer une sorte de poudre pour guérir les plaies.

b) Citation du nom berbère d'une plante (*Taqendilt*⁴⁸) dans le manuscrit d'astrologie ASL N° 11. En effet, cet ouvrage comprend un chapitre sur la botanique.

Le traité d'astronomie d'Abi Miqra'

Abi Miqra' est la principale référence du Maghreb dans le domaine de l'astronomie. La place importante qu'a occupé son traité dans la région d'Ath Urtilan est confirmée par les très nombreuses copies retrouvées dans la collection Ulahbib. En particulier, Lmuhub et Lmahdi Ulahbib maîtrisaient les méthodes de détermination des horaires de la prière et de dates religieuses (premier jour du Muharam, premier Yennayer) [3].

Abi Miqra' et son œuvre

Abi Miqra'⁴⁹ est un astronome ayant vécu au Maroc au XIII^e siècle. Son travail de *Muwaqat* a été analysé par G.S. Colin et H.P.J. Renaud en 1933 [16]. Ses idées ont été exprimées en vers par al-Malghiti⁵⁰ au XVII^e siècle et ont fait l'objet de multiples commentaires (cf. King [23]).

45. *Tacheγt* (metathèse) est le nom berbère de l'accacia.

46. Voir l'article de H. Aumassip sur les plantes et la médecine traditionnelle en Grande Kabylie [9].

47. Il s'agit du frêne.

48. Peut-être *Lqindil*.

49. Abu Muhammad 'Abd al-Haq Ibn 'Ali al-Qala'i.

50. Ms. Cairo ENL DM 415.

Abi Miqra' dans la collection

La collection Ulahbib comprend quatre copies du traité d'Abi Miqra'. Parmi elles :

- La copie répertoriée ASN N° 16 est acéphale et semble très ancienne⁵¹.
- Les copies répertoriées ASN N° 05 et ASN N° 13⁵² ont été rédigées par Lmuhub Ulahbib.

a) Les termes berbères

Les noms berbères des mois de l'année figurent dans ce traité : *Yennayer, furar, meɣres, ibrir, mayu, yunyu, yulyu, γuct, ctember, tuber, nunember, dujember*⁵³. Ces noms reviennent dans le manuscrit répertorié ASN N° 10. Ce dernier s'intitule *Mukhtasar li l-Hisab* et a été copié par Lmuhub Ulahbib.

Noms de champs

Dans plusieurs pactes d'héritage figurent des noms berbères de champs.

Autre

Un écrit, répertorié également DV N° 03, n'a aucun rapport avec la langue berbère. Cependant, le texte forme le signe des *Imazighen* (cf. [20]). Nous ignorons si ce schéma est le fruit du hasard, car le sens de l'écriture semble être orienté. Cette manière d'écrire (tout à fait inhabituelle) devait être utilisée par certains soufis.

51. Le texte qui se trouve sur l'autre face (de même écriture), *ad-Darar al-Lawami' fi Aql Muqri' al-Imam Nafa'* est un traité de Tefsir. Il s'agit d'un commentaire de Muhammad b. Shu'ib al-Mejasi, enseignant à Taza (Tunisie), écrit en 727 (?) de l'hégire. La copie a été faite par Saci Ibn Abi Kuhil ad-Dhafiri en 1465 (le dimanche 20 Radjib de l'an 869 de l'hégire, à Qafsa).

52. Les noms suivants sont portés : Abu Isaq at-Tlemcani *Sahib al-Fara'id*, Abu Zyad al-Jadry b. Bachkual 'an 'Abd ar-Rahman b. Muhammad b. 'Atab, Abu l'Abbas Ibn al-Banna', Abu 'Abd Allah as-Sanhadji, Abu l'Qasim b. Khelef, al-Qarafi. Il est également précisé : « il a dit dans son *Rawdat al-Azhar* ».

53. Il semble que ces termes correspondent également aux noms persans des mois.

VII. CONCLUSION

Les écrits de langue berbère de la collection Ulahbib sont donc de cinq types : 'Aqida, Qasida, termes techniques en botanique et en astronomie, noms des champs et texte d'enfant. Il est prématuré de tirer de quelconques conclusions. Cependant, la présence d'une traduction et d'un commentaire versifié en berbère de la *Sughra* pourra permettre de mieux situer l'apport du berbère dans l'action des religieux devant prêcher pour des berbérophones. De même, la présence de la note d'enfant permet de confirmer que les caractères arabes étaient fréquemment utilisés pour transcrire des termes berbères.

DJAMEL AÏSSANI*

RÉFÉRENCES

- [1] *Encyclopédie de l'Islam*, 1965.
- [2] AÏSSANI D., *Bougie à l'époque médiévale : Les mathématiques au sein du mouvement intellectuel*, éd. IREM de Rouen, France, 1993.
- [3] AÏSSANI D. et MECHEHED D.E., Les manuscrits de botanique et de médecine en Kabylie au XIX^e siècle, éd. Association GEHIMAB, Béjaia, 1996.
- [4] AÏSSANI D. et MECHEHED D.E., Usage de l'écriture en Kabylie au XIX^e siècle, éd. Association GEHIMAB, Béjaia, 1996.
- [5] AÏSSANI D., MECHEHED D.E., ADJABI S. et RADJEF M.S., Afniq n ccix lmuhub : Une bibliothèque de manuscrits au fin fond de la Kabylie. In : *Proceedings of the Second European Conférence EURAMES*, Aix-en-Provence, 1996.
- [6] AÏSSANI D., MECHEHED D.E. et al., Manuscrits de Kabylie : Catalogue de la collection ulahbib, pp. 01-200, éd. Association GEHIMAB, Béjaia, 1996.
- [7] AUCAPITAINE H., Kanoun du village de Thaourirt Amokrane. *Revue africaine*, n° 7, 1863, pp. 279-285.
- [8] AUMASSIP H., Plantes et médecine traditionnelle (grande Kabylie-mزاب). *Cahiers d'anthropologie et Biométrie humaine*, n° 4, 1984, pp. 97-117.
- [9] BASSET R., Les noms berbères des plantes dans le traité des simples d'Ibn al Baitar, *Gional Soc. As. It.*, n° 12, 1899, pp. 53-66.
- [10] BEKRI Chikh, Le kharéjisme berbère, *Annales de l'institut d'études orientales*, n° 15, 1957, pp. 82-97.
- [11] BEN CHENEB M., Études sur les personnages mentionnés dans l'idjaza du shaykh Abdelkadir al Fasi. In : *Actes du XVI^e Congrès international des Orientalistes*, pp. 168-535, Alger, 1905.
- [12] BERNARD A. et MILLIOT L., *Les Qanuns kabyles dans l'ouvrage de Hanoteau et Letourneux*, Paris, 1933.

* L'auteur remercie Mlle Dahbia Abrous (Département de langue Amazigh, Université de Béjaia) pour sa contribution.

- [13] BOULIFA A., *Recueil de poésies kabyles*, Awal, Paris, 1990.
- [14] CHAKER S., *Une décennie d'études berbères*, Bouchene, Alger, 1990.
- [15] COLIN G.S. et RENAUD H.P., Note sur le muwaqqit marocain abu midr'al battiwi (XIII^e siècle), *Hesperis*, n° 25, 1933, pp. 94-96.
- [16] CUPPERLY P., *Introduction à l'étude de l'Ibadisme et de sa théologie*, O.P.U., Alger, 1991.
- [17] GAID M., *Les Beni Yala*, O.P.U., Alger, 1990.
- [18] GALAND L., L'importance scientifique de la langue berbère. In: *Lettre à D. Aïssani*, Paris, 1977.
- [19] GEHIMAB (Association), Afniq n ccix lmuhub : Une bibliothèque de manuscrits au fin fond de la Kabylie, 1996. Exposition au Théâtre régional de Béjaia.
- [20] HENAUT G., La commune mixte du guergour. In: *L'arrondissement de Bougie*, pp. 219-254. Manuscrit colonial, 1888.
- [21] KING D.A., An overview of the sources for the history of astronomy in the medieval maghrib. In: *Actes du Deuxième Colloque Maghrébin sur les Mathématiques arabes*, pp. 125-157, Tunis, 1988.
- [22] LANFRY J., Les Berbères, leur langue, leur culture, un renouveau contemporain, *Études et Documents berbères*, n° 1, 1986, pp. 41-60.
- [23] LEWICKI M., De quelques textes inédits en vieux berbère, provenant d'une chronique ibadite anonyme, *Revue d'études islamiques*, n° 8, 1934, pp. 275-296.
- [24] LEWICKI M., Mélanges berbères-ibâdites, *Revue d'études islamiques*, 1936, pp. 268-285.
- [25] LUCIANI J.D., al h'aoudh, *Revue africaine*, n° 37, 1893, pp. 151-180.
- [26] NACIB Y., *Poésies mystiques kabyles*, Andalouses, Alger, 1991.
- [27] OULD BRAHAM O., Un qanun kabyle recueilli au XIX^e siècle, *Études et Documents berbères*, n° 1, 1986, pp. 68-77.
- [28] WARTILANI F. et al., Sur Naser b. Naser, *Revue Chihab (de l'Association des Ulemas)*, n° 7, 1934, pp. 329 et suivantes.
- [29] YACINE T., *Chérif Kheddâ, ou l'amour de l'art*, La Découverte/Awal, Paris, 1995.
- [30] ZIRKILI M., *al-A'lam*, Beyrouth, 1990.

UNE PROPHÉTIE BERBÈRE EN TAMAZIGHT (MAROC CENTRAL)

par
Ahmed Touderti

Dans son ouvrage *Au cœur de l'Atlas : Mission au Maroc 1904-1905*, le marquis René de Bodon de Segonzac¹ donne le fac-similé de deux documents numérotés 13 et 14, portant respectivement sur l'orographie d'Aghbala et une prophétie berbère en tamazight (v. planches et établissement du texte). Ce sont des manuscrits autographes de Sidi Âli Ou Sidi Lmekki Amhawch (1844-1918), écrits en écriture maghrébine à l'encre et au calame traditionnels avec le commentaire suivant :

« Sid Ali Amhaouch, à qui nous devons ces renseignements, nous trace lui-même un croquis schématique indiquant la situation des tribus de cette région et son orographie. Il nous donne encore le début d'une prophétie en vers berbères composée au XII^e siècle de l'Islam par son grand oncle Bou Bekr, annonçant l'expédition que le Sultan Moulay el-Hassan devait diriger 200 ans plus tard contre la zaouia d'Arbala. Sur le manuscrit qu'il nous remet Sid Ali a commenté et expliqué en arabe chacun des mots du poème berbère². »

Ces documents sont intéressants à plusieurs titres, mais nous nous contenterons d'en évoquer quelques uns, car il s'agit pour nous avant tout d'en établir le texte berbère, arabe et de les traduire :

Tout d'abord, ils prouvent l'existence d'une tradition, attestée par ailleurs³, de l'écriture de la tamazight *stricto sensu*, c'est-à-dire le parler du Moyen-Atlas, du Haut-Atlas Oriental et de leurs dépendances (c'est-à-dire le Plateau Central au nord-ouest et les marches du Sahara au sud-est), en caractères arabes.

1. Segonzac R. de, *Au cœur de l'Atlas : Mission au Maroc 1904-1905*. Paris : Larose, 1910, 2 vol., VII + 797 p. ; 89 p. de pl. + 2 f. cartes.

2. Segonzac R. de, *op. cit.*, p. 59.

3. Van den Boogert N., *Catalogue des manuscrits arabes et berbères du fonds Roux (Aix-en-Provence)*. Aix-en-Provence : IREMAM, 1995, manuscrits n^{os} 92, 93, 146a, 146b, 146c, 170, 171, 172, 174 et 180.

Une mise au point s'impose, les différents parlers berbères et l'arabe dialectal marocain lui-même⁴, avaient élaboré depuis des siècles des habitudes scripturaires en caractères arabes plus ou moins aménagés. Depuis quelques décennies, il y a toute une production foisonnante certes, mais d'inégale valeur en berbère écrit en caractères arabes : en fait, le modèle adopté représente une coupure totale avec cette tradition plus conforme au génie de la langue berbère et qui va s'ajouter à l'abandon, sans état d'âme, de l'écriture maghrébine par tous, hormis les quelques érudits confrontés aux milliers de manuscrits des bibliothèques publiques et privées, de zaouïas etc.

Dans la table des documents, le document n° 13 est annoncé comme suit : « *Schéma dessiné et décrit par le Chérif Sidi Ali ben el-Mekki Amhaouch pour expliquer l'orographie de la région d'Arbala* ». En effet, il représente le système orographique du Moyen-Atlas car si les grandes lignes de la constitution orographique du Maroc étaient déjà fixées à ce moment-là par les Européens, celles du Moyen-Atlas ne l'étaient pas encore⁵. C'est aussi un document de géographie tribale et religieuse du piémont : le *Dir* des géographes. Accessoirement, on peut en déduire que ce document a été sollicité.

I. TRANSLITTÉRATION DU TEXTE ARABE

'Al-ḥamdu lil-lāh ṣīfat say' min 'a'ālī ḡabal 'al-'amīm.

Žabal ḡabal ḡabal ḡabal.

~~~~~

Wād 'al-'abīd ḡahaba maḡriban hakaḡā ḡattā 'iẓtama'a bi'umm 'al-rabī'.

●=====➤

Wād malwiyya ḡahaba mašriqan wa huwa 'aqrab 'al-'awdiyyah lil-ḡabal ba'da wād 'al-'abīd hakaḡā.

<=====●

Wād 'umm 'al-rabī' ḡahaba maḡriban hakaḡā.

●=====➤

4. Majidi M.-R., Das arabisch-persische Alphabet in der Sprachen der Welt: Eine graphemisch-phonemische Untersuchung, *Forum Phonetikum* (Hamburg), 31, 1984: XII + 171 + 4 Tabl. h.t.

5. La Martinière H.-P. de, Maroc, in *La Grande Encyclopédie* / A. Berthelot et al. (éd.), t. 23, Paris : S.A. de La Grande Encyclopédie, 1897, p. 247.

*Wa dayruhu 'a'lāh bilād 'ayt ḥamd 'aw 'ayt ḥand luyātān ṣaḥīḥatān wa 'indahum 'al-walī 'al-ṣāliḥ sayyidī yūsuf baldah mu'ammara biqirā'at 'al-'ilm wa l-qur'ān wa yalīhim išqqirn wa 'indahum sayyidī 'alī amhāwš wa ḍurriyatih wa yalī išqqirn 'ayt yishāq wa 'indahum 'al-zāwiyya 'al-bakriyya wa 'awlād sayyidī sa'īd w 'qūb 'aḥad 'al-talātah 'al-ṣurafā' 'al-laḍīn hum 'iḥwah 'anṣara mumatti' 'al-'asmā' wa yalī 'ayt yishāq 'ayt 'umm lbaḥt wa yalīhim 'ayt wīrrā wa 'ayt sa'īd.*

## II. TRADUCTION DU TEXTE ARABE

Louange à Dieu, description d'une partie des hauteurs de la montagne grandiose.

Montagne                      Montagne                      Montagne                      Montagne.

~~~~~

L'Oued El-Abīd coule vers l'Ouest ainsi jusqu'à ce qu'il ait rejoint l'Oum er-Rebia.

●=====➤

L'Oued Moulouya coule vers l'Est, c'est le plus proche des Oueds de la montagne après l'Oued El-Abīd comme cela.

◀=====●

L'oued Oum er-Rebia coule vers l'Ouest ainsi.

●=====➤

Et dans le piémont en amont, se trouve le territoire des Aīt Hamd ou Aīt Hand, les deux leçons sont correctes, chez eux se trouve le mausolée du saint vertueux Sidi Youssef, c'est un pays très versé dans l'étude des sciences théologiques et du Coran, les Ichquern les jouxtent, chez eux se trouvent le mausolée de Sidi Āli Amhawch et sa postérité; après les Ichquern viennent les Aīt Ishaq, il y a chez eux la Zaouīa 'al-Bakriyya et les descendants de Sidi Sâid Ou Āquoub, l'un des trois chérifs qui sont frères. Gloire! Au Contenteur des Séances de Concerts Spirituels⁶. À côté des Aīt Ishaq, les Aīt Oumm Lbekht puis viennent les Aīt Wirra et les Aīt Sâid.

Quant au document n° 14, il est annoncé comme suit dans la même table des documents :

6. C'est le nom d'un ouvrage de Muḥammad Al-Mahdī Al-Fassī *obitus circa* 1701, dont le titre complet est : *Mumatti' al-'asmā' fī ḍikr al-Žazūlī wa t-Tabbā' wa mā lahumā min al-'atbā'* (*Le Contenteur des auditions dans la mention de Jazouli et de Tabbaâ et de ce qu'ils ont comme disciples*), lithographié à Fès en 1899.

وادراج ربيع في ربيع مغرب امس كنز

[illegible]

وغيرهم الزوارية البكوية
واواديس معجب وعقوب
احمر القاشنة الزوارية البكوية
هم ركنة انكي معجب الزوارية

بہارِ نبوی علیہ السلام و شرفِ ذریعہ

وغيرهم الوراء السلام بوسع
بلدة معروفة بغير اية اشارة الى الامام

والله اعلم بغيره من غير ما هو اقرب الا اوديت للعجل جسور الاله العليل ممكن
هو الله العبد لله ربته مغربا هكنا اخذنا من غير ما الاله

19

الحمد لله العليم

« Début d'un poème, composé au XII^e siècle de l'Islam par Bou Bekr, grand'oncle du chérif Amhaouch, prophétisant la campagne de Mouley el-Hassen contre Arbala. Ce document est écrit et annoté de la main même de Sidi Ali ben el-Mekki Amhaouch. »

III. TRANSLITTÉRATION DU TEXTE ARABE DU COMMENTAIRE ET TRANSCRIPTION DES VERS BERBÈRES DE LA PROPHÉTIE EN GRAS, LES GLOSES EN ARABE LES ACCOMPAGNANT SONT ENTRE CROCHETS

'Al-ḥamdu lil-lāh wa l-ṣalāt 'alā mawlānā rasūli l-lāh.

Wa min kalām 'amminā 'al-ḡawṭ 'al-'akbar wa l-quṭb 'al-'ašhar sayyidī 'abī bakr 'amhāwš raḍiyya l-lāh 'anhu bilisān 'al-barbariyya li'annah lisān qawmih 'al-mawzūd fihim muḥbīran biba'd 'al-muḡayyabāt 'al-latī fataḥa l-lāh bihā 'alayh fī waq'at 'al-sultān 'al-ḥasan ma'a 'ayt ya'qūb w 'īsā firqa min iṣṣqirn.

Ikkad Zulayt ifṭal i Gəlwu išša Iṣṣqirn ləlam n ugəllid illa s azayyi⁷.

[ṭala'a wa ḡahara] [balad] [ṭala'a 'aydan] [balad] ['akalahum wa 'afnāhum] [qabīla] [rāya] [sultān] [kā'ina] ['inda] [raḡul summiyya bismi l-qabīla].

Iga isəmyan g Ugərdaḍ ixfn Məlwit ihərruqn a mər tannim a middn lmulk n rəbbi da txələəm s uya.

['al-'abīd] [mawḍi'] [ra's] [malwiyya balad] [šabbahahum bišaḡar maqtū'] [law ra'aytum] ['al-nas] [mulk] ['al-lāh] [tata'aḡḡabūn] [haḡā].

Ka'annahu yaqūl taqa' fī haḡā 'al-wāqi' bayna 'al-sultān ma'a iṣṣqirn waq'a tata'aḡḡabūn fihā law raytumūhā wa 'aktar mā yakūn muḡtami'an fihā hum 'al-'abīd wa ya'nī bil-'abīd 'al-'asākira yusammawn biḡalik fī bilādinā matā ru'ū yuḡāl 'abīd 'al-sultān wa qad 'ahbara raḍiya l-lāh 'anhu bihaḡā fī 'awāḡir 'al-qarn 'al-ṭānī 'aṣar wa lam yaqa' 'illā 'awā'il 'al-rābi' 'aṣar wa 'ahbarahum bimā yanzilūn fih wa yaṣilūnahū wa yastaqirrūn ḡattā yarḡi'ūn bi'amr l-lāh kamā waqa'.

7. Victorien Loubignac donne le même vers mais édulcoré, peut-être parce que relevant d'une transmission orale, dans *Étude sur le dialecte berbère des Zaïan et Aït Sgougou*. T. II : Textes et lexique, Paris : E. Leroux, 1925, p. 446 : *Ikkad Zulayt, ifṭal i Gəlgū, idda s iṣṣqirn ; ləlam n ugəllid illa s izayan* qu'il traduit ainsi (Il est passé à Zoulayt, a évité Guellgou et s'est dirigé chez les Ichqern ; l'emblème du Sultan est chez les Zaïan) et avec cette note : « Prédiction se rapportant à une expédition de Moulay Hassan, Sultan du Maroc, qui, avec l'aide des Zaïan, châtia la tribu des Ichqern. » Le verbe *ifṭal* suivi de la prépositin *i* a le sens de *monter* et d'*éviter*.

Ddu γer anu n Bir-εziε al mani a Işqir ħərmən waman n Tawli ašmat ggažžat γer Səggutṭa.

[ʿidhab] [ʿilā] [biʿr] [raʒul] [ʿilā matā] [qabila] [ʿal-māʿ] [balad] [ʿidhabū luγa] [ʿirḥalū] [ʿilā] [balda bayna tādla wa bažžaʿd].

Tsulum aḏʿ tawḏəm ṭimizar ṭixatərin tsulum aḏʿ təddum ar Qqişr aha nrarakniḏ ar Tin-Tγallin.

[lā ziltum] [tašilūn] [buldān] [kibār] [wa lā ziltum] [taḏhabūn] [ʿilā] [balda bayna tādla wa bažžaʿd] [hunāk naruddükum ʿilā [ḥattā] baladikum ʿal-maʿrūfa bi-tintγällin [balad]].

A ləḥbabinu uḏəγ i uḏəm γifun is ur mkkinx i lqaḏa n ṭirra n rəbbī zwanṭ gad tşərrafm aya.

[yā ʿaḥbābī liʿannahum ʿaḥwāluḥ wa ʿaḥbābuḥ wa kān yuγītuhum fī muhim-mātihiḥ bi-himmatih ʿal-ʿāliya ʿilā] [taraktu * ʿalaykum wa lam ʿaγiṭkum] [ʿinna ʿamr l-lāḥ γālib wa nāzil wa sayarā mammar maḥid ʿan ma qaddarahu ʿalayh] [wa qad žaffa ʿal-ḏulm biḏālik] [tuşarriḏuh wa ʿašbirū].

*Maša ixəşşawn ugəwwaḏ n şşaliḥin akkən yasi ixəşşayawn Bu-Ssif unna isfažan ṭimariwin*⁸.

[lākin] [yanbaγī lakum] [sāʿiq yakūn ʿamāmakum] [wa yakūn šāliḥan wa nāʿibān ʿani s-šāliḥin] [yarfaʿukum wa takūnū fī ṭuḥriḥ biʿamr l-lāḥ wa rasūlih].

IV. TRADUCTION DES TEXTES ARABE ET BERBÈRE

Louange à Dieu et que le salut soit sur notre Seigneur l'Envoyé de Dieu.

Et parmi les dits de notre oncle paternel, le Secours⁹ Grandissime et le Pôle¹⁰ Célébrissime, mon seigneur Abou Bakr Amhawch que Dieu l'agrée, en langue berbère parce qu'elle est la langue de son peuple au sein duquel il vivait, annonçant quelques monitions que Dieu lui a fait entrevoir concernant la bataille entre le Sultan al-Hassan avec les Aït Yaâquoub Ou Âissa une fraction des Ichquern.

Il est passé par Zoulayth, il est monté par Guelwou, il a pillé les Ichquern, l'étendard du roi est chez le Zayani.

8. Drouin J., *Un cycle hagiographique dans le Moyen-Atlas marocain*. Paris : Publications de la Sorbonne/Imprimerie Nationale, 1975, p. 218 (Texte n° XXX : Moulay Hassan et les Ichqern à Alemsid [1888]).

9. *ʿAl-γawṭ* : le Grand Secours ; chef de la hiérarchie occulte des saints sous son aspect secourable.

10. *ʿAl-quṭb* : le pôle d'une hiérarchie occulte des saints. On parle du « pôle de l'époque » ; il reste le plus souvent inconnu à la majorité des spirituels.

[Monter et apparaître] [un pays] [monter aussi] [un pays] [il les a mangés et il les a anéantis] [une tribu] [un drapeau] [le sultan] [est] [chez] [un homme désigné par le nom de sa tribu].

Il disposa les esclaves à Aguerdad, à la source de la Moulouya. Des friches, ô ! Si vous voyez ô ! Gens l'omnipotence de Dieu, vous seriez saisis par cela.

[Les esclaves] [un lieu-dit] [une tête] [la Moulouya [un pays]] [il les a comparés à des arbres abattus] [si vous voyez] [les gens] [une omnipotence] [Dieu] [vous serez surpris] [cela].

C'est comme s'il disait qu'il adviendra, dans ce qui arrive entre le Sultan et les Ichquern, une bataille qui vous surprendra si vous la voyez. Et le groupe le plus nombreux dans celle-ci ce sont les esclaves et il veut dire par esclaves les soldats. Ils sont ainsi désignés dans notre pays, dès qu'ils sont vus on dit les esclaves du Sultan et il a annoncé que Dieu l'agrée cela à la fin du XII^e siècle, et il n'eut lieu qu'au début du XIV^e siècle. Et il leur prédit ce qui va leur arriver et ce qu'ils vont atteindre, et où ils vont être déportés jusqu'à ce qu'ils réintègrent leur territoire d'origine grâce à la volonté de Dieu, comme c'est arrivé.

Va ! Au puits de Bir Âziz jusqu'ou ô ! Ichquir est interdite l'eau de Thaouli, entrez ! Décampez ! Vers Seggoutta.

[Part] [vers] [un puits] [un homme] [jusqu'ou] [une tribu] [l'eau] [un pays] [partez [un mot]] [déménagez] [vers] [une bourgade entre Tadla et Boujaâd].

Vous allez encore arriver dans de grands pays, vous irez encore jusqu'à Quicher et de là-bas nous vous ferons revenir à Thin Thghallin.

[Vous allez encore] [vous arriverez] [un pays] [grands] [et vous allez encore] [vous partirez] [vers] [une bourgade entre Tadla et Boujaâd] [là-bas nous vous ferons revenir dans [jusqu'à] votre pays connu par Tin Tghallin [un pays]].

Ô ! Mes proches parents si j'ai détourné mon regard de vous, c'est parce que je ne pouvais rien contre le caractère inéluctable du décret de Dieu. Et l'iniquité tarirait quand vous aurez enduré cela.

[Ô ! Mes proches parents parce que ce sont ses parents du côté maternel et ses proches, et il venait souvent à leur aide dans leurs affaires avec sa haute force de décision, d'âme et sa volonté, son aspiration spirituelles] [j'ai laissé * sur vous et je ne suis pas venu à votre secours] [le décret de Dieu s'impose à tous et inéluctable et il y aura une échappatoire à ce qu'il lui était destiné] [et l'injustice tarirait avec cela] [vous éprouverez et endurez].

Mais ce qu'il vous faut c'est un guide des saints pour qu'il vous soulève, il vous faut l'Homme à l'Épée bien effilée¹¹, celui qui panse les peines.

[Mais] [il faut pour vous] [un guide qui sera devant vous] [et qu'il soit un

11. *Wišwan* : *Bu-Ssif išwan* appartient à la généalogie légendaire des Imhiwach ; d'après Drague G., *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc : Confréries et zaouias*. Paris : Peyronnet, 1951, p. 141, il serait enterré à Ahanou à la limite des Aït Chokhman et les Aït Wirra.

saint et un représentant des saints] [il vous portera et vous serez dans toute sa pureté grâce à la volonté de Dieu et de son Envoyé].

AHMED TOUDERTI

RÉFÉRENCES

- 'A'FIF M., Les campagnes de Moulay 'Al-Hassan d'après les écrits d'Ibn Zaydan, *Revue de la Faculté des Lettres* (Rabat), 7, 1981, 47-75 (en arabe).
- AMAHAN A. : L'écriture en *tašlhyt* est-elle une stratégie des *Zawaya*?, in *À la croisée des études libyco-berbères : Mélanges P. Galand-Pernet et L. Galand*, Paris, Geuthner, 1993, 437-449, [GLECS Suppl. 15].
- AMAHAN A., Notes bibliographiques sur les manuscrits en langue tamazight écrits en caractères arabes, in *Le manuscrit arabe et la codicologie* / A.-Ch. Binebine (éd.), Rabat, Faculté des Lettres, 1994, 99-104, [Colloques et Séminaires, n° 33].
- BASSET H., Un nouveau manuscrit berbère: Le *Kitâb el-Maw'iza*, *Journal Asiatique* (Paris), 202, 1923, 299-303.
- BERQUE J., *Structures sociales du Haut-Atlas*. Paris, P.U.F., 1955, 470 + 15 pl., [Bibliothèque de Sociologie Contemporaine], (Réédité en 1978).
- BERQUE J., Un glossaire notarial arabo-chleuh du Deren (XVIII^e siècle), *Revue Africaine* (Alger), 422-423, 1950, 357-398 + carte.
- VAN DEN BOOGERT N., *Catalogue des manuscrits arabes et berbères du fonds Roux (Aix-en-Provence)*. Aix-en-Provence, IREMAM, 1995, 126, [Travaux et Documents de l'IREMAM n° 18].
- VANDEN BOOGERT N., *Muhammad Awzal and the Berber literary tradition of the Souss*. Ph.D. Philologie, Univ. Leiden, Dir., B.H. Flemming, F.H.H. Kortlandt, H.J. Stroomer, 1995, 380.
- BOULIFA S., Manuscrits berbères du Maroc, *Journal Asiatique* (Paris), 10/6, 1905, 333-362.
- BURCHHARDT T., *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*. Paris, Dervy, 1969, 184, [Mystiques et Religions Série B].
- CANTEINS J., *La voie des lettres : Tradition cachée en Israël et en Islam*. Paris, Albin Michel, 1981, 208, [Bibliothèque de l'Hermétisme].
- COLIN G.S., À propos d'un manuscrit berbère, *Hespéris* (Rabat), 14/1, 1932, 90.
- DRAGUE G. (Pseudonyme de G. Spillmann), *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc : Confréries et zaouias*. Paris, Peyronnet, 1951, 322 + 10 f., [Cahiers de l'Afrique et l'Asie].
- DROUIN J., Mystique et politique : Traditions étiologiques d'une fondation maraboutique au Maroc, *Littérature Orale Arabo-Berbère* (Paris), 24, 1996, 129-146.
- DROUIN J., *Un cycle hagiographique dans le Moyen-Atlas marocain*. Paris, Publications de la Sorbonne/Imprimerie Nationale, 1975, XXIII + 246, [Série Sorbonne 2].
- GALAND-PERNET P., Die traditionellen arabischen Berberschriften in Marokko, *Sahara Studien* (Hallein), 1988, 65-79.
- GALAND-PERNET P., Documents en berbère sur l'économie rurale du Maroc méridional au début du XVIII^e siècle, in *Atti della Settimana Internazionale di Studi Medi-*

- terranei Medioevali e Moderni*, Cagliari, 27 aprile-1^o maggio 1979, Milano, Giuffrè, 1980, 195-211.
- GALAND-PERNET P., Documents littéraires maghrébins en berbère et expansion de l'Islam, in *Actes du II^e Congrès International d'Étude des Cultures de la Méditerranée Occidentale* / M. Galley (éd.), t. II, Malte, 23-28/6/1976, Alger, SNED, 1978, 376-384.
- GALAND-PERNET P., Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs de la Bibliothèque Générale de Rabat, *Journal Asiatique* (Paris), 260, 1972, 299-316.
- GALAND-PERNET P., Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs du fonds berbère de la Bibliothèque Nationale de Paris, *Revue des Études Islamiques* (Paris), 41/2, 1973, 283-296.
- GALAND-PERNET P., Sidi 'Bdrrah'man U Ms'ud des Mtougga (Maroc), thaumaturge et poète, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence), 13-14, 1973, 369-380, [Mélanges Le Tourneau].
- HAJJI M., *L'activité intellectuelle au Maroc à l'époque sa'dide*. t. II, Rabat, Dar El-Maghrib, 1977, 393-782.
- HAJJI M., *La Zaouia de Dila : Son rôle religieux, théologique et politique*. Rabat, al-Matba'a al-Wataniyya, 1964, 299, (en arabe).
- LA MARTINIÈRE H.P., Maroc, in *La Grande Encyclopédie* / A. Berthelot et al. (éds.), t. 23, Paris, S.A. de La Grande Encyclopédie, 1897, 242-279 + 1 carte h.t.
- LOUBIGNAC V., *Étude sur le dialecte berbère des Zaïan et Aït Sgougou*. t. I : Grammaire ; t. II : Textes et lexique, Paris, E. Leroux, 1924-1925, 596, [PIHEM, t. 14].
- MAJIDI M.R., Das arabisch-persische Alphabet in der Sprachen der Welt : Eine graphemisch-phonemische Untersuchung, *Forum Phonicum* (Hamburg), 31, 1984, XII + 171 + 4 Tabl. h.t.
- NORDMAN D., Les expéditions de Moulay Hassan : *Essai statistique*, in *Profils du Maghreb : Frontières, figures et territoires (XVIII^e-XX^e siècle)*. Rabat, Faculté des Lettres, 1996, 101-126, [Essais et Études n° 18], (Reprise d'un article publié dans *Hespéris-Tamuda* (Rabat), 19, 1980-1981, 123-152).
- OULD-BRAHAM O., Le voyage de Boulifa au Maroc d'après son journal de route (Bled es-Siba, hiver 1904-1905), *Études et Documents Berbères* (Paris), 12, 1994, 35-105.
- OULD-BRAHAM O., Voyages scientifiques de Boulifa (Maroc, 1905 ; Kabylie, 1909-1912), *Études et Documents Berbères* (Paris), 13, 1995, 27-78.
- ROUX A., Les manuscrits de langues berbères, *La Kahéna* (Tunis), 1941, 131.
- ROUX A., Quelques documents manuscrits sur les campagnes de Moulay el-Hassan, *Hespéris* (Rabat), 22/1, 1936, 90-93.
- ROUX A., Quelques manuscrits berbères en caractères arabes, in *Actes du XXI^e Congrès International des Orientalistes*, Paris, 23-31/7/1948, Paris, Imprimerie Nationale, 1949, 316-317.
- SEGONZAC R. (Le Marquis R. de Bodon de), *Au cœur de l'Atlas : Mission au Maroc 1904-1905*. Paris, Larose, 1910, 2 vol., vii + 797 p. ; 89 p. de pl. + 2 f. cartes.
- STRICKER B.H., *L'Océan des Pleurs : Poème berbère de Muḥammad al-Awzalī*. Leyde, E.J. Brill, 1960, XII + 123, [Fondation de Goeje n° 19].
- TOUDERTI A., Note sur l'alphabet arabe et ses formules, *Littérature Orale Arabo-Berbère* (Paris), 22-23, 1995, 99-112.

الحمد لله

و الصلاة على مولانا رسول الله

و من كلام عمنا الغوث الاكبر و الفطرب الاشهر سيدى ابي بكر المهاوش رضي الله عنه بلسان البربرية لانها لسان قومه الموجود فيهم مخبرا ببعض المغيبات التي فتح الله بها عليه في وفاة السلطان الحسن مع آيت يعقوب و عيسى جرفة من اشقرن.

إِكَاذُ زَلَيْتُ إِقْتَلُ إِكَلُوُ إِشَا إِشْعُرُ لَعَلَّامُ نُكَلِيدُ إِلَّا سَزَايُ.

[طلع و ظهر] [بلد] [طلع ايضا] [بلد] [كلهم و اجناهم]
[قبيلة] [راية] [سلطان] [كائنة] [عند] [رجل سمي باسم القبيلة].

كَايَسْمَعَانُ كُكْرَظَاذُ إِخْبُ أَنْمَلُويْثُ إِخْرُوفْنُ ءَامَرُ شَيْمُ أَمِدْنُ
الْمَلِكُ الرُّبِّيُّ ذَا تَخْلَعَمُ سُوِي.

[العبيد] [موضع] [راس] [ملوية بلد] [شبههم بشجر مقطوع]
[لو رايتهم] [الناس] [ملك] [الله] [تتعجبون] [هذا].

كانه يقول تقع في هذا الواقع بين السلطان مع شقرن و فعة تتعجبون فيها لو ريتموها و أكثر ما يكون مجتمعا فيها هم العبيد و يعنى بالعبيد العساكرة يسمون بذلك في بلادنا متى رءوا يقال عبيد السلطان و قد اخبر رضي الله عنه بهذا في اواخر القرن الثاني عشر و لم يقع الى اوائل الرابع عشر و اخبرهم بما ينزلون فيه و يصيلونه و يستغفرون حتى يرجعون بأمر الله كما وقع.

أَدْعُرْ أَنْ نُبِيرَ عَزِيزُ الْمَانِ أَيْشَعْرُ حَرَمَنْ وَمَنْ أَنْتَوَلِي أَشْمَاتُ
اَكْجَاتُ عَرُ سَكُوطًا.

[ذهب] [الى] [بيير] [رجل] [الى متى] [فسيطة] [الماء] [بلد]
[اذهبوا لغة] [ارحلوا] [الى] [بلدة بين تادلة و بجعد].

اَلتَّسْلَمُ اَتَوْظَمُ ثِمَرَا ثَخَارَيْنِ اَتَسْلَمُ اَلتَّدُومُ ءَارُ الْفَشْرِ اَهَا
الرَّارَكْنُ ءَارُ ثَيْنِ اَتَغَالَيْنِ.

[لا زلتم] [تصلون] [بلدان] [كبار] [و لا زلتم] [تذهبون] [الى]
[بلده بين تادلة و بجعد] [هناك نردوكم الى [حتى] بلدكم
المعروفة بتنتغالين [بلد]].

اَلْاَحْبَابِنُو اَدْعُ اَلدَّمُ غِيْهُونِ اِسُورُ مَكْنَحِ الْغَاظَا اَنْثِرَا رِيْ
اَزْوَانتُ كَاذُ اَتَصْرِفْمُ اَيْ.

[يا احبابي لانهم اخواله و احبابه و كان يغيتهم في مهماتهم
بهمته العالية الى تركت عليكم ولم اغثكم] ان امر الله غالب
و نازل و سيرى ممر محيد عن ما قدره عليه [وقد جف الظلم
بذلك] [تصرفوه و اصبروا].

مَشَا يَخْصَاوُنْ اَكْوَاذُ نَصَالِحِينَ اَكْنَيْسَى اِخْصَايَاوُنْ بُوَالسَّيْفِ
اَنَّايسُوحَانْ ثِمَرِيوينْ.

[لاكن] [ينبغي لكم] [سائف يكون امامكم] [و يكون صالحا]
و نائبا عن الصالحين] [يرفعكم و تكونوا في طهره بامر الله و
رسوله].

الحمد لله صفة شيء من افعال جبل العميم.

جبل جبل جبل جبل

\/\ /\

وَادِ الْعِبَادِ ذَهَبٌ مَغْرِبًا هَكَذَا حَتَّى اجْتَمَعَ بِأَمِّ الرَّبِيعِ .

●=====➤

وَادِ مَلُوءِيَّةٌ ذَهَبٌ مَشْرِفًا وَهُوَ أَقْرَبُ الْإِوَادِيَّةِ لِلجَبَلِ بَعْدَ وَادِ الْعُبَّادِ هَكَذَا.

◀=====▶

واد ام ربعة ذهب مغربا هكذا.

و ديره اعلاه بلاد ءايت احمَد أو ءايت احمد لغتان صحيحتان و عندهم الولی الصالح سید یوسف بلدة معمرة بقراءة العلم و الفران و یلیهم شفرن و عندهم سید علی امهاوش و ذریته و یلی شفرن ءايت یسحاف و عندهم الزاویة البکریة و اولاد سید سعید و عفوب احد الثلاثة الشرفاء الذین هم اخوة انصر ممتع الاسماع و یلی ءايت یسحاف ءايت ام لبخت و یلیهم ءايت ویرا و ءايت سعید .

ONZE CONTES BERBÈRES EN TACHELHIYT D'AGADIR

par
Harry Stroomer

Les contes présentés ici ont été recueillis pendant une période de recherche¹ sur le terrain en mai et juin 1992. J'en donne les textes et les traductions au public berbérisant pour les raisons suivantes :

1. L'intérêt linguistique : les textes en tachelhiyt récemment publiés et provenant de la région d'Agadir sont relativement rares. En étudiant les textes ci-dessous, le lecteur peut découvrir des traits dialectaux spécifiques. Il y a, par exemple, le *h* caractéristique (correspondant à *x* ou *γ* dans les autres parlers tachelhiyt) qui figure dans la morphologie du verbe comme suffixe marquant la première personne du singulier, mais aussi dans des conjonctions comme *ih* « si, quand », *llih*, *ayllih* « jusqu'à ce que, lorsque, quand » et dans la préposition *h* « dans »². Le *h* dans ces configurations est une des caractéristiques de la zone littorale tachelhiyt. Il est attesté à Ifni (Baamran), Tiznit, Biougra, chez les Ida Oultit (entre Tiznit et Tafraout), chez les Ida Ou Tanan (entre Agadir et Tamanart) et les Ḥaḥa (entre Essaouira et Tamanart), un ensemble de régions dont les textes publiés ne sont pas très nombreux, mais on le trouve aussi plus à l'est, à Tafraout, comme le montrent les textes récemment publiés par A. Nakano³. En outre il y a

1. Je tiens à exprimer ma gratitude à la famille Lbouzid pour l'accueil chaleureux qu'elle m'a offert pendant ma période de recherche à Agadir. Ma gratitude spéciale va à mes informatrices Fadna et Latifa Lbouzid (nées à Agadir) et à Fadna Boutizi (née dans un village proche d'Agadir, dans la région de Mesguina), amie de Fadna Lbouzid. Elles m'ont donné l'occasion d'enregistrer les textes en famille à Agadir Bouargane et ont su expliquer, avec patience et dévouement, des problèmes textuels. Je remercie aussi Nico van den Boogert, Maarten Kossman, Mohammed Saadouni et Michèle Boin pour leur relecture attentive de ces textes.

2. Cf. P. Galand Pernet, A propos d'une langue littéraire berbère du Maroc: la *koinè* des chleuhs, dans: *Zeitschrift für Mundartforschung*, Neue Folge 3, 4, herausgegeben von Ludwig Erich Schmitt: *Verhandlungen des Zweiten Internationalen Dialektologenkongresses*. Wiesbaden 1967, p. 261.

3. Aki'o Nakano, *Ethnographical Texts in Moroccan Berber (1) (Dialect of the Anti-Atlas) – Studia Berberi (I)*, Tokyo 1994, 92 p. and *Ethnographical Texts in Moroccan Berber (2) (Dialect of the Anti-Atlas) – Studia Berberi (II)*, Tokyo 1995, 99 p. Les deux volumes ont été

toujours l'intérêt du point de vue de la lexicologie⁴ : on trouve dans les textes comme ceux qui sont présentés ici des mots spécifiques au dialecte qui enrichissent nos connaissances du vocabulaire tachelhiyt, comme : *waynni* « mais » (*walaynni* dans les autres parlers), *ff* « donner » (*fk* ou bien *kf* dans les autres parlers), *hllaji* « être mûr », *tajwajjayt* « hache », *afrşad* « couverture », *allayg* « un jeu de bâtons qui se touchent dans l'air », *takwwut* « galle de tamaris utilisée par les femmes pour noircir leurs cheveux », *tufaf* « chicorée ». Au niveau syntaxique et idiomatique on trouve des constructions spécifiques comme *tasi d nniyt Zrifa ar tssnwa aγrum* « Zrifa était en train de cuire le pain », *taywa ar ttini* « elle se mit à dire ».

2. L'intérêt littéraire : les contes présentés ici montrent la permanence d'une tradition orale parmi les locuteurs citadins contemporains de tachelhiyt. Il s'agit d'une tradition intacte et conservée malgré l'influence des média modernes. On rencontre dans les contes ci-dessous des traits communs avec la tradition orale d'autres groupes de berbérophones : l'ogre [conte 1 et 4], l'ogresse [conte 1, 2, 3 et 9], les enfants intelligents [conte 3 et 5], les contes comportant des animaux [conte 8], la logique d'un idiot [conte 9], le plaisir dans la descriptions des cruautés excessives [conte 4, conte 7], le mélange des motifs [cf. conte 1 et 2], l'absence de motivation psychologique pour les actions des personnages, les fins abruptes, etc. Dans cette contribution, je veux me restreindre à ne présenter que les textes des documents berbères recueillis et leurs traductions ; je laisse l'étude des motifs dans ces contes aux spécialistes.

 CONTE 1
*Sin tarwa*⁵
 WWW.ASADLIS-AMAZIGH.COM

Yan urgaz dars sin tarwa, tili dars tmγart. Ukan ar d ittamz snat tisk^wrin, kun ass yawi d snat tisk^wrin. Ukan tnna yas tmγart nns : « Snat tisk^wrin ad ur aḥ sul qaddant, ixşša k a nn tjlut tarwa. » Ukan nttan ur iṣbr ḥ tarwa nns, waynni ur yufa ay yini i tmγart nns : « Uhu. » Inna as : « Waxxa, rad ftuḥ at tn inn jluḥ. » Iftu, isrs nn yan ḥ usds n tfunast, isrs nn afrux ḥ usds n uzgr. Ayllix rad šttan, inna asn : « Maēla k^wn id. » Inna yas : « Maēla k^wn id, a Faṭīma, a

publiés par l'Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo, Japan, dans la série: *Studia Culturae Islamicae*.

4. J'ai entamé, il y a neuf ans, un projet de lexicographie tachelhiyt, qui a pour but de constituer un dictionnaire tachelhiyt basé premièrement sur les données des sources lexicographiques et textuelles déjà publiées et, deuxièmement, sur les données provenant de recherches sur le terrain pour les régions mal connues. Voilà le cadre général dans lequel les textes d'Agadir ont été recueillis.

5. Raconté par Fadna Boutizi (née en 1968), enregistré le 22 mai 1992.

illi.» Tašk id tfruxt. Inna yas : « Maəla k id, a Muḥammad, a yiwi.» Yašk id ufrux. Tasi d tmɣart nns taɖart n tskkurt, tut t srs, ḥtta tɛmu t. Tnna yas : « Nniḥ ak : “jlu tn inn”, tsrst tn ɣar ɣ tama nnɣ nit ! » Tnna yas : « Ixssa at tn inn tjlut ! » Yawi tn ar yat tagant, iggi n yat tɣrat, isrs tn ḥ iggi nns. Yag^wl asn yan igjdr ḥ yan uxsay. Inna yasn : « Luqt nna immuss igjdr tsnm is rad d aškḥ.»

Ggawrn ɣinn ddrriy lli, ar ttqqln, ar ttqqln, ar ttqqln. Luqt nna immuss igjdr lli, nnan as : « Hann bba yuška d ! » Aylliḥ zrin mnnaw ussan. Ar d ittaška d yid, yašk d uzal, d yid, d uzal..., aylliḥ mmutn s jjuε. Ggawrn, tnna yas tfruxt : « Ma ran nskr ? » Inna yas : « An nttini : “all, all, a taɣrat, igigiln ttɣabnin”, ukan an nɣr. » Ukan ar t ittini, inna yas : « Iḥ a t ttiniḥ, nkki ad ur teṭṭsat ! » Ad ukan ggawrn, ar kiḥ tn yaɣ jjuε, ar ttinin : « All, all, taɣrat, igigiln ttɣabnin. » Ad ukan tɣ^wli tɣrat ar aflla, ittrs asn d gis yan tṭbšil n yibrin gis yan yixs d yan izi. Inna asn : « Iḥ tššam, ad ur trzm ixs ula tluḥm izi ! » Ar bdda skarn ɣikann luqt nna tn yaɣ jjuε. « All, all, taɣrat, igigiln ttɣabnin. »

Ar yan wass inna as ufrux : « An nɣr ma ra ittiskar, iḥ nɣza ixs, nluḥ izi. » Ššan, ukan rzin ixs, luḥn izi. Ggawrn aylliḥ tn yaɣ daḥ jjuε, ar ttinin : « All, all, a taɣrat igigiln ttɣabnin ! » Tag^wi as sul tɣ^wli taɣrat lli. Ggawrn aylliḥ mmutn s jjuε, iluḥ asn walu.

Ar yan wass ḥ d yid inna as ufrux : « Rad ftuḥ ad tllih s mad nštta. » Tnna as tfruxt : « Rad dik munḥ. » Inna yas : « Uhu ! » Tnna yas : « Waxxa ! » Gnn, tnkr nttat. Lliḥ ign, tass ix f n tmlḥaft nns d ix f n uqššab n g^wmas. ɢar ink r d ukan yawk tt id, tɛqq d, tnna yas : « Walu ad dik munḥ ! »

Ar fttun, ar fttun ar yat tagant, ar nn ttmnidn kra n tifawt. Lliḥ nn lkmn, afin inn tiftit n taɣ^wznt. Ggawrn ssagg^wn tt inn ; taɣ^wznt ann, ur dars yat tiṭt. Ukan tggawr, ar tssndu. Tskr yat tkint n tgulla, ad ukan tssndu. Ukan ar kššmn, nttan ar d ittga tagulla ḥ uqššab nns, iff ɣ d.

Ar yan wass, tnna as tfruxt : « Walu ad dik munḥ, ad ɣrḥ taɣ^wznt ann ! » Inna yas : « Hati rat teṭṭsat ! » Inna yas : « Rat teṭṭsat, iḥ as tsllat. » Tnna yas « Uhu. » Inna yas : « Rat teṭṭs at. » Tnna yas : « Uhu. » Inna yas : « Awa, yaḥḥ ! » Imun dis, kšmn inn. Tslla ukan i taɣ^wznt ar ttini : « *D ugšul d ueaniz, d ugšul d uɣndiz*, ilm n uɣyul a ḥ ssndiḥ ar iqqar a kullu, ig tamudit. » Tggawr ar teṭṭša. Tɣr tn taɣ^wznt, tamɣ tn, tqqn flasn lbab. Tggawr, tnna yasn : « Ak k^wn srs njjiḥ ar kiḥ tššam, ak k^wn ššḥ. » Tg inn afruxḥ lbit n lluz. Tgn tafruxt ḥ lbit n lluz, ḥaqqan ḥtta nttat. Kun dḍur ar asn tɣrra waskarn nns is jjin niḥd uhu.

Aylliḥ jjin, tnna yasn : « ɢassad rak k^wn ššḥ ! » Ukan ntnin lliḥ ɣinn llan, ssnn izd argaz nns, ad ukan iks ar tadgg^wat, yašk id, ig d imi nns d imi n yan

usatm. Ar d ittini «Awulla nu, awulla nu, a ibba mbarka!» Tluḥ asn tawullat d imi nns fad a ra irẓm lbab.

Llih ifta, tnna yasn: «Awa, aškat d, šuḍat leāfit mas a nssnwa aḡrum, ḡassad leīd.» Inna yas ufrux: «Iḥ am tnna, tnnit as: “uhu, tmla yyi inna aḡar ad slufḥ ar ttag^wmḥ.”» Tḡr i ufrux, tnna yas: «Šuḍ leāfit!» Inna yas: «Ur ssnḥ ad šuḍḥ leāfit, ssnḥ ḡar ad zdmḥ, ar kssah!» Tnna yas: «Awa, šuwwr, a stt šuḍḥ nkki!» Tšuḍ stt, tšuḍ stt.

Tfta ukan a stt tšuḍ, dfen tt inn, tqḍ nn, tzdi yasn: «Ffi yyi aman, aman, a kjmiru⁶!» Ar ttazzal tfruxt, tasi d ayddid n waman, tiri at tn fllas tffi. Ikks as tn g^wmas, iffi tn fllas. Iffi fllas lg^wdran ayllih tḥrg.

Ftun, asin d yat tagursa, gn t inn ḥ leāfit, ar ttizg^wi ayllih tzgg^waḡ. Yuška d ukan waḡ^wzn. Ig d imi nns d usatm, ar d ittini: «Awulla nu, awulla nu, a ibba mbarka!» Asin d tagursa, luḥn as tt inn ḥ imi nns, nḡin t.

Tbqa yasn tgm̄mi, bqan asn lbhaym. Awa, g^wmas ar ifttu ar itt̄sudu ayyis, ar ikssa; nttat ar ttḡama ḥ tgm̄mi. Ar yan wass tḡ^wli s iggi, ar gis ttm̄šad ššer nns. Ar ttm̄šad azzar nns, ar ttm̄šad azzar nns. Yašk id, iẓr tt id yan bu wayyis ḥ ttisaε, yašk id. Inna yas: «Fk yyi d ad ssuḥ!» Tnna yas: «Ur dari ma s ak akkaḥ at tsut.» Inna yas: «G d taššḍlt n waman ḥ wazzar n̄nm, nnit tzzug^wzt yyi t id srs.» Tg t ḥ wazzar nns tzzug^wz as t id, yawk t id; yawi tt.

Yašk id g^wmas, ar yaqqra, ar yaqqra, ayllih ilih as ḥtta yan. Ayllih yawi d izammarn, kull yan ar as ittini: «Ar tkkatt lbab!» Yawi d kullu wi lli šḡanin, ar kkatn lbab, ayllih as ur ḡḍarn. Yawi d yan uḍḍeif, yut lbab, iluḥ t inn. Ar ittlli, ar ittlli s ultmas, ilih as tt. Ismun lewin nns, iftu ar ittlli, ar ittlli, ar ittlli, ayllih yasi tiknuḡbiyin n wurḡ, yasi taššḍlt n wurḡ d tkurrayt n wurḡ.

Ifta, yaf nn kra n tmḡarin ar ttag^wm̄nt s ifnškar n uḡyul. Ta nna mu inna: «Fk yyi ad suḥ.» «Uhu, ra yyi trẓt ifnškar inu.» Abla yat, tffa yas a isu. Ayllih iswa, yut s ufnškar lli, irẓ as t. Ar gis tššant tmḡarin lli, ildi d iladint taššḍlt n wurḡ, iff as t. Inint as iladint kullu tmḡarin: «Hak at tsut!» Inna yasnt «Uhu.»

Iftu, yaf nn kra n ifrxan ar ttleabn allayg, inna yasn: «Ffat yyi ad didun lebḥ.» Nnan as: «Uhu, rad aḥ trẓt tikurrayin nnḥ.» Ildi d yan gitsn takurrayt, iff as tt. Issuki ukan yan takurrayt, yut stt inn srs, irẓ as tt. Ar gištšš an ifrxan.

Ildi d iladint takurrayt nns n wurḡ, iff as tt. Zdin as kullu: «Hak, hak, at tlebt.» Inna yasn: «Uhu, šafi!»

Iftu daḥ dar ifrxan yaḍnin, ar ttleabn taknuḡbiyt. Inna yasn: «Ffat yyi ad

6. Mot énigmatique, utilisé par les ogres pour désigner les humains.

didun lebh. » Kra igat yan inna yas : « Ra yyi trzt taknuṛbiyt inu ! » Ar yan, iff as tt, ukan irz tt. Ar dah gis tşşan. Ildi d taknuṛbiyt n wurɣ, iff as tt. Zdin as kullu : « Hak, at tlebt. » Inna yasn : « Uhu, şafi ! »

Ruḥn inn ukan ifrxan, ar akkan laxbar i innatsn. Ar tswingim, tşkku. Tnna yas : « A yyi iml, a ṛbbi, izd argaz ad g^wma a iga. » Tazn srs tarwa nns, tnna yasn : « Munat dis ar dari. » Lliḥ d yuşka ar dars, iffa as kullu laxbar nns. Tssn izd g^wmas a iga. Tnna yas ad dars iggawr.

Yan wass inna yas uglid : « Kyyi at tgıt aḍgg^wal inu, hak kks yyi azzar, waynni ad ur tinit i ḥtta yan hati lliḥ askiwn ! » Waynni argaz ann ur iẓdaṛ a iḥbu awal ann, iftu ar yan lxla, yaf nn gis yat tnuḍfi taqdimt, yag^wm dis. Inna : « A tanuḍfi n lxla, a tanuḍfi n lxla, ar ittili uglid askiwn. » Aylliḥ a isawal, iḍṛ asn imikk n ilufsa. Tmṛi d gis yat tɣalimt. Ar gis ttbbin imksawn tiwwadin lli tininin : « A tanuḍfi n lxla, a tanuḍfi n lxla, ar ittili uglid askiwn. »

CONTE 1

Les deux enfants

Un homme avait deux enfants, il avait aussi une femme. Chaque jour il ramenait deux perdrix. Sa femme lui dit : « Ces perdrix ne nous suffisent plus, il faut que tu perdes les enfants. » Lui, il ne pouvait pas vivre sans ses enfants, mais il ne pouvait pas dire « non » à sa femme. Il lui dit : « D'accord, je vais les égarer. » Il mit la fille dans la mangeoire d'une vache et le garçon dans la mangeoire d'un bœuf. Au moment du repas il leur dit : « Où êtes-vous ? ! ». Il dit : « Où es-tu, ô Fatima, ma fille ? » La fille vint. Il dit : « Où es-tu, ô Muhammad, mon fils ? » Le garçon vint. Sa femme, fâchée, prit la patte d'une perdrix, frappa son mari et l'aveugla. Elle lui dit : « Je t'ai dit de les perdre, mais tu les a seulement mis à côté de nous ! » Elle lui dit (encore une fois) : « Tu dois les égarer ! » Il les amena dans une forêt et les abandonna sur un rocher. Il accrocha pour eux un lézard dans une citrouille. Il leur dit : « Quand le lézard bouge, vous saurez que je viens. »

Les enfants restèrent là-bas, attendant, longtemps. Chaque fois que le lézard bougeait ils disaient : « Voilà, papa va venir ! » Quelques jours s'écoulèrent. Vient la nuit, vient le jour, vient la nuit, vient le jour, jusqu'à ce qu'ils fussent affamés. La fille demanda à son frère : « Qu'est-ce que nous allons faire ? » Le garçon lui dit : « Disons : "monte, monte, ô rocher ; nous sommes les orphelins égarés" et nous verrons ce qui va se passer. » Avant de dire ces paroles, il dit à sa sœur : « Quand je dis ces mots, ne te moque pas de moi ! » Ils étaient là, affamés, et ils dirent : « Monte, monte, ô rocher ; nous sommes les orphelins égarés ! » Le

rocher monta. Un plat de couscous avec un os et une mouche étaient posés sur le rocher. (Une voix) leur dit : « Quand vous mangez, ne cassez pas l'os et ne jetez pas la mouche ! » Ils firent toujours ainsi chaque fois qu'ils avaient faim. « Monte, monte, ô rocher ; nous sommes les orphelins égarés ! »

Un jour, le garçon dit à sa sœur : « Essayons de voir ce qui se passe si nous cassons l'os et jetons la mouche. » Ils mangèrent, cassèrent l'os et jetèrent la mouche. Ils restèrent au même endroit jusqu'à ce qu'ils eurent faim. Ils dirent : « Monte, monte, ô rocher ; nous sommes les orphelins égarés. » Le rocher refusa de monter. Ils restèrent là, mourant de faim. Le rocher ne leur donna rien.

La nuit, le garçon dit à sa sœur : « Je vais chercher de quoi manger. » La fille lui dit : « Je t'accompagne. » Il lui dit : « Non. » Elle lui dit : « D'accord. » Ils dormirent ; elle se leva. Pendant qu'il dormait, elle attacha le bout de son voile au bout de la chemise de son frère. Quand il se réveilla il la tira ; puis elle se réveilla aussi et lui dit : « Je veux t'accompagner ! J'insiste ! »

Ils marchèrent jusqu'à une forêt. Là ils virent quelques lumières. Quand ils arrivèrent, ils trouvèrent la grotte d'une ogresse. Ils s'y installèrent et guettèrent cette ogresse qui était borgne. Elle était assise et battait le lait. Elle avait préparé une marmite de *tagulla* (une bouillie épaisse de céréales) et était en train de battre le lait. Les enfants s'approchèrent, le garçon mit une quantité de bouillie dans sa chemise et sortit.

Un jour, la fille dit : « Je veux t'accompagner pour voir cette ogresse ! » Il lui dit : « Tu vas rire ! » Il lui dit : « Tu vas rire si tu l'entends parler ! » Elle lui dit : « Mais non ! » Il lui dit : « Tu vas rire ! » Elle lui dit : « Mais non ! » Il lui dit : « D'accord, partons ! » Il l'accompagna et ils arrivèrent là-bas. La fille entendit l'ogresse dire : « *dugšul dduzaniz, dugšul duγndiz*⁷, la peau d'âne dans laquelle je bats le lait, qu'elle sèche, qu'elle devienne totalement beurre. » La fille se mit à rire. L'ogresse les vit, les prit et les emprisonna. Elle leur dit : « Je vais vous engraisser et après je vais vous manger. » Elle mit le garçon et la fille dans une chambre pleine d'amandes. Elle inspectait régulièrement leurs ongles (pour examiner) s'ils avaient grossi.

Quand ils eurent engraisé elle leur dit : « Je vais vous manger ! » Les enfants, étant emprisonnés là, savaient que son mari revenait (toujours) au coucher du soleil après avoir gardé le troupeau. Mettant sa bouche en face d'une fenêtre il disait : « Mon pain, mon pain, ô tante Mbarka. » (Chaque jour) elle jetait un pain dans sa bouche et la porte s'ouvrait.

Pendant qu'il était parti, elle leur dit : « Venez souffler sur le feu pour le pain de ce jour de fête. » (Auparavant) le garçon avait dit à sa sœur : « Si elle te demande (de souffler sur le feu), dis lui : “non, ma mère m'a seulement appris à balayer et à apporter de l'eau !” » Elle appela le garçon, elle lui dit : « Souffle sur

7. Ces mots sont des onomatopées qui imitent le son de l'outre à baratter, la *tagššult*.

le feu ! » Il lui répondit : « Je ne sais pas comment souffler sur le feu, je ne sais qu'apporter le bois et faire paître les moutons ! » Elle lui dit : « Eh bien, attends, je soufflerai moi-même ! » Elle souffla et souffla.

Alors qu'elle était en train de souffler, ils la poussèrent, et elle tomba dans le feu. Elle leur dit : « Aïe, aïe (versez sur moi) de l'eau, de l'eau, ô humains. » La fille se précipita pour prendre une outre d'eau et voulait la verser sur l'ogresse. Son frère la lui arracha des mains et la versa sur sa sœur. Il versa du goudron sur l'ogresse pour la faire brûler totalement.

Le garçon et la fille prirent un soc, le mirent dans le feu, jusqu'à ce qu'il fût devenu complètement rouge. L'ogre revint. Il mit sa bouche devant la fenêtre en disant : « Mon pain, mon pain, ô ma tante Mbarka. » Ils jetèrent le soc chauffé à blanc dans sa bouche et le tuèrent.

Il leur restait la maison et le troupeau. Eh bien, son frère montait à cheval et était berger et la fille restait à la maison. Un jour, elle monta sur le toit pour se peigner les cheveux. Alors qu'elle était en train de se peigner les cheveux, un cavalier la vit de loin et s'approcha. Il lui dit : « Donne-moi à boire ! » Elle lui dit : « Je n'ai pas de quoi te donner à boire. » Il lui dit : « Verse le seau d'eau sur tes cheveux et fais descendre tes cheveux à moi. » Elle se versa le seau d'eau sur les cheveux et les fit descendre vers lui, il monta et enleva (la fille).

Son frère, revenu, l'appela, mais il n'y avait personne. Il fit venir les moutons ; il dit à chacun : « Frappe la porte ! » Il fit venir tous les moutons forts ; ils frappèrent la porte jusqu'à ce qu'ils ne pussent plus. Il amena un mouton maigre, c'était lui qui enfonça la porte et la jeta à terre. Il cherchait (sa sœur) partout mais sans succès. Il prépara son bagage et partit pour chercher sa sœur en prenant avec lui une toupie d'or, un seau d'or et un bâton d'or.

Pendant sa marche il trouva quelques femmes en train de puiser de l'eau à l'aide de sabots d'ânes. Il demanda à chacune d'elles : « Donne-moi à boire ! » Mais chacune lui disait : « Non, tu vas me casser les sabots. » À l'exception d'une femme qui lui donna à boire. Quand il eût bu, il frappa le sabot et le cassa. Les femmes se moquèrent de lui. Il sortit le seau en or et le donna à la femme généreuse. Toutes les femmes lui disaient : « Voilà quelque chose à boire ! » Mais il leur dit : « Non, merci ! »

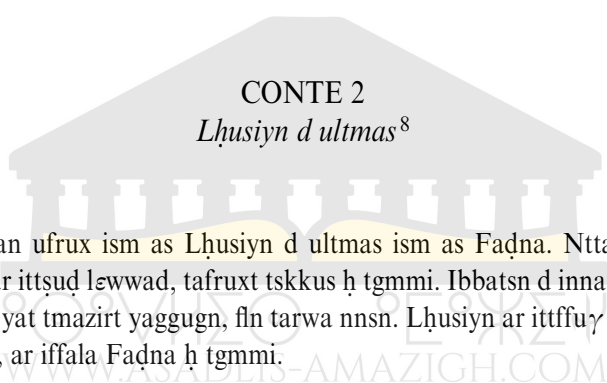
Il partit et trouva quelques garçons qui jouaient à l'*allayg* (un jeu de bâtons qui se touchent dans l'air). Il leur dit : « Permettez-moi de jouer avec vous. » Ils lui dirent : « Non, tu vas nous casser nos bâtons. » Mais l'un d'eux prit le sien et le lui donna. Lorsqu'il lança le bâton, un autre lança le sien et il le cassa. Les garçons se moquèrent de lui. Il prit alors le bâton d'or et l'offrit au garçon généreux. Les autres lui offrirent les leurs : « Voilà, joue avec nous ! » Mais il leur dit : « Non, merci ! »

Ensuite il alla chez d'autres garçons qui étaient en train de jouer avec des toupies. Il leur dit : « Permettez-moi de jouer avec vous. » Chacun lui dit : « Vous allez me casser ma toupie ! » Sauf un garçon, qui lui donna la sienne. Il

la jeta et la cassa. Ils se moquèrent de lui. Il prit la toupie en or et la lui offrit. Les autres lui dirent : « Voilà, joue avec nous ! » Mais il dit : « Non, merci ! »

Les garçons, retournés chez eux, racontèrent l'histoire à leur mère qui se mit à réfléchir et à deviner. Elle se disait : « Que Dieu me montre si cet homme est mon frère. » Elle envoya ses enfants vers lui et leur dit : « Accompagnez cet homme jusqu'ici. » Quand il fût arrivé auprès d'elle, il lui raconta tout ce qui lui était arrivé. Elle sut qu'il était son frère. Elle lui demanda de rester chez elle.

Un jour, le roi (le mari de sa sœur) lui dit : « Toi, tu es mon beau-frère. Tiens, coiffe-moi les cheveux, mais ne dis à personne que j'ai des cornes. » Mais l'homme ne pu garder le secret. Il alla au désert où il trouva une citerne ancienne dont il puisa de l'eau. Il dit : « Ô citerne du désert, ô citerne du désert, le roi a des cornes ! » Alors qu'il parlait, un peu de salive tomba sur la terre. De cette salive poussèrent des roseaux. De ces roseaux, les bergers font (encore) leurs flûtes qui disent : « Ô citerne du désert, ô citerne du désert, le roi a des cornes ! »



CONTE 2

*Lḥusiyn d ultmas*⁸

Ʀwad yan ufrux ism as Lḥusiyn d ultmas ism as Faḍna. Nttan ar ikssa lbhaym d ar ittṣuḍ lewwad, tafruxt tskkus ḥ tgm̄mi. Ibbatsn d innatsn ur ƣinn llan, ftan s yat tmazirt yaggugn, fln tarwa nnsn. Lḥusiyn ar ittffuƣ waḥdat, ar ikssa ukan, ar iffala Faḍna ḥ tgm̄mi.

Ar yan wass inna Lḥusiyn i ultmas : « Ixṣṣa km ad didi tmunt, an nks, nkki dim. Maṣi abda ftuḥ waḥdinu. » Ilmmadint ffuƣn, ntta ar ittṣuḍ talɛwwatt, nttat tggawr ƣ tama nns.

Ad ukan kkin imikk, ar ftun, ayllih lk̄mn yan uƣaras yaggugn bzzaf ƣ tuzzumt n yat tagant. Ar nn ttannayn yat tgm̄mi. Tigmmi yann tga ti n taƣ^wznt. Lk̄mn ukan ar as ttḍuwwarn. Tƣr tn. Taywa ar ttini : « Amƣ tn, a tisnt n tgm̄mi nu ! Amƣ tn, a tisnt n tgm̄mi nu ! Amƣ tn, a tisnt n tgm̄mi nu ! »

Tamƣ tn nnit tisnt n tgm̄mi nns, tsskšm tn, ggawrn, jmean. Tnna yasn : « Ixṣṣa k^wn at tzd̄m ikššud̄n baš an nssnu aƣrum. » Inkr Lḥusiyn, ttabɛa t Faḍna. Ffuƣn baš at tn id awin. Mmaq̄qarn yan ugḍiḍ ism as *Timdgiwt*, tlla tama yan ug^wḍi. Tnna yasn : « Mani tram ? » Inna yas nnit Lḥusiyn : « Nra an nzd̄m ikššud̄n i lalla taƣ^wznt, ma ran nskr ? » Inna yasn Timdgiwt : « Nkki yaƣ

8. Raconté par Fadna Lbouzid (née en 1968), enregistré le 24 mai 1992.

yyi fad, riγ ad suγ, ixšša k^wn a yyi tēmmṛm ag^wdi s imṭṭawn nnun, ukan rad awn mly ma rat tskarm.» Ar ismuqqul Lḥusiyn γ Faḍna, nnan as nnit «Waxxa.» Ar yalla ufrux, tag^wi yas tfruxt ad as talla. Inna yas g^wmas: «Ixšša km at tallat baš ad aγ tml Timdgiwt ma ran nskr.» Walaynni nttat ur tra. Yasi yan uzru, iqlb tt, ar nit talla, rein imṭṭawn d idammn, gn izgg^waγn.

Tnna yasn Tmdgiwt: «Šafi, rak k^wn εawnγ, sul zdmγ didun ikššudn. Walaynni iγ awn tnna taγ^wznt: “aškat d, šudat lafit”, km mi ini as: “inna ur yyi tsmar abla ad skkusγ γ tgm mi”. Kyyi ini as: “baba imla yyi manik a s rad šudγ lewwad d manik a s rad ksγ.”» Iftu Lḥusiyn d Faḍna s dar taγ^wznt lli. Srsn as ikššudn γ tama nns. Ar tssrγa taγ^wznt lafit, tag^wi ad as trγ. Tγr i tfruxt, tnna yas «šud as!» Tnna yas tfruxt: «Nkki inna ur yyi tsmar abla ad skkusγ γ tgm mi.» Tnna nit i ufrux: «Nkr kyyi šud as!» «Uhu, baba ur yyi ismyar abla imla yyi manik a s rad šudγ lewwad d manik a s rad ksγ.» Tfta ukan a stt šud. Luḥn tt inn gis!

CONTE 2

Lhousayn et sa sœur

Il était une fois un garçon appelé Lhousayn qui avait une sœur appelée Fadna. Lui, il était berger et aimait à jouer de la flûte et la fille restait à la maison. Leur père et leur mère n'étaient pas là, ils étaient partis pour un pays lointain en abandonnant leurs enfants. Lhousayn sortait tout seul faire paître ses moutons et laissait Fadna à la maison.

Un jour, Lhousayn dit à sa sœur: «Il faut que tu m'accompagnes, pour qu'on garde les animaux ensemble. Il ne faut pas que je parte chaque fois tout seul.» Alors, ils sortirent tous les deux. Lui, il joua de la flûte, et elle, elle resta assise près de lui.

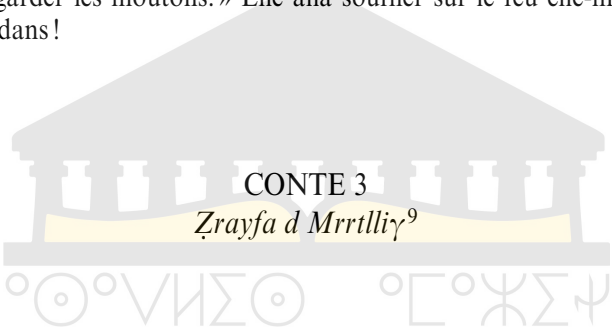
Chaque fois ils se reposaient un peu, ils marchaient un peu, jusqu'à ce qu'ils arrivent à un chemin lointain au milieu d'une forêt. Là ils aperçurent une maison, la propriété d'une ogresse. Arrivés, ils tournèrent autour de la maison. L'ogresse les avait déjà vus et se mit à dire: «Attrape-les, ô sel de ma maison! Attrape-les, ô sel de ma maison! Attrape-les, ô sel de ma maison!»

Le sel de sa maison les prit. L'ogresse les fit entrer et ils restèrent pour discuter. Elle leur dit: «Il faut que vous alliez ramasser du bois pour faire cuire le pain.» Lhousayn obéit et Fadna le suivit. Ils sortirent pour ramasser du bois et rencontrèrent un oiseau appelé *Hôte* près d'un étang. L'oiseau leur demanda: «Où allez-vous?» Lhousayn lui répondit: «Nous allons ramasser du bois pour madame l'ogresse.» L'oiseau Hôte leur dit: «Moi, j'ai soif, je veux boire.

Il faut que vous me remplissiez cet étang avec vos larmes. Après, je veux vous montrer ce que vous allez faire.» Lhousayn regarda Fadna, et ils dirent ensemble : «D'accord.» Le garçon pleura, mais la fille refusa de pleurer pour l'oiseau. Le frère lui dit : «Il faut que tu pleures, pour que l'oiseau nous montre ce qu'on va faire.» Elle ne voulut pas. Il prit une pierre, il la frappa et alors elle pleura des larmes rouges, mélangées avec le sang.

L'oiseau Hôte leur dit : «D'accord, je vais vous aider et, en plus, je ramasserai du bois avec vous. Mais si l'ogresse vous dit : “Venez, soufflez sur le feu”, dis-lui : “Ma mère ne m'a accoutumée qu'à rester à la maison.” Quant à toi, dis-lui : “Mon père m'a montré comment jouer de la flûte et comment garder les moutons.”»

Lhousayn et Fadna revinrent chez l'ogresse. Ils posèrent le bois près d'elle. L'ogresse alluma le feu, mais le feu ne voulait pas prendre. Elle appela la fille et lui dit : «Souffle !» La fille lui répondit : «Moi, ma mère ne m'a accoutumée qu'à rester à la maison.» L'ogresse dit au garçon : «Toi, souffle sur lui !» (Il refusa en disant :) «Mon père m'a montré comment jouer de la flûte et comment garder les moutons.» Elle alla souffler sur le feu elle-même. Ils la jetèrent dedans !



CONTE 3

Zrayfa d Mrttliγ⁹

Xtti snat tfrxin, ggant taytmatin, yat ism as Zrayfa d yat ism as Mrttliγ, ur darsnt innatsnt. Ira ibb^watsnt lhijj, ukan ur issn ma mu ra iff gitsnt tasarut n tgm̄mi, ašku ur iga laman ḥtta yat gitsnt. Ar ittxmmam, ur issn ma ra iskr. Iftu nnit s dar yan lfqih, baš a yamz lmšawrt nns. Inna yas nnit : «Dari snat tfrxin, Zrayfa d Mrttliγ, ur giγ laman ḥtta yat gitsnt. Ukan ur ssnγ ma mu rad fly tasarut.» Inna yas nnit : «Rat tftut at tsqsat kulli yat gitsnt, tnnit asnt : “izd γinn llant kra n tglay”. Wa nna yak nnant, taškt id, tawd̄t yyi t.»

Ifu urgaz ann s dar istis, iγra i Zrayfa, inna yas : «Izd γinn kra n tglay ?» Tnna yas : «Iyyih, a baba, walaynni rat tnt inn grḥ ḥ usddi n tfullust baš at taru.» Iγr i Mrttliγ, inna yas : «izd γinn kra n tglay ?» Tnna yas : «Iyyih, a baba, walaynni rat tnt nšš.» Ifu urgaz lli iawd̄ i lfqih, inna yas nnit lfqih ann : «Ixšš ak at tft tasarut i Zrayfa.»

9. Raconté par Latifa Lbouzid (née en 1972), enregistré le 25 mai 1992. Selon l'informatrice, Merrtelikh est un nom peu usité, peut-être de la région des Haha ou Ida Ou Tanan (entre Essouira et Agadir). Ce nom indique une fille inactive.

Iftu ibbatsnt s lhijj, iwşşa i istis bař ad ur sskřmnt hta yan. Awa, yan wass tffuγ Mrrtlliγ, ar ttđuwwar, taf nn yat tgm̄mi, tffaγ d gis yat taγ^wznt. Tjm̄ea dis, ur tufa manik a s ras stt třř. Awa, tnna yas nnit taγ^wznt ann : « Asi d iγđ, ar t tffit mn tama n tgm̄mi nu, tskrt srs aγaras ar tama n tgm̄mi nnun. »

Awa, tasi d Mrrtlliγ iγđ, tskr γiklli yas tnna taγ^wznt. Tlkm ukan tigm̄mi nnsnt, tēawdt i ultmas Zrayfa ma illan. Awa, tnna yas : « Ixřřa yaγ an nrar lbal, ad ur aγ třř ! » Awa, aylliγ d tuřka taγ^wznt, tjm̄ea didsnt, tasi d nnit Zrayfa ar tssnwa aγrum. Awa, aylliγ řřant, nkrnt, gnt. Tnkr nnit taγ^wznt, tra třř Mrrtlliγ, tga ukan taγuyyit. Tnkr Zrayfa, tut nnit taγ^wznt s yan uřaqquř, tnγ tt.

Yařk d ukan ibb^watsnt ħ lhijj, tēawd as kulluři ma iγran. Issn nnit izd Zrayfa třař f ultmas.

CONTE 3

Zrayfa et Merrtelikh

Il était deux sœurs, l'une appelée Zrayfa et l'autre Merrtelikh. Elles n'avaient plus de mère. Leur père voulait aller en pèlerinage, mais ne savait pas à qui donner la clé de la maison, parce qu'il n'avait confiance en aucune d'elles. Il réfléchit mais ne savait pas quoi faire. Alors, il visita un *fqiħ* pour le consulter. Il lui dit : « J'ai deux filles, Zrayfa et Merrtelikh, je n'ai aucune confiance en mes filles. Je ne sais pas à qui donner ma clé. » Le *fqiħ* lui dit : « Il faut que tu demandes à chacune d'elles s'il y a des œufs. Ce qu'elles te disent, viens me le raconter. »

L'homme revint chez ses filles et appela Zrayfa. Il lui dit : « Est-ce qu'il y a des œufs ? » Elle lui dit : « Oui papa, mais je vais les mettre dans le nid de la poule pour que la poule les couve. » Il appela Merrtelikh. Il lui dit : « Est-ce qu'il y a des œufs ? » Elle lui dit : « Oui papa, nous allons les manger. » L'homme alla raconter son histoire au *fqiħ*. Le *fqiħ* lui dit : « Il faut que tu laisses la clé à Zrayfa. »

Leur père allait au pèlerinage. Il conseilla à ses filles de ne faire entrer personne. Un jour, Merrtelikh sortit pour se promener et trouva une maison d'où sortait une ogresse. Celle-ci parla avec elle, mais ne pouvait pas trouver un moyen de la dévorer. L'ogresse lui dit : « Prends de la cendre, verse-la (en commençant) près de ma maison et fais un chemin avec ça jusqu'à votre maison. »

Et bien, Merrtelikh prit la cendre et fit comme lui avait dit l'ogresse. Arrivée chez elle, elle raconta à sa sœur ce qui s'était passé. Alors Zrayfa lui dit : « Il faut faire attention qu'elle ne nous dévore pas ! » Quand l'ogresse vint, elle

parla avec les sœurs. Zrayfa était juste en train de faire cuire le pain. Après le dîner, elles allèrent dormir. Mais l'ogresse se leva et voulut manger Merrtelikh. Celle-ci poussa des cris. Zrayfa se leva, frappa l'ogresse avec une hache et la tua.

Leur père revint du pèlerinage. Zrayfa lui raconta tout ce qui s'était passé. À ce moment-là il sut que Zrayfa était plus intelligente que Merrtelikh.

CONTE 4

*Khlija*¹⁰

Kra n tfrxin ksant, yat gitsnt ism as Xlija, dars alqqaε iga wi n g^wmas. Ira as srs iskr tamγra. Inkr yan waγ^wzn, išš alqqaε ann, ig nn ilm nns ḥ udm nns. Tašk id Xlija, laḥ as alqqaε, tftu s tgm̄mi. Tkk ukan ma tkka, ar ttini « Krik, krik, manzak, a yalqqaε n dadda ḥnna, manzak, a yalqqaε n dadda ḥnna ! » Yašk id nnit waγ^wzn ann, inna yas : « A yyi tilit, ulla ak km ššḥ. » Tnna yas : « Ak k ilih. »

Awa, ar fttun, ar fttun, ar yan usulil, γ^wlin srs. Taru dis tarwa. Ad ukan iffuγ nnta, tg as d yat tsilsilt, baš ad igg^wiz, ar as dima tskar γikann. Ar yan wass yašk id daddas ḥnnas ar srs itlli ḥ tagant, ur tt yufa, yurri nnit.

Awa, ira a iskr tamγra. Fttun, fttun kra n ddr̄riyt, gan addjar nnsn, ar kssan ḥ tagant. Immaq̄qar tn waγ^wzn, argaz n Xlija. Nnan as : « Daddas ḥnnas n Xlija ira ittahl. » Inna yasn waγ^wzn ann : « Munat didi ad zrh tamγra ! » Awa, iwin t ddr̄riyt ann ar tamγra. Tffuγ d innas n Xlija, inna yas : « Xlija, hati thnna, tšša, tswa, tssu lḥrir, tḥbu s wayyaḍ. » Sskšmn waγ^wzn, ffn as a išš tṭeam. Awa, izri ḥ tama nns yan ufrux imzziyn, išš t. Iγama d uḍaḍ n ufrux ḥ uxsan nns. Iṛzm ukan imi nns, zrn mddn aḍaḍ ann. Nnan nnit i innas n Xlija : « Aḍgg^wal nnm ar ištta middn ! »

Llih rat tssn tig^wmmi n illis tasi d yan ukris n ilammn, tg gis tirgit. Tnna yas : « Hak, awi i Xlija lamant ad. » Awa, ad ukan iftu ilammn ar tffin, ar skarn taγarast. Aγ^wzn ar ifttu, daddas ḥnnas n Xlija itabea t ayllih ilkm asulil. Iγr i Xlija, tg as d ssnl̄t. Yujja t ukan daddas ḥnnas ayllih ilkm tuzzumt n ssnl̄t, yut t inn, idṛ d waγ^wzn, immt. Yawi d nnit ultmas d tarwa nns ar yat tagant. Tnna yas Xlija : « Ff yyi, a dadda ḥnna, tazzit, ad kkiṣḥ yan usnnan. » Tasi d tazzit ann, tut aḥlig nns, tmmt.

10. Raconté par Latifa Lbouzid, enregistré le 26 mai 1992. Khlija est une variante du nom Khadija.

Yasi nnit daddas ḥnnas yiwis, ig d ḥ iggi n uγruḍ nns. Ibbi yas ḥ umzzuγ, yasi t id, yut t srs, immt. Lbḷašt n idammn n ufrux ann tmγi d gis taγalimt. Ar yan wass ibbi d xalis n ufrux ann ix f n taγalimt, iskr gis ləwwad. Ad ukan ittṣuḍ taləwwatt ann, ar ttirir : « Tnγit yyi, a xali u xali, tnγit baba, tnγit immi, tnγit aḥ kullu yaḥ, tnγit aḥ kullu yaḥ. »

CONTE 4

Khlija

Quelques filles gardaient des chèvres ; l'une d'elles s'appellait Khlija, elle gardait la chèvre de son frère. Il voulait égorger l'animal à l'occasion de son mariage. Mais, malheureusement, un ogre mangea ce bouc et mit sa peau sur son visage. Khlija vint et ne trouva pas le bouc, puis elle rentra à la maison. Elle resta un moment, alors elle dit (en appelant le bouc) : « *Krik, krik*, où es-tu, ô mouton de mon frère aimé, où es-tu, ô mouton de mon frère aimé ? » L'ogre vint et lui dit : « Tu m'épouses ou bien je te mange. » Elle lui dit : « Je t'épouse. »

Et bien, ils marchèrent jusqu'à un grand rocher. Ils y montèrent. Elle lui donna des enfants. Chaque fois qu'il sortait, elle lui déroulait une chaîne pour descendre. Elle faisait toujours ainsi. Un jour, son frère bien-aimé vint la chercher dans la forêt. Il ne la trouva pas et s'en retourna.

Le frère de Khlija voulait organiser son mariage. Quelques garçons, leur voisins, allèrent faire paître les animaux dans la forêt. L'ogre, le mari de Khlija, les rencontra. Ils lui dirent : « Le frère aimé de Khlija va se marier. » L'ogre leur dit : « Accompagnez-moi pour que je puisse voir le mariage. »

Alors, les garçons l'accompagnèrent jusqu'au mariage. La mère de Khlija sortit pour recevoir l'ogre. Il lui dit : « Khlija est tranquille, elle mange, elle boit, elle dort dans la soie, couverte d'une autre (pièce de soie). » Ils invitèrent l'ogre et ils lui donnèrent à manger. À un certain moment, un petit garçon passa près de l'ogre qui le mangea. Un doigt du garçon resta entre ses dents. Quand il ouvrit sa bouche, les gens virent ce doigt. Ils dirent à la mère de Khlija : « Votre beau-fils mange les humains ! »

Quand elle voulut savoir où était le domicile de sa fille, elle prit un sac de son, elle mit du charbon dedans. Elle lui dit : « Emporte ce paquet à Khlija. » Pendant sa marche, le son se versa en faisant une petite trace. L'ogre marchait et le frère aimé de Khlija le suivait, jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés au rocher. L'ogre appela Khlija et elle lui jeta la chaîne. Le frère le laissa (monter), jusqu'au milieu de la chaîne et à ce moment-là il le frappa ; l'ogre tomba mort. (Le frère) ramena sa sœur et ses enfants jusqu'à une forêt. Khlija lui dit :

« Donne-moi un couteau, mon frère aimé, pour que j'enlève une épine. » Elle prit le couteau, se frappa le ventre et mourut.

Son frère prit le fils (de sa sœur) et le mit sur son épaule. (L'enfant) le mordit à une oreille. Il le prit et le frappa mort. À la place du sang de ce garçon poussèrent des roseaux. Un jour, l'oncle de ce garçon coupa un bout de roseau et en fit une flûte. Quand il souffla dans cette flûte, celle-ci commença à chanter : « Tu m'a tué, ô oncle, mon oncle, tu as tué mon père, tu a tué ma mère, tu nous a tous tués !, tu nous a tous tués ! »

CONTE 5

*Yan ufrux d lmut*¹¹

Yan ufrux yaγ t kra. Ar ittini i innas : « Hati rad mmth. » Ar as ttini innas : « Uhu, a yiwi, lmut lli rak k tawi, ixşša a yyi tawi. » Ar yan wass tffuγ innas, ukan ira a stt ijr̄rb. Yasi d yan ufullus, ibzzr t bla immut. Ig t inn ḥ ddu tzlaft. Lliḥ d id tuška, inna yas : « Wak wak, wak wak, tuška d srti lmut, a inna ! » Tnna yas : « Manza tt, a yiwi ? » Inna yas : « Zid, a inna, all tazlaft ann. » Lliḥ tull tazlaft lli, yak^{wi} d ufullus lli. Tnna yas : « Kl amaḍun, a lmut ! Kl amaḍun, a lmut ! Sir s iwi lli imr̄dn ! » Issn nnit ufrux lli izd innas is ak a ttini γikann, imma tkşuḍ nnit lmut.

WWW.ASADLIS-AMAZIGH.COM

CONTE 5

Le garçon et la mort

Un garçon était malade. Il dit à sa mère qu'il allait mourir. Sa mère lui dit : « Non, mon fils, la mort qui t'emportera, il faut qu'elle m'emporte d'abord. » Un jour, la mère sortit, le garçon voulait la mettre à l'épreuve. Il prit un coq, le dépluma encore vivant et le mit sous un grand plat (renversé). Quand sa mère revint, il lui dit : « Ô mon Dieu, ô secours, la mort est venue me prendre, ô ma mère ! » Elle lui dit : « Où est-elle, mon fils ? » Il dit à sa mère : « Viens, maman, soulève ce plat ! » Quand elle souleva le plat, le coq sauta. Effrayée, elle cria au coq : « Va visiter le malade, ô mort ! Va visiter le malade, ô mort ! Visite mon

11. Raconté par Latifa Lbouzid qui a appris ce petit conte d'une voisine appelée Fatima. Enregistré le 26 mai 1992.

filz qui est malade ! » Le garçon sut alors que sa mère avait seulement dit ces mots (pour le consoler), mais qu'elle avait, en réalité, peur de la mort !

CONTE 6

Timzgida ttubna s imšd n uglif¹²

Yan tṭalb sshḍrn t mddn. Lliḥ t sshḍrn, ran s tagant, s yat tmzgida. Timzgida yann ttubna s imšd n uglif, tjiyyr s tmudit, tikfufin nns iga d uγrum. Iggawr tṭalb lli aylliḥ kullu išša nnuṣṣ n tmzgida lli. Awa, yili leid, aškn d dars mddn, ran ad zṣalln. Nnan as : « Matta γikad tskrt ! » Inna yasn : « Ur skrḥ yat, ur tskrm yat ! Tsshḍrm yyi, tflm yyi, ur a yyi d tawim mad šttaḥ, ur a yyi d tawim mad ssaḥ. Ġilad, hati, ššiḥ nnuṣṣ n tmzgida. Ur yyi tḍfaṛm, ur awn ḍfaṛḥ ! »

CONTE 6

La mosquée de cire et de miel

Quelques personnes avaient engagé un *taleb* pour l'enseignement dans la mosquée. Après avoir fixé le contrat, ils se dirigèrent vers une forêt, vers une mosquée. Cette mosquée était bâtie en rayons de miel, peinte avec du beurre et les parapets étaient construits en pain. Ce *taleb* resta là jusqu'à ce qu'il eût mangé la moitié de cette mosquée. Eh bien, la fête arriva, les gens vinrent le voir, ils voulaient prier. Les gens lui dirent : « Qu'est-ce que tu as fait ? » Il leur dit : « Je n'ai rien fait, vous n'avez rien fait ! Vous m'avez engagé et abandonné. Vous ne m'avez pas apporté de quoi manger, ni de quoi boire. Voilà, maintenant j'ai mangé la moitié d'une mosquée. Vous ne me devez rien, je ne vous dois rien ! »

12. Raconté par Latifa Lbouzid, enregistré le 26 mai 1992. Ce conte contient un motif attesté fréquemment dans la littérature orale arabo-berbère : l'obligation de la communauté villageoise de donner au *taleb* sa nourriture quotidienne.

CONTE 7

*Bleāḍim d tmγart nns*¹³

Ifa Bleāḍim dar illis, nnta d tmγart nns. Dar illis, afn tt inn dars afrux, ur t yaγ walu. Awa, tra illis at tffaγ. Tnna yas : « I ṛbbi, a inna, amz yyi iwi ar d aškḥ. » Tasi nnit innas afrux, taf nn taleqlt nns ar ttak^{wi}. Tg nn yan umšmaṛ ḥ iggi n leāfit ayllih irγa mzyan. Tg t inn ḥ iggi n leql n ufrux, ayllih t id tsfi, tnγ t. Tawi t, tḥbu t s ufrṣaḍ. Tuška d ukan illis. Tnna yas innas : « Hati, iwim, sfih as tiḥbbit lli gis illan ḥ ugayyu nns. » Tnna yas illis : « Tsfit leql nns, tnγit t ! Yuk^w, a inna ! Ar yyi tt id tskrt, tigr iggi, tigr asarag ! » Tnna yas innas : « Hakak ! Usih am iwim ayllih tuškit d, taft t id ign, tnnit yyi : “nγih t !” » Tnna nnit i urgaz nns : « Yaḷḷah, a Bleāḍim, asi aγruḍ nnḥ lli d niwi, yaḷḷah dar illitnḥ lli igan illitnḥ ! »

Ftun dar illitsn tiss snat. Tnna yas nnit : « I ṛbbi, a inna, g aḥ imkli, ašku rad ffaγḥ. » Tffaγ ukan illis lli.

Tzṛ nn sin iraman ḥ usarag, tnna nnit : « Šuf, dars nnit iraman ! » Tasi d lmus, tbbi inšran n iraman, tg tn inn ḥ lgamila. Tuška d ukan illis lli, tnna yas : « Yuk^w, a inna ! Ar yyi tt id tskrt, tigr iggi, tigr asarag ! » Tnna yas innas : « Yaḷḷah, a Bleāḍim, asi aγruḍ nnḥ lli d niwi, yaḷḷah dar illitnḥ lli igan illitnḥ ! »

Ftun dar illitsn tiss kraṭṭ. Tnna yas nnit illis : « I ṛbbi, a inna, at tsfḍrt ašṭta. » Tnkr innas, tujja tt ayllih tffaγ. Temmṛ yat tkint n uskkif, tffi t ḥ iggi n ušṭta, ixsr. Yašk d ufqir Bleāḍim ḥ tagant, ak^wrn as imakrn yan ubukir lli kullu gisn imqquṛn. Tkšm d illis, tnna yas : « Kmmi, tbbit ašṭta ! Niḥ am nkki : “G asn ifalan !” Tftut, tffit flas askkif ! D baba, ukrn as imakrn abukir ! » Tzzu nnit gitsn.

Yasi ufqir agzzum n tfiyyi, yawi t ar yan unzig, issrγ leāfit, issnu tifiyyi lli. Isrs tt ḥ imi n unzig, ad as tbrṛd. Tlkm nn tfqirt ḥ imi n unzig, tasi tifiyyi, tg tt inn ḥ imi nns, tḥma yas. Tg taγuyyit, tluḥ t inn f iggi n urgaz nns Bleāḍim, ig taγuyyit ḥtta nnta.

13. Raconté par Latifa Lbouzid, enregistré le 26 mai 1992. Ce conte contient un motif fréquemment attesté d'un personnage maladroite (ici un couple maladroite) qui bouleverse l'ordre des choses et qui montre des réactions inattendues aux questions normales.

CONTE 7

Belâadim et sa femme

Belâadim fit une visite à sa fille, lui et sa femme. Ils trouvèrent un petit garçon en bonne santé auprès d'elle. Eh bien, sa fille voulait sortir. Elle dit : « Je te prie, ô mère, de garder pour moi mon fils jusqu'à mon retour. » Alors sa mère prit l'enfant, elle vit sa fontanelle bouger. Elle mit un clou dans le feu jusqu'à ce qu'il fût devenu tout rouge et elle le mit sur la fontanelle du petit. Alors elle fit couler son cerveau et ainsi elle le tua. Elle était juste en train de le couvrir avec une couverture, quand sa fille revint. Sa mère lui dit : « Voilà ton fils, je lui ai ouvert le furoncle sur sa tête. » La fille lui dit : « Tu as fait couler son cerveau ! Tu l'as tué ! Ô ! ma mère, tu m'as fait une catastrophe trop haute pour le toit et trop large pour la cour ! » Sa mère, pleine d'indignation, lui dit : « Voilà, je garde ton fils, jusqu'à ce que tu reviennes, tu le trouves endormi et tu me dis que je l'ai tué ! » Elle dit à son mari : « Allons, Belâadim, prends la viande que nous avons apportée ; partons chez notre fille qui est notre vraie fille ! »

Ils allaient visiter leur deuxième fille. Elle dit à sa mère : « Prépare-nous le déjeuner parce que je sors. » La fille sortit.

(La mère) aperçut des chameaux dans la cour et elle se dit : « Elle a des chameaux ! » Elle prit un couteau, coupa les lèvres des chameaux et les prépara dans une marmite. Quand sa fille revint, elle lui dit : « Oh ! ma mère, tu m'as fait une catastrophe trop haute pour le toit et trop large pour la cour ! » Sa mère lui dit : « Allons, Belâadim, prends la viande que nous avons apportée ; visitons notre fille qui est notre vraie fille ! »

Ils allaient chez leur troisième fille. La fille lui dit : « Oh, mère, peux-tu ajouter¹⁴ des fils au métier à tisser ? » Sa mère attendit jusqu'à ce qu'elle fût sortie. Puis elle remplit une marmite de soupe et la versa sur le métier à tisser (le tapis déjà tissé) était détruit. (En même temps,) le vieux Belâadim venait de la forêt (où il avait gardé le troupeau de sa fille). Des voleurs lui avaient volé le plus grand bouc (du troupeau). La fille entra et dit (à sa mère) : « Toi, tu as détruit le métier à tisser ; moi, je t'ai dit : "ajoute des fils" mais tu as versé la soupe là-dessus ! Quant à Papa, des voleurs lui ont volé mon bouc ! » Elle les chassa.

Le vieux prit le morceau de viande, l'apporta dans une grotte et alluma le feu pour la cuire. Il laissa la viande à l'entrée de la grotte afin qu'elle refroidisse un peu. La vieille arriva à l'entrée de la grotte, prit la viande chaude, la mit dans sa bouche et se brûla la bouche. Elle cria et jeta la viande sur son mari Belâadim qui commença à crier, lui aussi.

14. Jeu de mots avec *sfḍr* « faire manger un petit déjeuner » et dans le contexte du tissage « ajouter des fils au métier à tisser ».

CONTE 8

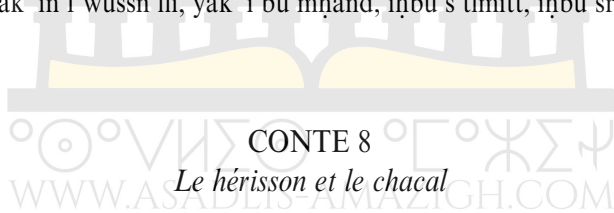
*Bu mḥand d wuṣṣn*¹⁵

Ifta bu mḥand d wuṣṣn, ɛaṣrn. Ifta bu mḥand ittɫ i tfrxin. Yili lɛid. Lsnt tix^wrṣin d lḥwayj n ljdidd. Awa, sslsnt i bu mḥand lḥwayj d tix^wrṣin, ar srs ttɫɛabnt. Iftu wuṣṣn, ar ittasi ulli ayllih yusi ɣunšk lli t iqaddan. Mmattint tfrxin, flnt bu mḥand i yat tabukaṭṭ. Inna yas : « Yuk^w, a tabukaṭṭ, tumẓt taṣṭṭat n uzgg^war, trẓmt i uḍar inu. Ittɫ as, iff as aṣṭṭa. Tjbr gis, trẓm i uḍar nns, ilwr.

Ilkm nn ukan bu mḥand uṣṣn, yaf t inn. Isrs kullu tifiyyi lli d yiwi. Inna yas bu mḥand : « Awa, kyyi, a ɛmmi uṣṣn, gn, ran ng ḥ snat tkinin. »

Yasi d bu mḥand tifiyyi lli, ig tt inn ḥ tkint, yasi d iswi, iga t ḥ tkint yaḍni. Llih tnwa, yasi d bu mḥand tikint n tifiyyi i ugayyu nns, iff ti n iswi i wuṣṣn. Ar ukan iṣṭta wuṣṣn, inna yas nnit : « A ɛmmi bu mḥand, ay ikad tḥrra tifiyyi yad ! » Inna yas bu mḥand : « Ssutl i ugjdi, tnnit “bismillah d imikk bismillah”, tqqt walln nnk. » Iskr wuṣṣn mad as inna. Iluḥ nn bu mḥand imikk n tifiyyi ḥ tkint n wuṣṣn.

Ftun ayllih ṣṣan. Inna yas bu mḥand : « Gn kyyi ad gnuḥ nkki aḥlays. » Iftu bu mḥand ignu aḥlays, ar t inn isgadda d wuṣṣn lli ig^wnn. Issnkr t id, inna yas : « Igadda dik uḥlays, a ɛmmi uṣṣn, yaḥḥah, an nsuwq tlata. » Inna yas bu mḥand : « Iḥ tlkmt s ssuq tshurrit. » Lkmn ukan s ssuq, iskaɛɛi. Aṣkn d wuṣkayn, ak^win f wuṣṣn lli, yak^wi bu mḥand, iḥbu s tlmitt, iḥbu srs.



CONTE 8

Le hérişson et le chacal

Le hérişson et le chacal vivaient ensemble. Le hérişson était allé détourner l'attention des bergères. Il y avait une fête. Les filles portaient des boucles et des vêtements nouveaux. Elles mirent des vêtements et des boucles sur le hérişson pour s'amuser. En même temps, le chacal alla prendre les moutons, jusqu'à ce qu'il eût pris le nombre dont il avait besoin. Les filles se levèrent en laissant le hérişson avec une fille aveugle. Il lui dit : « Ô fille aveugle, tu as pris une branche de jujubier, mais tu as lâché ma patte ! » Il la trompa et lui mit une branche de jujubier dans la main. Elle la prit et relâcha sa patte, puis il se sauva. Quand le hérişson voulut rejoindre le chacal, il le retrouva. Celui-ci avait déposé toute la viande qu'il avait rapportée. Le hérişson lui dit : « Toi, oncle chacal, dors ! Moi, je veux préparer deux marmites. »

Le hérişson prit toute la viande et la mit dans une marmite ; il mit les gros

15. Raconté par Latifa Lbouzid, enregistré le 26 mai 1992.

intestins dans une autre. Quand la viande et les intestins furent cuits, le hérisson prit la marmite de viande pour lui-même et donna celle contenant les intestins au chacal. Alors que le chacal était en train de manger, il dit : « Ô oncle hérisson, comme elle est amère, cette viande ! » Le hérisson lui dit : « Tourne autour d'une poutre et dis *“bismillah et un peu de bismillah”* et ferme les yeux. » Le chacal fit ce que le hérisson lui avait dit. Le hérisson jeta un peu de viande dans la marmite du chacal.

Quand ils eurent mangé, le hérisson lui dit : « Dors, toi, et moi, je coudrai un bâton pour toi. » Le hérisson cousit le bâton, il le fit sur la taille du chacal endormi. Il réveilla le chacal et lui dit : « Le bâton est à ta mesure, ô oncle chacal, allons le vendre au souk de mardi. » Le hérisson ajouta : « Quand tu arriveras au souk, tu vas braire comme un âne. » Arrivés au souk, le chacal se mit à hurler. Les lévriers, alarmés, arrivèrent et sautèrent sur lui. Le hérisson sauta et se cacha sous un plat (renversé) de poterie.

CONTE 9

Eli Bu Tkuṭṭit¹⁶

Ifta Eli Bu Tkuṭṭit¹⁷ izza kra n tazarin, inna yasnt : « Ih k^wnt id ur ufiḥ tmγimt, ak k^wnt kksh, ššn k^wn ikrwan n xali u xali. » Yurri d, yaf tnt id skrnt kullu iquṛṛan. Iftu darsnt inna yasnt : « Ih k^wnt id ur ufiḥ ṭḥllajimt, ak k^wnt kksh, ššn k^wn lbhaym n xali u xali. » Iftu, yaf tnt inn gant kullu iquṛṛan ḥllajinin. Iγ^wli ar yat tazart, ar ištta, ar ittini : « Ma iran tazart a, a imksawn. » Tašk d srs yat taγ^wznt, ar as d ittlwaḥ iquṛṛan aylliḥ tšbēa. Tnna yas : « I ṛbbi, a Eli Bu Tkuṭṭit, a yyi tfft yan s tfust ad nnk iṛšmn. » Iff as t yan ḥ tfust nns iṛšmn, tawk t id taγ^wznt. Tg t ḥ wawlk, tftu ar yan lmakan. Lliḥ ira ad as ilwr, inna yas : « Inna yyi baba : “Wa lli ur izzuḥḥn ḥ γi, ur tzri tṣallit nns.” » Tsrs t. Hra irzm awlk, s ix t id tumz. Tawi t s tgmmini nns, tγr i istis, tnna yasnt : « Γrsamt i Eli Bu Tkuṭṭit. » Tffaγ ukan nttat, iγrs nttat i tfrxin n taγ^wznt. Ig tnt inn ḥ tkint, yasi d iguyya, ig tn ḥ sslt n tzzwa.

Tkšm d nttat, tggawr ar tštta ḥ tkint lli aylliḥ tšbēa. Iftu Eli Bu Tkuṭṭit, iγ^wli ar yat tayniwt, ar ittini : « Wiw, wiw, wiw, wiw, taγ^wznt mmu šskal tšša tarwa nns. Tftu tzuzf tassllt lli, taf nn γir iguyya. » Tasi d tajwajjayt, ar tqqaz, ar

16. Raconté par Latifa Lbouzid, enregistré le 27 mai 1992.

17. *Takuṭṭit* « touffe de cheveux longs sur la tête d'un enfant ».

tqqaz, ar tqqaz, ayllih tfta at tđr tayniwt lli. Inna yas : « Lqblt, lqblt a ɛmti tafqirt. » Turri s ɣi lli s as inna, idr flas, tmmt.

Yut t ukan yan usnnan. Iftu dar kra n tmɣarin h tama yat tgm̄mi. Yaf tnt inn, ar ssnwant aɣrum h ufarnu. Inna yasnt : « Kssamt yyi asnnan. » Kksnt as t, ukan luht t inn h lafit. Inna yasnt : « Ih ur yyi tffamt asnnan inu, ffamt yyi kullu tangult lli kullu gisnt imqqurn ! » Ffnt as tangult, yawi tt i imksawn. Ššan tt. Ukan ayllih tt ššan, inna yasn : « Ih ur yyi tffam tawullat inu, ffat yyi yan ubukir lli kullu gisn imqqurn, a yimksawn. » Amzn abukir lli kullu imqqurn, ffn as t. Iftu dar bu izgarn, inna yasn : « Is tram yan ubukir ? » Nnan as : « Iyyih. » Ššn t. Ayllih tt ššan, inna yasn : « A yyi tffam abukir inu, ula aɣ^{wi} lli kullu gisn imqqurn ! » Ffn as t. Iftu s dar id bu isan, inna yasn : « Is tram aɣ^{wi} ? » Nnan as : « Nra t. » Ššn t ayllih šben. Inna yasn : « A yyi tffm aɣ^{wi} inu, ula ayyis lli tn kullu yugrn. » Awa, ffn as ayyis. Awa, issuda t, ar srs ittazzal ayllih ikšm d lbhr. Immt nnit ɛli Bu Tkuttit.

CONTE 9

Ali Boutkouttit

Ali Boutkouttit planta quelques figuiers et leur dit : « Si je ne vous trouve pas poussés, je vous arracherai et les chèvres de mon oncle vous mangeront. » Revenu, il les trouva pleins de figues. Il leur dit : « Si je ne vous trouve pas mûres (la prochaine fois), je vous arracherai et les bêtes de mon oncle vous mangeront. » Revenu, il les trouva toutes mûres. Il monta sur un figuier, mangea et dit : « Qui veut des figues, ô bergers ? » Une ogresse vint et il lui jeta des figues mûres jusqu'à ce qu'elle fût satisfaite. Elle lui dit : « S'il te plaît, ô Ali Boutkouttit, donne-moi une figue avec ta petite main dessinée. » Il lui donna une figue avec sa petite main dessinée et immédiatement l'ogresse le prit à la main. Elle le mit dans un sac (et alla) quelque part. Quand il voulut s'échapper, il lui dit : « Mon père m'a dit que celui qui ne fait pas ses prières ici, ses prières ne seront plus acceptées. » Elle déposa le sac. Aussitôt le sac ouvert, elle l'attrappa. Elle l'amena chez elle et appela ses filles. Elle leur dit : « Égorgez Ali Boutkouttit. » Quand elle fut partie, Ali Boutkouttit égorgea les filles de l'ogresse. Il les mit dans une marmite ; il mit les têtes dans une ruche d'abeilles.

L'ogresse, rentrée, alla manger dans cette marmite jusqu'à ce qu'elle n'eût plus faim. Ali Boutkouttit monta sur un palmier et cria : « Ouiou ouiou, ouiou ouiou, l'ogresse Muchkal a mangé ses filles, elle est allée découvrir cette ruche et n'a trouvé que des têtes. »

Elle prit une hache ; elle creusa, creusa, creusa jusqu'à ce que le palmier fût

sur le point de tomber. Ali Boutkouttit lui dit : « Laisse le tomber dans la direction de la Mecque, ô ma vieille tante ! » Elle tourna l'arbre vers la direction qu'il lui avait dite et le palmier tomba sur elle. Elle mourut.

Une épine avait piqué Ali Boutkouttit. Il alla vers quelques femmes près d'une maison. Il les trouva en train de cuire le pain au four. Il leur dit : « Arrachez-moi cette épine. » Quand elles l'eurent arrachée, elles la jetèrent dans le feu. Il leur dit : « Si vous ne me rendez pas mon épine, donnez-moi le pain rond le plus grand ! » Elles lui donnèrent un pain. Il le porta aux bergers. Après avoir mangé tout le pain, il leur dit : « Si vous ne me rendez pas mon pain, donnez-moi le plus grand bouc, ô bergers. » Ils prirent le plus grand bouc et ils le lui donnèrent. Il passa chez des gens qui avaient des vaches. Il leur dit : « Est-ce que vous voulez un bouc ? » Ils lui dirent : « Oui ! » Quand ils eurent mangé le bouc, il leur dit : « Ou bien vous me rendez mon bouc, ou bien vous me donnez le plus grand de vos veaux ! » Ils lui donnèrent le plus grand veau. Il arriva vers des propriétaires de chevaux. Il leur dit : « Voulez-vous un veau ? » Ils dirent : « Nous le voulons ! » Ils le mangèrent jusqu'à ce qu'ils fussent satisfaits. Il leur dit : « Ou bien vous me rendez mon veau, ou bien vous me donnez le plus grand étalon ! » Eh bien, ils lui donnèrent un cheval. Il le monta et se mit à courir jusqu'à la mer. Puis Ali Boutkouttit mourut.



CONTE 10

*Tiglay n tɣyult*¹⁸

Ifa yan urgaz s ssuq, yaf nn ddllaḥ, iɛmmr gis ašwariy. Yašk id ar yan lxla, tknkurri yas tddllaḥt d yan umadl. Inḍr d gis yan wawtil. Inna akk^w ntta is d iḍr ḥ tddllaḥt. Inna nnit : « Šuf tiglay ad, illa gisnt usnus ! » Ntta iga ɣar awtil.

Yawi ddllaḥ lli ar tigmimi. Inna : « Hati ɣayad lli sɣiḥ gant tiglay n tɣyult. » Iɣ^wz yan ug^wḍi, isrs nn kullu ddllaḥ lli. Iftu, yawi taɣyult. Tugi ad as tgn, ibbi yas iḍaɣn. Isrs tt inn ḥ iggi n ddllaḥ. Inkr d ukan taskkat ann, yagg^w nn srs, yaf nn taɣyult tfnnš. Inna yas : « Ar tšša taɣyult ašku rad teṭṭi isnas ! » Walaynni taɣyult is tmmut.

18. Raconté par Latifa Lbouzid, enregistré le 27 mai 1992.

CONTE 10

Les œufs de l'ânesse

Un homme était allé au souk. Là, il trouva des pastèques avec lesquelles il remplit son double-panier. Lorsqu'il fut arrivé à un lieu inhabité, une de ses pastèques tomba et roula au pied d'un côteau. Voilà ! Un lièvre (alarmé par la pastèque heurtant l'arbre où il avait son gîte) sembla sauter de cette pastèque. L'homme crut que le lièvre était apparu de la pastèque. Il se dit : « Tiens, il y a de petits ânes dans ces œufs ! » (Il ne savait pas que) c'était seulement un lièvre !

Il apporta les pastèques chez lui. Il dit : « Voilà, ce que j'ai acheté, ce sont les œufs d'une ânesse ! » Il creusa un trou où il mit toutes les pastèques. Il amena l'ânesse qui refusa de s'asseoir pour couvrir les pastèques. Il lui coupa les pattes et la posa sur les pastèques. Quand il se réveilla le lendemain, il alla voir et trouva l'ânesse grimaçant avec la bouche ouverte. Il se dit : « Elle sourit, parce qu'elle va mettre bas des ânes ! » Mais, en vérité, l'ânesse était déjà morte.



CONTE 11

*Briqa*¹⁹

Yan urgaz tmmut as tm̄art, ilint dars snat trbatin, Briqa d Z̄rifa. Inikr, is̄y asnt kullu lmeišt n usgg^was n waḍan. Inikr, irgl tigm̄mi, dars lbab iga uzzal. Nkr̄n sin iqddašn, lsin ijeaḍ n tm̄arin. Ar sduqqurn lbab. Llih d srsnt uggant Z̄rifa d Briqa, nnant asnt : « Ur darn̄h walu tag^wmat. » Nnan as iqddašn lli : « Ttunt ist xaltim izddar. » Nkr̄nt tfr̄xin, nnant as̄n : « Hati nk^wni ur nssn yan. » Ftun iqddašn lli, nnant asnt : « Nk^wninti nga ultmas n innatunt. »

Tftu Briqa, tr̄zm lbab, k̄sm̄nt, ukan awin d yan uxddar. Nnant i Z̄rifa d Briqa : « Nk^wninti a rad awnt iskr imkli. » Nkr̄nt, ar tamsnt ibriyn. Nwan, ukan ssunt tn, gnt ḥ idis n Briqa d Z̄rifa ḡaylli d iwint baš at tn sgn̄nt. Briqa ar tasi ibriyn, ar tn tt̄lwaḥ ḥ ug^wns nns. Imma Z̄rifa, ar t̄tta aylliḥ tḡr. Tskr̄n̄it Briqa zud iḥ tḡr ḥtta nttat. Tssn̄n̄it izd irgazz̄n ad gan, maši tm̄arin.

Awa, asin irgazz̄n lli kullu ma illan ḥ tgm̄mi, d ijeaḍ d nnq^wr̄t. Asin ukris, ar

19. Raconté par Latifa Lbouzid, enregistré le 29 mai 1992. Une version comparable de ce conte se trouve dans l'*Extrait du Corpus*, une annexe de la thèse de Chadia Derkaoui: *Etude du verbe et de ses modalités dans le dialecte Tachelhiyt (parler de Tiznit-Maroc)* Université Paris V « René Descartes » sous la direction de Fernand Bentolila (1986).

ttazzaln, ran ad ffaɣn. Tftu Briqa s ddu lbab, tskkus gis, taji t aylliḥ iga yan uḍar ḥ barra, yan uḍar ḥ ug^{wn}s. Tut s lbab, tbbi yas aḍar; idɣ ukris s tgm^{mi}, ur t sul yiwi. Inna yas: «Wak wak, a Briqa, ar yyi t tsqrt, walaynni ur a nn gim tgg^wiz.»

Iftu wa lli, yawi d yan uɣam, ig as d lqrsḥ, ig d gis sin irgazzn, ur tn sugg^want ntnti. Ar yaqqra: «Awa, Briqa, hak ɣaylli am d yuzn babam.» Tnkr tamɣ t id iggi, ašku tssn izd babas ur as d yuzn walu. Tasi d immskrn, ar tkkat, ar tkkat, aylliḥ tngi tfrawt s idammn, tsakk^wi tn inn mn iggi. Inna yas: «Wak, wak, wak, wak, a Briqa, ar yyi t tsqrt, walaynni ur a nn gim tg^wiz!»

Yašk d ibbatsnt, yašk nn dars, isiggl tt. Iff as tt babas. Tnna yas nnit: «Wak, wak, a baba, tffit yyi i lafit, ur d argaz.» Inna yas: «Uhu, a illi, zzman a mu km ffiḥ.» Zaydn, awin tislit; ifrṣṣ kullu lbit, tili gis tsraft. Iqqd as, tili gis lafit. Tkšm dars ultmas n urgaz nns, tnna yas: «Ihi, a lahl n dadda ḥnna, mra ka ur tfulkit, ira km iḥrg dadda ḥnna.» Tkks Briqa ijeaḍ lli tlsa, tff tn i ultmas n urgaz nns. Tnna yas: «Hak ls tn, tggawrt ḥ taɣmmirt ar kiḥ d urriḥ.» Tftu. Inkr urgaz nns, izbu d ultmas, inna izd Briqa. Tlhu yas: «Wak, wak, a dadda ḥnna, nkki aya!» Iluḥ tt inn, tḥrg.

Tftu Briqa s tagant. Iḥ yuru wuššn, tbbi yas abuḍ, tasi yan, tg t ḥ wawlk. Iḥ turu tqalit, tsqr as ɣikann. Wa nna tufa, tbbi yas abuḍ, tg t ḥ wawlk, aylliḥ tammr awlk s lhaybuš ann. Aylliḥ nn tffaɣ ḥ yan uduwwar, iffuɣ d srs yan urgaz, inna yas: «I ṛbbi, a ḥnna, ma tgit?» Inna yas: «Iḥ ur tahlt, ak km awiḥ.» Tnna yas: «Ur tɣḍart i ššruṭ inu.» Inna yas: «Ma t igan?» Tnna yas: «A yyi d tawit izimmr i d yid.» Inna yas: «Zḍarḥ as.» Lliḥ tt id yiwi, ar as yakka izimmr kulla yid. Iskr as tasxxart. Ar tasi izimmr lli, ar t takka i lhaybuš lli. Tg tn ḥ yat lbit waḥdutn aylliḥ mqquɣn.

Ar yan wass yašk id urgaz lli tt adlli yiwin, tluwr as. Iga aettar, ar izznza takwwut. Tnna yas tsxxart: «Zznz yyi kra n takwwut, i ṛbbi.» Lliḥ as tēbbr, tnna yas: «Ur gis ma nttega Briqa izd nkki.» Inna yas: «Maḥ tlla lallam Briqa?» Tnna yas: «Tlla ɣi.» Inna yas: «Rzm yyi ad dars kkḥ.»

Tili Briqa waḥdat ḥ yat lbit, ikšm nn srs, inna yas: «Imma ɣassa, a Briqa!» Tnna yas: «Skr yyi ad sawlḥ yan wawal, wiss sin: ad aḥ istr ṛbbi.» Tnna nnit: «A tuššnt! A tiqlit! A talg^wmaṭṭ! A tiɣrdmt!» Ak^win d lhaybuš lli, skrn gis tbrzzay. Tḍɣ yat tmqqit n idammn. Tluḥ tn inn ḥ taddart. Inkr d tufaf. Ar yan wass, ar ttaru Briqa, tra imikk n tufaf. Tftu, tawi yas t id ḥ taddart lli. Tšš tt ukan, tmmt.

CONTE 11

Briqa

Un homme avait perdu sa femme. Il avait deux filles, Briqa et Zrifa. Il leur acheta des provisions pour une année. Il ferma la maison qui avait une porte de fer. Deux voleurs, déguisés en femmes, frappèrent à la porte. Quand elles virent qui était là, Zriqa et Briqa leur dirent : « On n'a pas de famille ! » Les deux voleurs dirent : « Vous avez oublié vos tantes ! » Les filles leur dirent : « On ne connaît personne ! » Les voleurs leur dirent : « Nous sommes les sœurs de votre mère ! »

Briqa ouvrit la porte. Ils entrèrent avec un sac dans leurs mains. Les fausses tantes dirent à Zriqa et Briqa : « Nous allons préparer le dîner pour vous ! » Elles commencèrent à rouler le couscous. Quand le couscous fut cuit, elles l'arrosèrent et ajoutèrent un soporifique dans la portion du plat destinée à Briqa et Zriqa. Briqa prit le couscous et le mit dans son giron. Mais Zriqa, après avoir pris du couscous, tomba par terre. Briqa fit semblant de tomber aussi. Alors elle découvrit que c'étaient des hommes et non des femmes !

Ces deux hommes prirent tout ce qu'il y avait dans la maison : des vêtements, de l'argent... Ils remplirent un sac à nœud et se mirent à courir et voulurent sortir. Briqa était déjà assise derrière la porte. Elle attendit le moment où l'homme mit un pied dehors et un pied dedans. À ce moment-là elle le frappa avec la porte (de fer) et lui coupa un pied. Le sac tomba dans la maison ; le voleur ne le portait plus ! Il lui dit : « Ô Briqa, tu m'as joué un tour ! mais tu vas le regretter ! »

Alors il apporta un chameau muni d'un double sac (*achouari*) dans lequel il avait caché deux hommes. Les filles ne les avaient pas vus. Il (le voleur) appela Briqa : « Voilà ce que ton père t'a envoyé ! » Elle apporta le sac sur le toit, car elle savait que son père ne lui avait rien envoyé. Elle prit un peigne à carder la laine et frappa sur les sacs jusqu'à ce que du sang coulât de la gouttière. Elle jeta les sacs du toit. Il (le voleur, ayant vu ce que la fille avait fait) lui dit : « Ô, ô Briqa, tu m'as joué un tour ! mais tu vas le regretter ! »

Leur père revint. Il (le voleur, plein de désir de vengeance) vint demander la (main de Briqa). Le père la lui donna. Elle dit à son père : « Hélas, ô Papa, tu m'as donnée à l'Enfer, pas à un homme ! » Il dit : « Mais non, ma fille, c'est en mariage que je t'ai donnée. » Ils amenèrent la fiancée (Briqa) ; il (le voleur) avait une chambre toute meublée ; il y avait aussi un silo (creusé en sous-sol). Il alluma un feu dans le silo. La sœur de son mari entra chez Briqa et lui dit : « Hélas, ô femme de mon frère aimé, si tu n'étais pas si jolie ! Mon frère veut te brûler ! » Briqa se déshabilla et donna les vêtements à sa belle-sœur. Elle lui dit : « Tiens, mets-les, assieds-toi dans le coin, jusqu'à ce que je revienne. » Elle partit. Son mari vint prendre sa sœur, croyant que c'était Briqa. Elle lui dit : « Ô mon cher frère, c'est moi ! » Il la jeta au feu.

Briqa était allée dans la forêt. Quand la femelle du chacal mit bas, elle l'aida (comme sage-femme) et coupa le cordon ombilical. Elle (obtint la permission) de prendre un petit chacal qu'elle mit dans un sac. Quand la femelle du lézard mit bas, elle fit la même chose. Celle qu'elle trouvait (en train de mettre bas), elle coupait pour elle le cordon ombilical et elle mettait un petit animal dans le sac jusqu'à ce qu'elle eût rempli ce sac avec des petits de plusieurs animaux.

Quand elle arriva à un village, un homme la rencontra en disant : « Au nom de Dieu, qui es-tu ? » Il dit aussi : « Si tu n'es pas mariée, je t'épouse ! » Elle lui dit : « Tu ne supporteras pas les conditions. » Il demanda : « Quelles conditions ? » Elle lui dit : « Que tu m'apportes un bœuf chaque soir. » Il dit : « Je peux le faire ! » Quand il l'eut épousée, il apporta un mouton chaque soir. Il donna une servante à Briqa, qui prenait le mouton et le donnait aux animaux. Elle gardait les animaux dans une chambre, seuls, jusqu'à ce qu'ils fussent devenus grands.

Un jour, l'homme qui l'avait épousée auparavant et de chez qui elle s'était sauvée, vint. Il était marchand et vendait du *takwwut* (galle de tamaris utilisée par les femmes pour noircir leurs cheveux). La domestique lui dit : « Vendez-moi un peu de *takwwut*, s'il vous plaît. » Quand il le lui pesait, elle lui dit : « Ça ne suffit pas pour Briqa et moi » Il lui demanda : « Où est votre maîtresse Briqa ? » Elle lui dit : « Elle est là ! » Il lui dit : « Ouvre-moi la porte pour que je lui rende visite ! »

Briqa était seule dans une chambre, il entra et dit : « Ton jour est arrivé, ô Briqa ! » Elle lui dit : « Laisse-moi dire un seul mot, le deuxième étant "que Dieu nous protège". » Elle dit : « Ô chacal, ô lézard, ô serpent, ô scorpion ! » Les bêtes sautèrent sur lui et le coupèrent en morceaux. Une goutte de sang tomba sur la terre. Elle la jeta à l'endroit des ruches. Là, la chicorée commença (*tufaf*) à pousser.

Un jour, Briqa, enceinte, avait envie d'une touffe de cette plante. La servante alla le chercher à l'endroit des ruches. Quand Briqa l'eut mangée, elle mourut.

HARRY STROOMER

TADA, UN PACTE SACRÉ DE PONDÉRATION TRIBALE¹

par

Hammou Belghazi

L'homme accomplit des rites religieux ou civils pour marquer le passage d'un état, d'un statut, d'un monde... à un autre (cf. A. Van Gennep, 1981 : 35-56); exemple : le passage du profane au sacré, du célibat au mariage, de la guerre à la paix ou inversement. Dans le Maroc précolonial, société à État traditionnel dépourvu d'une puissante organisation centralisatrice, les conflits, si fréquents, se déroulaient à deux niveaux : d'un côté entre le *Makhzen* (pouvoir central) qui luttait sans relâche pour assujettir l'ensemble du pays et les tribus dissidentes qui lui résistaient farouchement; de l'autre, entre les composantes d'une tribu, les tribus d'une « confédération » ou les « confédérations » de tribus. Sur ce second plan, notamment à l'intérieur des régions non soumises à l'administration de l'autorité souveraine, le maintien de l'équilibre intra- et intertribal se réalisait au moyen, entre autres, des pactes intergroupes tels que le traité de *tada*.

Nom d'action féminin du parler berbère *tamazight*, le mot *tada* semble, au sens étymologique, désigner l'allaitement collectif; il dériverait peut-être de la racine *DD* ou *TD* qui fournit le verbe *ddeḍ* ou *tteḍ* (téter) et les autres termes de la même famille lexicale : *uḍuḍ* (action de téter, succion), *asutteḍ* (allaitement), *amsuttaḍ* (allaitement réciproque), etc. Au point de vue sociologique, la *tada* est un pacte bilatéral servant d'abord à faire passer les parties contractantes (tribus ou/et fractions de tribus) de la relation belliqueuse à la relation pacifique; elle peut se définir comme une institution coutumière fondée sur un ensemble de pratiques et de croyances populaires qui, pour ainsi dire, lui

1. Version légèrement modifiée d'une communication présentée au cours des *Cinquièmes Rencontres Sociologiques de Besançon* (02/12/1995), dont les actes sont publiés chez L'Harmattan (collection *Utinam*) en 1996 sous le titre : *Comment peut-on être socio-anthropologue ? Autour d'Henri Hatzfeld*. La matière de cette communication est tirée d'une recherche doctorale en préparation sur « la pratique et la désuétude de *tada* chez les Zemmour ». (Groupement berbère occupant la région sise entre les trois villes du Nord-Ouest : Meknès, Rabat et Oulmès, les Zemmour, il y a à peine trois quarts de siècle, pratiquaient le semi-nomadisme et vivaient encore sous la tente).

donnent un caractère sacré et, partant, le pouvoir de protéger les individus, les groupes et leurs biens matériels contre l'agression et les convoitises extérieures. Dès lors, deux questions se posent : comment consacre-t-on le traité de *taḍa* ? et comment se manifeste la nature sacrale de ce traité ?

I. PROCESSUS DE LA CONSÉCRATION DU PACTE

Le pacte de *taḍa* se conclut à la suite d'un affrontement sanglant entre deux unités sociales composées chacune de plusieurs lignages se réclamant d'un ancêtre commun, réel ou fictif. Sous l'égide de leurs assemblées dirigeantes respectives ; *jmaâ*-s, les membres des groupes concernés se rassemblent à proximité du sanctuaire d'un saint ou près d'une enceinte maçonnée à ciel ouvert. Le rassemblement a pour matière une cérémonie comprenant deux rites : l'échange entre les parties au pacte des plats de couscous mêlé de lait de femme et le tirage au sort des chaussures des chefs de famille appartenant à ces parties. Les hommes mariés, seuls, mangent ensemble la nourriture cérémonielle que reçoit leur groupe. Consommer un repas à l'occasion du nouement d'un contrat n'a rien d'étonnant, mais y consommer un couscous contenant le lait de femme questionne, s'il était besoin, la socio-anthropologie des systèmes symboliques.

Le premier rite exprime sans doute le rapport social qu'instaure le phénomène du don et du contre-don ; phénomène qui, d'après Marcel Mauss (1989 : 258-259), exerce une contrainte sur les individus et les collectivités. Recevoir de la nourriture d'une personne ou lui donner à manger est un acte plus important et plus significatif que de manger en présence d'autrui². Suivant la conception traditionnelle arabo-berbère, la nourriture – donnée ou reçue dans le cadre de l'hospitalité – crée entre l'amphitryon et le(s) convive(s) une relation intangible qui leur impose le devoir de respect et de confiance réciproques, voire l'obligation d'entraide et d'assistance mutuelle. La sacralité de la relation en question provient, nous dit Joseph Chelhod (1955 : 190), du fait que les denrées faisant l'objet du don alimentaire sont censées contenir quelque chose de sacré.

Ce quelque chose s'appelle la *baraka* : une sorte de pouvoir ou de fluide divin et dynamique qui, selon les cas, déchaîne les forces occultes du bien ou du mal ; fluide dont Dieu, d'après les croyances populaires, investit quelques êtres humains et certaines espèces animales et végétales. Aussi bien avant qu'après leur transformation en pain ou en couscous, les céréales (blé et orge, principale culture du Maroc précolonial) sont appelées *baraka*. Toujours est-il que, pour

2. Des individus qui, à l'occasion d'un festin, mangent à une même table ne seront pas attachés les uns aux autres par la nourriture. Ils seront liés à celui qui leur donne à manger et c'est à lui qu'ils vont rendre le don.

jouir ici-bas de l'action bénéfique de ces produits, il ne suffit pas de les manipuler avec précaution. Il faut surtout en offrir une partie, de préférence, sous forme de nourriture. Ce faisant, le donateur gagne en retour l'amitié du donataire. L'hospitalité fonde un lien élémentaire de subordination qui se volatilise du simple fait de rendre le don. Elle met celui qui la donne en position supérieure et celui qui la reçoit en position inférieure. Cette situation de positions inégales ne se produit pas pendant la conclusion de la *taḍa*, puisque les groupes célébrants échangent les plats rituels. Autrement dit, ils sont sur un pied d'égalité dans la mesure où chacun d'eux pratique simultanément le don et le contre-don.

L'interprétation populaire, reprise sous une forme savante par Georges Marcy (1936 : 957), reste muette quant au rôle que la nourriture joue dans la mise en place du pacte de *taḍa*. Elle porte cependant l'accent sur l'ingrédient qui particularise le repas cérémoniel, à savoir le lait de femme. La primauté ainsi accordée à la substance lactaire tient à l'efficacité du lait maternel pour tisser des liens de type parental entre des personnes non apparentées. Les femmes du groupe donateur sont présumées allaiter les hommes du groupe donataire et, en conséquence, les futurs alliés s'identifient aux frères de lait. D'ordinaire, lorsqu'un bébé tète une femme autre que sa génitrice, il devient « membre » de la famille nourricière mais sans y être intégré ou assimilé au point de changer de nom et d'avoir droit à la succession ; les parents le considèrent comme leur fils et les enfants comme leur frère. Pour sa part, il a envers eux des devoirs de respect, d'aide et de reconnaissance. Ce qui n'est pas sans rappeler le rapport amphitryon-convive. Du reste, chose absente des règles de l'hospitalité, il lui est interdit d'épouser ses sœurs de lait et sa nourrice³. Ces devoirs et obligations incombent également aux gens liés par la *taḍa*. Mais il ne faut pas croire que le lien de *taḍa* soit la réplique exacte de la relation établie par l'allaitement.

Le second rite, un des éléments qui distinguent la *taḍa* de la parenté de lait, semble compléter ou préciser le premier. Après avoir consommé les mets rituels, les intéressés se réunissent en vue d'exécuter ce rite. Ils se déchaussent et posent par terre l'une ou l'autre chaussure de manière à former un tas pratiquement constitué de chaussures droites du groupe A et de chaussures gauches du groupe B ou vice-versa. Une fois les chaussures rassemblées et dissimulées sous une couverture, l'homme le plus âgé des contractants (Coursimault, 1916 : 262) ou deux notables (G. Surdon, 1928 : 124-125) issu(s) des deux groupes procède(ent) à l'opération du tirage au sort. Du tas, il(s) extrait(ent), une par une, les paires de chaussures et les présente(ent) à l'assistance. Désormais, les propriétaires des chaussures composant chaque paire sont déclarés unis par le pacte. Le tirage de la dernière paire étant effectué, les participants se rechaussent.

3. Telle qu'elle vient d'être exposée, la pratique de l'allaitement était en application dans la péninsule arabe avant l'avènement de l'Islam. Voir Kh. Chatila (1933 : 203), E. Conte (1991 : 81) et H. Belghazi (1995 : 51).

Le recours au procédé du hasard vise à escamoter d'éventuelles contestations et à couper court au traitement de faveur. Ni la richesse ni la pauvreté (ou autres critères) ne sauraient donc entrer en jeu. Tout chef de famille du groupe A peut avoir pour proche allié tout homme marié du groupe B et réciproquement. Les contractants s'estiment égaux quelle que soit leur condition sociale. Ils ressemblent en quelque sorte aux moitiés d'une paire de chaussures. Comme elles, ils sont symétriques, c'est-à-dire semblables et opposés ou différents. Cela dit, essayons à présent de comprendre ce que l'action de se déchausser signifie.

Nombre de sociétés accordent une importance particulière à ce geste simple que nous exécutons tous les jours. Au Maroc comme partout au Maghreb, on se conforme à l'obligation de s'engager nu-pieds dans les lieux sacrés tels que la mosquée et le sanctuaire. Franchir le seuil de la salle de prière ou de la chambre funéraire sans se déchausser, c'est, au sens exégétique, y introduire la souillure et, de ce fait, s'exposer à la malédiction divine. *Remarque* : pour peu qu'on prête attention aux objets se trouvant dans les endroits saints des édifices culturels, on ne manquera pas de voir des chaussures posées à côté de certains fidèles en pleine dévotion. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Tout en étant synonyme d'impureté à cause de son contact avec les ordures, la chaussure est considérée comme un objet de valeur non pas pour son utilité matérielle, mais en raison de sa charge symbolique. La signification de cette charge varie suivant les civilisations ou/et les situations (*cf. La Bible*, Ruth IV, 7-8 ; E. Cassain, 1978 : 294-315 ; M. Granet, 1948 : 219-228 ; M. Gast & J.-P. Jacob, 1978-79 : 223-233). Du point de vue qui nous intéresse, la symbolique de la chaussure touche la propriété foncière. Une coutume kabyle (Algérie), décrite et expliquée par Jean Servier (1985 : 123-126), est à cet égard instructive : quand un différend s'élève au sujet de l'acquisition d'un lopin de terre, les contestataires doivent jurer sur la tombe d'un saint que le droit de propriété leur revient ; après quoi, chaussés (condition *sine qua non*), ils vont frapper du pied droit le sol de la parcelle litigieuse en récitant les paroles du serment. Aux yeux de l'auteur, cet acte gestuel (et généralement le fait de marcher avec des chaussures) symbolise la prise de possession immobilière. La mosquée (maison de Dieu) et le sanctuaire (demeure du saint), souligne-t-il, ne sont pas susceptibles d'appropriation ; alors, on est tenu d'enlever ses chaussures avant d'y pénétrer.

Ce qui vient d'être dit éclaire pleinement le cas des parties au pacte. Les contractants se déchaussent pendant l'exécution du rite de la chaussure et après la conclusion du traité, c'est-à-dire quand les uns foulent le sol des autres. De cette manière, les membres du groupe A montrent qu'ils n'ont sur le territoire du groupe B, et inversement, aucun droit de propriété à faire valoir. Il s'agit là d'un moyen pacifique pour lutter contre l'empiétement et la spoliation liés au semi-nomadisme guerrier de l'époque précoloniale. Époque où la

pratique de la *taḍa* occupait une place sensible dans l'organisation tribale. Au fait, quelle est l'origine du pouvoir attribué à la chaussure ?

Ledit pouvoir semble provenir du pied et de toutes les forces qu'on rattache à cet organe. Au niveau physique, les pieds constituent la base sur laquelle repose le corps tout entier de l'homme en station verticale. Leur malformation fait apparaître une certaine irrégularité du corps orthostatique et en mouvement. Au plan symbolique, l'intérêt porté au pied n'est pas moindre (cf. A. Souzenelle, 1991 : 87-117). Par l'expression « être sous le pied », les Berbères du Maroc central entendent « être sous l'autorité de... ». L'autorité, c'est aussi le pouvoir, la force et la puissance. Le pied exprime le pouvoir ; pouvoir de marcher, de se déplacer, de courir, de fuir, etc. Les entraves du prisonnier et de l'esclave n'ont-elles pas été inventées pour soumettre ces individus et les empêcher de s'évader ? Source d'énergie et symbole d'autorité, il est également tenu pour un lieu fragile. (Achille « au pied léger » et au talon vulnérable ne dirait pas le contraire). Dans l'esprit du Marocain illettré, la mort pénètre le corps par les pieds et le quitte par la tête. Tout bien considéré, ce caractère ambivalent (force/faiblesse) rappelle l'ambivalence de la chaussure en tant que symbole (objet de valeur et synonyme d'impureté et d'ordure). En un mot, la chaussure amplifie les caractéristiques qu'on accorde au pied.

Cependant, une question demande à être élucidée en vue de mieux montrer comment le rituel sert à consacrer les liens intergroupes. Pourquoi contracte-t-on la *taḍa* dans le voisinage du sanctuaire d'un saint ou d'une enceinte maçonnée en forme de margelle ? A dire vrai, on ne saurait saisir la fonction de ces édifices dans la conclusion de la *taḍa* sans prendre en compte le culte des saints ; une pratique largement observée dans les milieux ruraux et populaires marocains (cf. P. Pascon, 1985 : 80).

Les gens du peuple assignent au saint de multiples vertus, puisqu'il passe pour détenir un pouvoir surnaturel ; la *baraka*. Ceci lui permet d'accomplir des actes fastes ou néfastes suivant qu'il est comblé ou lésé. Il peut guérir des maladies incurables, faire tomber la pluie, calmer la tempête aussi bien naturelle que sociale (lutttes tribales, litiges interfamiliaux...), etc. En revanche, il est capable d'anéantir un troupeau d'animaux domestiques, de causer une infirmité physique ou mentale à une personne, de brûler à distance un champ de céréales, de rendre inféconde une femme ou une femelle, etc. C'est pourquoi, de son vivant et plus encore après sa mort, le détenteur de la *baraka* (ou le faiseur de « miracles ») est placé au-dessus de la mêlée, vénéré et sollicité. On se rend au sanctuaire abritant sa tombe pour y prêter serment, régler un différend ou demander une faveur après y avoir déposé des offrandes.

De son vivant, le saint sillonne les territoires des tribus pour recevoir ou récolter des dons et bénir les donateurs. Souvent à la demande de ces derniers, il leur édifie un modeste monument : en règle générale une enceinte construite avec des pierres brutes et de l'argile délayée dans l'eau, de forme circulaire, à ciel ouvert et d'environ 0,50 m. de hauteur et 0,80 m. de diamètre. Dans

diverses civilisations, parce qu'elle est solide et relativement pérenne, la pierre fait figure de fixateur du pouvoir supra-naturel ou des forces invisibles (cf. A.-M. Hocart, 1973 : 38-43). Par son contact avec le matériau, doit-on donc comprendre, le saint y applique l'empreinte du fluide divin⁴ ; il le sacralise. Ainsi érigée, l'enceinte sera désormais l'objet de culte et de dévotion au même titre que le sanctuaire.

L'analyse qui précède fournit les éléments nécessaires et suffisants pour affirmer que le rituel peut être un acte sanctifiant des relations intergroupes. La rencontre de certains contractants près d'une enceinte cultuelle et la réunion d'autres dans les environs du sanctuaire d'un saint ont un même objectif : la consécration du pacte de *taḍa*.

Cette consécration se réalise par le fait que les membres des partis intéressés placent leur pacte sous la protection de la puissance divine supposée être fixée dans ces monuments et prennent le saint pour témoin de cet événement. Sans doute, soit dit en passant, l'Islam orthodoxe et l'islamisme traitent-ils ces pratiques et croyances d'hérésie ou de non-conformité aux enseignements de la religion musulmane, puisque celle-ci interdit au croyant d'adresser son adoration à une autre divinité qu'Allah. La question n'est pas aussi simple qu'on pourrait le penser. L'Islam du peuple ou populaire est loin d'être l'application absolue et fidèle de l'Islam du Livre.

La consécration du lien de *taḍa* se réalise en outre par le biais de la consommation du repas des uns par les autres. Si de coutume le don alimentaire (l'hospitalité), pour les raisons précitées, rattache ou subordonne le donataire au donateur, il établit entre les collectivités célébrantes un rapport sacré ou perçu comme tel. Sacré non seulement parce que le repas contient des ingrédients (céréales et lait de femme) « chargés » d'effluve sacré, mais aussi parce que c'est un repas religieux (pas toujours au sens islamique), c'est-à-dire qu'il est préparé, offert et consommé dans des lieux sanctifiés ou sous le patronage du sanctificateur de ces lieux.

II. MANIFESTATION DE LA NATURE SACRALE DU PACTE

En vertu des rites accomplis et du pacte conclu, les contractants se considèrent comme des frères de lait, voire plus ; les uns deviennent des êtres sacrés aux yeux des autres. Quand un homme s'adresse à son allié, il fait précéder son nom du titre honorifique (*sidi*) réservé en principe au détenteur de l'énergie divine ou de pouvoir temporel. Il le place au même niveau qu'un saint, jure par

4. E. Durkheim a suffisamment discuté la question de la transmission ou de la propagation de ce fluide qu'il a désignée par l'expression : « la contagiosité du sacré » (1968 : 455-464).

lui et ne peut contester ni refuser son arbitrage dans le règlement d'un conflit – même en cas de meurtre. Et pour cause : la personne de l'allié ou, mieux encore, le lien inter-alliés (la *taḍa*) est regardé comme une force sacrée, donc redoutable. La nature sacrale de ce lien se manifeste particulièrement dans deux des obligations pesant sur les *u-taḍa-s*⁵, soit l'interdiction du mariage et la prohibition de la violence⁶.

La réalisation d'une alliance matrimoniale ou d'une action violente dans le réseau des relations propres au pacte est – au sens des alliés – une anomalie, une horreur ou un péché. En d'autres termes, épouser une femme du groupe allié ou porter atteinte à la personne et/ou aux biens d'un individu de ce groupe, c'est transgresser le traité de *taḍa* et, par conséquent, être passible de sanction. Mais pourquoi un homme et une femme liés par la *taḍa* n'ont-ils pas le droit de s'unir par le mariage ? Qu'est-ce qui fait que la violence soit prohibée dans un contexte socio-historique où le recours à l'emploi de la violence est quasi légitime ? Si violation de ces interdits il y a, quel genre de peine encoure le violateur ?

Au terme des perceptions populaires, les liens du mariage et les actes de violence ne doivent en aucune façon se produire entre les gens du traité. Car, en considération du lait de femme contenu dans la nourriture cérémonielle et de la consommation de celle-ci dans un endroit participant de l'espace sacré, les membres de chacune des unités alliées tiennent les hommes et les femmes de l'autre pour des frères et sœurs ou pour des saints et saintes. Tout se passe comme si le principe prohibitif de ces liens et actes était l'allaitement symbolique (ou la parenté de lait) doublé(e) de l'effluve divin et dynamique.

Dans les pays de confession islamique, la parenté de lait se substitue à la parenté biologique en matière de mariage. Un garçon et une fille allaités d'un même sein ne sont pas en droit de se marier ni d'avoir des relations sexuelles parce qu'ils tiennent lieu de frère et de sœur proprement dits. Mais, tout comme les cousins parallèles ou croisés, leurs enfants peuvent s'épouser. Ce qui n'est pas le cas des *u-taḍa-s*, même s'ils se confondent avec les frères et sœurs de lait. Qu'il s'agisse des contractants ou de leurs descendants (enfants, petits-enfants, arrière-petits-enfants...), le champ matrimonial est toujours fermé : point d'union conjugale entre un homme et une femme tant que leurs groupes entretiennent la relation de *taḍa*.

L'interdit matrimonial s'étend à plusieurs générations du fait que chacun des groupes *u-taḍa-s* est pour l'autre un ensemble d'individus assimilables non seulement aux frères de lait mais encore aux personnages sacrés, c'est-à-dire dotés de pouvoir surnaturel et éternel ; la *baraka*, et dignes d'un respect absolu :

5. Pluriel de *u-taḍa* (fém. *ult-taḍa*) : individu ou groupe d'individus pratiquant la *taḍa*. Ce mot peut être un nom ou un adjectif.

6. Il s'agit de la violence physique (coups, blessures...) et morale ou symbolique (offense, dérision...)

nul ne doit faire, dire ou penser du mal envers ses allié(e)s. Cette exigence semble incompatible avec le mariage pour la simple raison que le ménage est en soi porteur d'antagonismes. Il n'est pas de couple où il n'arrive jamais aux conjoints de vivre des moments de tensions sourdes ou exprimées. Celui qui prend pour épouse sa «sœur» du pacte ne fait pas que violer l'interdit matrimonial ; il manque aussi à la règle prohibant la violence, puisque la vie conjugale engendre des querelles. Justement, c'est pour éviter toute action susceptible de nuire à la personne sacrée de l'*ul tada* et quelque fâcheux effet pouvant en découler que les parties alliées bannissent les unions de leurs relations.

Sont également bannis de leurs rapports les gestes ignobles, les paroles abjectes, les intentions malveillantes ; bref, les actes de violence physique et morale. Cela fait penser à la situation des frères de lait plutôt qu'à celle des frères biologiques. Contrairement aux premiers dont le lien repose sur le respect réciproque, les seconds ne sont pas à l'abri des démêlés. La question d'héritage en est le meilleur exemple. Par suite de l'utilité économique et de la valeur symbolique des biens successoraux (A. Gotman, 1988 : III), le partage du patrimoine entre les enfants d'un défunt s'accompagne de conflits latents ou manifestes. Les frères de lait ne risquent pas de connaître de tels conflits en ce sens que la fraternité ou la parenté créée par l'allaitement ne donne aucun droit de succession. Ils n'ont pas en commun ce qui unit ou oppose les frères germains, consanguins ou utérins ; à savoir la richesse matérielle et le patrimoine symbolique de la famille. Sans nul doute est-ce pour cela qu'ils sont un modèle d'entente et d'harmonie et que les *u tada*-s adoptent leur comportement : ni différend, ni dispute.

L'interdiction de la violence vient aussi de ce que l'*u tada* est un être imprégné de *baraka* pour son homologue. Les gens de la *baraka* sont respectés tant par ferveur religieuse que par peur de s'attirer les foudres de la malédiction divine. Ce qui n'est pas sans rapport avec la question du manquement à la prohibition du mariage et de la violence ; question dont l'examen ne peut qu'éclairer davantage le caractère sacré du lien interallié.

Ce manquement suppose non pas une sanction terrestre (amende, incarcération, exil...) mais une peine magico-religieuse ou un châtiment céleste. C'est-à-dire qu'il met en mouvement le côté maléfique du fluide divin que les «frères» du pacte portent en eux. Du fait de l'influence pernicieuse de ce fluide, le transgresseur des interdits peut contracter une maladie, avoir un accident, tomber dans la misère ou perdre la vie. La croyance en l'existence des puissances occultes et en leur intervention en tant que force répressive des actions répréhensibles des hommes est l'une des caractéristiques des sociétés dites traditionnelles (voir J. Servier, 1964 : 159-170). D'après la tradition orale, lesdits interdits sont rarement violés et ce, nous paraît-il, grâce à une foule de récits mythiques tissés autour du phénomène de la *tada*. Récits dont le plus célèbre est l'histoire de la chaîne se transformant en serpent.

Si vous interrogez un vieillard du Maroc central au sujet de la *taḍa*, il ne manquera pas de vous dire qu'un ou plusieurs individus de la tribu X se rendirent un jour à tel endroit. Sur leur chemin traversant le territoire de la tribu Y, ils aperçurent une chaîne près d'un ancien emplacement des tentes de transhumants. L'un d'eux voulut la prendre. Au moment où il se pencha pour la ramasser, elle se métamorphosa en vipère. Stupéfait, il s'éloigna. Le reptile redevint ce qu'il était auparavant. Quand il s'en approcha de nouveau, l'objet reprit la forme ophidienne. Réflexion faite, ils comprirent que la chaîne appartenait à leurs alliés (les gens de la tribu Y).

Et si vous lui demandez des précisions à propos de la pièce maîtresse du récit ; la chaîne, il vous répondra : celle qui unit les deux anneaux métalliques qu'on place au niveau inférieur des jambes antérieures des chevaux et des mulets pour les empêcher de s'éloigner ou de se sauver. Mais, il y a plus : la signification symbolique de l'objet concret et de sa métamorphose.

D'un bout à l'autre du monde et depuis l'antiquité au moins, la chaîne a toujours été le symbole des rapports «entre deux extrêmes ou deux êtres» (J. Chevalier & A. Geerbrant, 1985 : 200). A partir de là, il y a lieu de croire que la chaîne symbolise la *taḍa* qui est, en effet, un pacte bilatéral par excellence. La première attache deux anneaux, la seconde relie deux groupes. Ce pacte est sacré et dangereux. Ses principes et obligations doivent être respectés, autrement il devient semblable à la chaîne s'incarnant dans le corps ophidien. En tant qu'animal crachant la mort, le serpent représente la force invisible (le pouvoir de la *taḍa*) dans sa réaction maléfique. Le malheur ou le châtement supposé en être l'émanation ressemble à la morsure du reptile venimeux ; il peut être fatal pour le violateur de l'interdiction du mariage et de la prohibition de la violence.

Tout compte fait, ce genre de récit, si burlesque puisse-t-il paraître, joue un rôle préventif. Il met en garde le pratiquant de la *taḍa* contre la violation des interdits qui lui sont prescrits. Bien entendu, l'efficacité du récit mythique, c'est-à-dire son impact sur l'auditeur, dépend du fait d'y croire. Le pratiquant en question y croit forcément parce qu'il naît et évolue dans un environnement qui baigne dans l'univers du sacré : culte des saints, vénération des créatures invisibles (génies), etc. Il croit à la légende dans la mesure où, justement, elle lui parle du phénomène mystérieux du sacré. Phénomène que l'homme conçoit comme une puissance périlleuse et redoutable (cf. R. Caillois, 1991 : 30-31). Objet de croyance populaire, le récit mythique fascine l'esprit, inspire l'effroi et, partant, avertit l'éventuel imprudent du danger qui le guette.

En dernière analyse, le récit mythique ne fait qu'amplifier l'idée que le pacte de *taḍa* est une relation sacrée et dangereuse. C'est apparemment en vertu de la crainte qu'il insufflait aux contractants que, jusqu'à la fin de la « pacification » (expression euphémique de conquête militaire) du Maroc en 1934, ce traité a joué un rôle capital dans l'équilibre des populations pastorales et guerrières. Deux conditions indispensables à la régulation intra- et intertribale ont été

instaurées au moyen de la *tada*. La première concerne le règlement des conflits interindividuels et intergroupes de manière pacifique dans un milieu sensible et propice aux luttes intestines. La seconde intéresse la création de zones neutres ou de non-violence nécessaires à réaliser la production économique basée sur le déplacement des troupeaux.

Aujourd'hui, la *tada* ne fonctionne plus en tant que facteur régulateur de l'organisation tribale. Sa quasi-disparition s'explique, nous semble-t-il, par trois faits qui, à des degrés variables, ont affecté la société marocaine pendant les périodes coloniale et post-coloniale. Il s'agit du bouleversement du domaine politico-judiciaire (centralisation de l'appareil étatique, instauration des tribunaux et déstructuration de l'assemblée dirigeante au niveau local : *jmaâ*), de la transformation du secteur économique (substitution de l'agriculture à l'élevage transhumant) et de la mutation des représentations collectives (régression des croyances ancestrales et progression des idées nouvelles par la voie de l'école, des médias et d'autres canaux de communication).

Ce constat peut être formulé d'une façon théorique plus globale : l'apparition d'un pouvoir centralisé, structuré autour des cités urbaines a progressivement surclassé puis éliminé la valeur opératoire des règles adoptées par les sociétés nomades (ou semi-nomades) qui régissaient précédemment des régions tout entières. En d'autres termes, les populations nomades ne maîtrisent plus les « rapports de production » ; les règles qui les régissaient et qui participaient à cette maîtrise sont tombées en désuétude.

HAMMOU BELGHAZI

RÉFÉRENCES

- BELGHAZI H., « Dimension socio-culturelle de l'allaitement chez les Maghrébins », in *Actes des Rencontres Régionales 1993-1994 en Lorraine*, Metz, Fas-Lorraine, 1995.
- BIBLE (la), tr. des textes originaux par Darby J.-N., Valence, Bibles et Publications Chrétiennes, 1982.
- CAILLOIS R., *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, Coll. Folio/Essai, 3^e éd., 1991.
- CASSIN E., *Le semblable et le différent : symbolisme du pouvoir dans le Proche-Orient ancien*, Paris, La découverte, 1978.
- CHATILA K., *Le mariage chez les musulmans de Syrie*, Paris, Les Presses Modernes, 1933.
- CHELHOD J., *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris, P.U.F., 1955.
- CHEVALIER J. & GHEERBRANT A., *Dictionnaire des symboles*, Paris, R. Laffont/Jupiter, 1985.
- CONTE É., « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines », in *Al-ansab, la quête des origines*, ouvrage collectif, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1991.
- COURSIMAUULT (Capitaine), « La tata », *Archives berbères*, vol. II, fasc. 3, Paris, Larose, 1916.

- DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 5^e éd., 1968.
- GAST M. & JACOB J.-P., « Le don des sandales dans la cérémonie du mariage en Ahagar : une symbolique juridique ? », Alger, *Libyca*, XXVI, 1982.
- GOTMAN A., *Hériter*, Paris, P.U.F., 1988.
- GRANET M., *La civilisation chinoise*, Paris, A. Michel, 1948.
- HOCART A.-M., *Le mythe sorcier et autres essais*, Paris, Payot, 1973.
- MARCY G., « L'alliance par colactation (tâd'a) chez les Berbères du Maroc central », Alger, *Revue africaine*, n° 79, 1936.
- MAUSS M., « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/P.U.F., 3^e éd., 1985.
- PASCON P., « Système des croyances au Maroc », in *Mythes et croyances populaires du monde entier*, t. II, sous la direction d'A. Akoun, Paris, Lidis/Brepols, 1985.
- SERVIER J., *L'Homme et l'invisible*, Paris, R. Laffont, 1964.
- Tradition et civilisation berbères : les portes de l'année*, Monaco, Éditions du Rocher, 2^e éd., 1985.
- SOUZENELLE A. de, *Le symbolisme du corps humain*, Paris, A. Michel, 2^e éd., 1991.
- SURDON G., *Esquisse de droit coutumier berbère marocain*, Rabat, Moncho, 1928.
- VAN GENNEP A., *Les rites de passage*, Paris, Picard, 2^e éd., 1981.



UŠŠĖN, CET «HORS-LA-LOI»! VERSIONS NOMADE ET SÉDENTAIRE D'UN CONTE AMAZIGHE MAROCAIN

par
Ahmed Skounti

L'objet du présent article est de présenter les versions nomade et sédentaire d'un conte amazighe (berbère). L'originalité du récit réside dans le fait qu'il développe la thématique qui en constitue la trame sous deux formes distinctes élaborées par deux groupes d'une même région appartenant tous les deux à la même «tribu», en l'occurrence les Ayt Merghad de la vallée du Ghéris du Haut-Atlas oriental marocain, l'un nomade, l'autre sédentaire. De ce fait, la notion même de version change de signification : loin d'avoir un contenu géographique, ce qui est généralement le sens admis, elle procède d'une différence de genre de vie. On ne manquera pas de faire appel, au cours de l'analyse, à d'autres versions du même conte prises ça et là dans la littérature nord-africaine d'expression amazighe. Plusieurs questions demeurent toutefois posées : y a-t-il des cas comparables ailleurs de présence de deux versions d'un même conte chez deux groupes appartenant au même espace géographique et différents de par leur mode de vie ? S'agit-il de l'adaptation nomade d'un conte sédentaire ou de l'adaptation sédentaire d'un conte nomade ?

I. LES VERSIONS DU CONTE : TEXTES BILINGUES

Avant de procéder à une analyse du conte sous ses deux versions, je présente ci-après sa transcription en amazighe (parler Ayt Merghad), sa traduction en français et un bref rappel de ses quelques autres versions nord-africaines.

Transcription amazighe

a) La version nomade : aɣyul d uməksa d wuššən

*Nəzzwar Rəbbi, ur nəzzwar ləqqissat ula ləhdiyat, taɣuld a ləqqistnnəɣ s
ššalatu əal Nnabi.*

Innayaš illa yuwn uməkṣa ɣur illa yuwn uɣyul. Yan wass g ira ad ixəlləf asənsu, ilin ɣurs ilifiɣn, igərtən i uɣyul, innayas : « ddu ssiwɔ nn iṣərwən i ifri yin illan g ɛari ». Iwa ihəzzatt uɣyul ar ittəddu ; šwiɣ han uššən igrasd itnan, iqəjjəm tifdəntəns ar tsuddum s idammən. Innayas : « hla ɛəmmi aɣyul awa sənyinn ». Innayas uɣyul : « awa ɛərqi qqad i təttšəd iṣərwən ! » Innayas : « awa sənyi, manig sulaɣ iṣərwən aɖarinw ibby ». Innayaš hat isnit. Šwiɣ han idammən ardi suddumn. Innayas uɣyul : « awa matta idammən ddəɣ a yameiwərd ? » Innayas wuššən : « awa tifdəntinw ayd isuddumn ! » Iwa hat ar ittəddu g ubrid allig nn ihɖar asənsu, inəttəɛ wuššən irul, innayas : « ata iwa zuz aha mm igurran ! » Innayaš izuz uɣyul ard ttarənt tuxsasinn iṣərwən. Inna gras d iɣfəns ayd as iɣran qqad t inɣ uməkṣa.

Iqqim alligd yuwɔ uməkṣa, innayas : « iwa addud ha mayd ɣifi yaru rəbbi, hat ittšayi wuššən ilifiɣn, mayd tukzəd i rɣay, mayd trid a nəsskər ». Innayas uməkṣa s uzeaf : « manig trid ad aš bduɣ i lmut, nək hat təzlidi, han ulli qqad trəssant ! » Innayas uɣyul : « ur annayɣ mayd ttəggay ɣas ad aš t id amzəɣ ». Innayas uməkṣa : « mš it id tumzəd hat ur aš nniɣ aɖu ».

Iddu uɣyul ar itnada axbu n wuššən allig t yufa, igən g imins ig ammi immut. Ššbah zik, han tuššənt təɣras i wuššən, tənnayas : « ar twargaɣ id ddəɣ is ayd yuwi Rəbbi lɣnimt ar imi n taddart, a nəzzri tagrəst. ɢas nšəray a nraɛa mimš as nəttəgga attsədd nəššəkjəm ». Ddund, aɣənd aɣyul iɣərd g imi n uxbu, ɣall is immut. Innayas wuššən : « a nəzdy awəjjimnnəm d win uɣyul, ar am seiwinɣ ar tləddyd ard t nəššəkjəm ». Tənnayas : « awddi tawəjjimtinw smarn as yinzadn, təttšatts tarwa, winš ayd igan ». Hat tasy tuššənt ar tzəddy awəjjim n wuššən ɣər win uɣyul allig tən təməən s tmukrisin. Tənnayas : « iwa ldy ad ašn ɛawnəɣ ». Ar inəzzəɣ wuššən ; imməštəg uɣyul ɣall is da ittəddu šwiɣ immərhal uɣyul, ishurrəd, izzuɣərr uššən. Tənnayas tuššənt : « awa amz s izərkan d iwəršan aha eli ! » Innayasd wuššən : « ata aynna s umzəɣ yukkufd a mm twirga fɖəhnin ! »

Iwa lhədda yuwɔənn uɣyul asənsu, innayas uməkṣa i wuššən : « iwa mimš aš dɣi ttəggay i lmut ? idd ad aš nɣərs nəssnuš g wafa, midd aš nuzu nərzəm aš ? » Innayas wuššən : « uzuti tərzəmmi agitt i təssəkrəm ! » Uzunt rzəmn as. Iddu iggafy i ɛari ar nil uxbu n tuššənt. Təffəɣd ɣər imi n uxbu ar as təqqar : « aha bu lqəfɖan indɣ azəgg^waɣ, awa mani eli ? » Innayasd : « ata nəttad aya ! Mš ibədda art kkatn ttɣur, iɣ^wəjdəm awəɣnas iwətfan ! » Tənnayas : « awa is ur təmmutt, iwa adud hat ša ur ijri ! » Lhədda yuwɔtsədd, təsɣuyy i luħuš : « bibiw ! Jəməadd a nəg tazənnart i eli ! » Imih han luħuš : izmawn, uššann,

tiwtal, abgurn, ielban, iɣ^wilasn... Tənnayasn : « inzəd a luhuš ! » Ku yuwn iš as inzədəns, təsskər tazənnart i eli.

Zriɣtsənn g ššərd, dduɣd g ləhna, artən kkatɣ s isəlliwn, arid kkatn s mayd irwan.

b) La version sédentaire : aɣɣul d wuššən

Nəzzwar Rəbbi ur nəzzwar ləqqissat ula ləhdiyat taɣuld a ləqqistənnəɣ s ššalatu əal Nnabi.

Illa yuwn uɣɣul ɣur llan ixəddamn as ibənnun. Iddu igasn aɣrum yaməst s wudi yasit. Iddu allig ira ad inɣəw asif yafənn uššən ; innayas : « hla əəmmi aɣɣul ssəndwi is i tənɣa təfdənt » (mar ad as ittəš aɣrum). Innayas : « mimšk ssəndawɣ a yuššən ? Qqad i tətšəd iməšli n imšɣaln ! » Innayas : « ur təgg^widt ! » Inšər igər uššən s tadawtns. Innayas wuššən : « awid ad aš amzəɣ ibərmi ». Innayaš da ittəməz yat tuɣrift igərts ɣər imi ar isuddum wudi s ašal. Innayas : « aha yawa axsidd is dayi təttəd iməšli n imšɣaln ? » Innayas : « awa idammən n təfdəntinu aynnaɣnn ittarn ». Allig ifukka, g inɣəw asif, igras aynna n ibərmi innayas : « hrr ! tšiyt i babnəš ! » Iddunn uɣɣul s ixəddamn nnanas : « mani aɣrum ? » Innayas : « itšayit wuššən ! » Nnanas : « iwa ddu ad aɣd tamzəd uššən nɣəd ddu gaɣd wayd aɣrum ». Innayas : « ad awənd amzəɣ uššən ».

Iddu s imi n uxbu n tuššənt igən dinnaɣ. Tsiggd tuššənt tənnayas : « awa addud a eli yuwyayd Rəbbi ddabt ar imi n uxbu ! » Isiggd innayas : « iwa šbər a' nraəa mayd as nəttəgga. Ad tkərsəd tawjjimtinu d wins ar nn thəzzad šəmm g iɣfard aɣ nn ikjəm s aɣənsu ar nəttətta ». Ar istittiy uɣɣul ad irəəa is təmnəə hilli. Allig issən is təmnəə, inšər isərrəh i umadəl. Tifəəas tuššənt : « awa aməz s izərkan d iwəršan a eli ! » Innayas : « aynna s šəbbərəɣ yukkufd a mm twirga fdəhnin ! »

Yawyasn tinn i ixəddamn, nnanas : « idd ad aš nɣərs mid aš nuzu nərzəm aš ? » Innayas : « uzuyati tərzəmmi ! » Art ttuzun allig as kksən abəttan, rəzmns. Iftəl i tsawənt, tsiggd tuššənt, tənnayas : « awa idd əlinu ayindəɣ d ilsan lqəfdan azəgg^waɣ ? » Innayas : « ata nəttan aya, awid šan wustu ad i tgəd šan təzənnart ». Tənnayas : « bibiw ! inzəd a luhuš a nəg tazənnart i eli ! » Imiḥ ha luhuš ddand, šən ku yuwn inzəd, təzədas tazənnart i eli.

Traduction¹

a) La version nomade : L'âne, le berger et le chacal

Nous mettons devant nous Dieu et ne mettons ni les contes ni les récits, puisse notre conte commencer par la prière sur le Prophète.

1. Il sera référé ci-dessous aux deux versions de notre conte par Ayt Merghad I pour la version nomade et Ayt Merghad II pour la version sédentaire.

On raconte qu'un berger avait un âne. Un jour qu'il voulait conduire le troupeau vers la montagne, ayant des bébés agneaux, il les mit sur le dos de l'âne et lui dit : « tu emmènera les petits jusqu'à cette grotte là-haut dans la montagne ». L'âne partit aussitôt. Soudain, un chacal ayant mordu son orteil vint à sa rencontre. Il lui dit : « cher oncle Âne, peux-tu me porter ». L'âne répondit : « laisse moi tranquille Chacal, tu vas manger les agneaux ! » Le chacal s'en défendit en disant : « portes-moi donc, qu'ai-je à m'occuper de petits agneaux alors que mon orteil saigne ! » L'âne dit : « laisse-moi, j'ai du mal à te croire ; toi et les brebis êtes des ennemis jurés ». Mais il accepta tout de même de le porter. Il marcha pour quelque temps puis constata que des gouttes de sang tombaient. Il lui dit alors : « qu'est-ce que c'est que ce sang ô ! traître ». Le chacal répondit : « c'est mon orteil qui saigne, voyons ! » L'âne repartit sur le chemin de la grotte. Quand il arriva à proximité de celle-ci, le chacal sauta et courut vite non sans avoir lancé à l'intention du bourricot : « secoue-toi donc ô ! bête aux longues oreilles ! » L'âne tressaillit si fort que les têtes des pauvres agneaux tombèrent par terre.

Il se dit qu'après ce qui vient de lui arriver, le berger le tuerait. Il demeura sur place jusqu'à l'arrivée de celui-ci auquel il s'adressa en disant : « c'était écrit, qu'est ce que tu en pense, que veux-tu que nous fassions ? » Furieux, le berger lui dit : « par quel bout vais-je commencer pour te tuer ? À présent tu m'as lésé ; les brebis ne vont pas arrêter de bêler ». L'âne dit : « je ne vois pas ce que je dois faire sauf de te le prendre ». Le berger dit : « si tu arrive à le ramener, je n'ai rien dit ».

L'âne se mit aussitôt à la recherche de la tanière du chacal jusqu'à ce qu'il la trouve, se coucha devant l'entrée et fit le mort. Tôt le matin, Dame chacal dit à celui-ci : « j'ai rêvé cette nuit que Dieu nous a fait don d'une sacrée pâture pour passer l'hiver. Tu n'as qu'à te lever pour que nous puissions voir comment la faire entrer ». Ils sortirent et trouvèrent l'âne étendu par terre devant l'entrée ; ils crurent qu'il était mort. Le chacal dit à Dame chacal : « nous allons lier ta queue à la sienne, tu tireras et je t'aiderai ». La femelle lui dit : « mon vieux, ma queue a perdu ses poils, les maternités ont en eu raison, la tienne serait plus indiquée ! » Et puis elle se mit à lier avec force nœuds la queue du chacal à celle de l'âne puis dit au chacal : « et maintenant tire que je t'aide ! ». Le chacal se mit à tirer et quand l'âne bougea, il crurent que c'était à cause d'eux. Soudain, l'âne, se leva et dévala la pente en brayant et en traînant le chacal. Dame chacal lui dit : « accroches-toi ô Âli à l'armoïse et à l'alfa ! » Il lui rétorqua : « tout ce à quoi je m'accroche se déracine ô ! celle aux rêves catastrophiques ! »

Lorsqu'il parvint auprès du berger il lui dit : « de quelle façon veux-tu que tu sois tué : veux-tu que tu sois égorgé et qu'on te cuise au feu, où qu'on t'écorcha et qu'on te relâche ? » Le chacal dit : « si vous m'écorchez et me relâchez, c'est là que vous m'aurez ! » Ils l'écorchèrent et le relâchèrent. Il s'en alla, remonta la pente et s'arrêta devant la tanière. Dame chacal sortit et l'appela : « ô ! celui au caftan rouge, n'aurais-tu pas vu Âli ? » Il répondit : « ô ! celle-là, c'est lui-

même : s'il reste debout, les oiseaux le piquent et s'il s'assoie, les fourmis le mordillent ». Elle lui dit : « ô ! toi, n'es-tu pas mort, viens alors, rien n'est à déplorer ». Lorsqu'il arriva, elle appela les animaux sauvages : « Au secours ! Rassemblez-vous pour que nous fabriquions un burnous pour Âli ! » Aussitôt arrivèrent lions, chacals, lièvres, renards, écureuils, panthères... Elle leur dit : « un poil chacun ! » Ils donnèrent chacun son poil et elle tissa un burnous au chacal.

Je les ai laissés dans l'anarchie et suis venu en paix. Je leur ai lancé des cailloux et eux m'ont lancé toutes sortes de bonnes choses.

b) La version sédentaire : l'âne et le chacal

Nous mettons devant nous Dieu et ne mettons ni les contes ni les récits, puisse notre conte commencer par la prière sur le Prophète.

Il y avait un âne pour qui des ouvriers construisaient [une maison]. Il s'en alla leur préparer du pain qu'il oint de beurre fondu et qu'il leur amena. Il partit et quand il voulut traverser la rivière, il trouva là un chacal. Celui-ci lui dit : « s'il te plaît oncle Âne fais-moi traverser car mon orteil me fait mal ! » (pour qu'il lui mange le pain). L'âne lui dit : « comment te ferai-je traverser Chacal, tu va manger le repas des ouvriers ! » Il lui dit : « n'ai pas peur ! » Il mit le chacal sur son dos. Celui-ci lui demanda le plat pour l'en décharger. On raconte qu'il prenait une crêpe, la mettait dans sa gueule tandis que des gouttes de beurre tombaient par terre. Il lui dit : « ô ! toi, ne manges-tu pas le repas des ouvriers ? » Il répondit : « oh ! c'est le sang de mon orteil qui tombe ». Quand il eut terminé [de manger], qu'il se trouva sur l'autre rive, il lui jeta le plat [vide] et lui dit : « *hrr !* je l'ai mangé [ton repas] ».

L'âne arriva auprès des ouvriers qui lui dirent : « où est le pain ? » Il répondit : « le chacal l'a mangé ! » Il lui dirent : « alors vas-t'en rattraper le chacal ou vas-t'en nous préparer un autre repas ! »

Il alla jusqu'à l'entrée de la tanière de Dame chacal et se coucha là. Dame chacal sortit et dit : « viens ô ! Âli, Dieu nous a apporté un cadavre jusqu'à l'entrée de la grotte ! » Il jeta un coup d'œil et dit : « attends qu'on voit ce qu'on peut faire ». Il dit : « tu liera ma queue à la sienne et tu poussera sa tête jusqu'à ce qu'il rentre et nous mangerons ». L'âne secoua sensiblement pour voir si elle les avait bien liés. Quand il sut qu'elle les avait bien liés, il se leva, dévala la pente. Dame chacal cria à plusieurs reprises : « accroche-toi à l'armoise et à l'alfa ô ! Âli, tu es parti ». Il lui répondit : « tout ce à quoi je m'accroche se déracine ô ! celle aux rêves catastrophiques ! »

Il le ramena aux ouvriers qui lui dirent : « veux-tu que nous t'égorcions ou que nous t'écorchions et te relâchions ? » Il leur dit : « écorchez-moi et relâchez-moi ! » Il l'écorchèrent et le laissèrent partir. Il remonta la pente. Dame chacal jeta un coup d'œil et lui dit : « ô ! toi, est-ce mon Âli à moi qui est là portant un caftan rouge ? » Il dit : « ô ! toi, c'est lui-même ; apporte des fils de trame et

confectionne-moi un burnous». Elle appela les animaux sauvages: «au secours! un poil chacun». Les animaux arrivèrent, lui donnèrent chacun un poil et elle tissa le burnous du chacal.

Autres versions du conte

Plusieurs versions de ce conte ont été recueillies durant la période coloniale, notamment en Algérie et au Maroc. La plus ancienne, semble-t-il, est celle présentée par R. Basset dans ses *Contes populaires berbères*²; or cette version est incomplète puisqu'elle s'arrête quand le chacal abandonne l'âne après lui avoir joué son mauvais tour. Une version bilingue Beni Snous figure dans l'*Étude sur le dialecte berbère des Beni Snous* de E. Destaing³. Pour le Maroc, j'ai pris les versions Ntifa et Beni Mguild des *Contes berbères du Maroc* de E. Laoust⁴. Le tableau ci-dessous permet d'avoir une idée comparative des différentes versions du conte :

Version/ Épisodes	Ayt Merghad I	Ayt Merghad II	Ayt Mguild	Kabylie	Ntifa	Beni Snous
Décor	montagne grotte tanière	oued maison (en construc- tion), tanière	campement tanière	champs (?)	village (?) tanière	village (?) tanière
Personnages objets	âne; chacal; agneaux; berger; dame chacal; ani- maux sauvages	âne; chacal; pain beurré; ouvriers; dame chacal; animaux sauvages	âne; chacal; agneaux; berger; dame chacal	âne; chacal; lait-figues- pain; homme/ femme; ouvriers	âne; chacal; beurre-mou- ton; femme; fille mariée	âne; chacal; pain-lait; fermiers; dame chacal
Forfait du chacal	a mangé les agneaux	a mangé le pain beurré	a mangé les agneaux	a mangé les figues, le pain et bu le lait	a mangé le beurre et le mouton	a mangé le pain et bu le lait
Châtiment et dénouement	écorché vif et lâché; sauvé par dame chacal	écorché vif et lâché; sauvé par dame chacal	aveuglé, écorché vif et lâché; meurt	se sauve...	brûlé vif	écorché vif et lâché

2. R. Basset, 1887, *Contes populaires berbères, recueillis, traduits et annotés*, Paris : E. Leroux, p. 11-12.

3. E. Destaing, 1907, *Étude sur le dialecte berbère des Beni Snous*, Paris : E. Leroux, vol. 1, pp. 253-256.

4. E. Laoust, 1949, *Contes berbères du Maroc, traduits et annotés*, Paris : Larose, pp. 11-13 & 16-17. Seule la version Ntifa est traduite par l'auteur qui, à la place de celle des Beni Mguild, rapporte une version chleuhe du même conte prise de son *Cours de berbère marocain*, p. 244.

Si la parenté entre les différentes versions du conte Ayt Merghad est indéniable, il n'en demeure pas moins que le sort qu'elles réservent au chacal pose plus d'une question. Dans nos deux versions, l'idée clé est la suivante : le chacal est un animal dangereux ; la preuve en est que sa toison est faite de l'association des poils de tous les animaux sauvages. N'en dit-on pas qu'il a un poil de lion ! Et sitôt ce détail évoqué, l'interlocuteur est systématiquement renvoyé, de manière mnémonique, à l'ensemble du récit. Or, pourquoi les autres versions ignorent-elles le dénouement qui suppose cette évocation ? S'agit-il d'une omission involontaire ou, au contraire, d'un désir de réserver au chacal, ennemi juré des animaux domestiques, le plus irrémédiable des châtiments ?

II. LE CONTE ET SON DOUBLE

Circonstances de la narration

Les deux versions I et II du conte Ayt Merghad ont été recueillies à Timatdite dans le haut Ghéris, la première le 28/9/1989 et la seconde le 8/8/1993⁵. L'intérêt du conte réside, non pas tant dans sa valeur de document de littérature orale, mais surtout dans le fait que nomades et sédentaires en détiennent chacun leur version propre. La conteuse de la version sédentaire était tout autant étonnée que les membres de sa belle-famille quand les deux parties apprirent l'existence d'une autre version de leur conte. Dans un climat de railleries et d'émerveillement tout ensemble, son récit fut sans cesse interrompu par les observations des uns et des autres mettant davantage l'accent sur les divergences que sur les convergences existant entre les deux « contes ». Elle ne manquait toutefois pas de rétorquer à chaque objection en précisant que tel ou tel détail relevait ou non de son conte à elle. Par exemple : « c'est du pain enduit de beurre qu'il porte et non des agneaux ! » ; ou encore « ce sont des ouvriers et non un berger qui somment l'âne d'aller chercher et rapporter le chacal ! ». Assaillie de toutes parts, elle s'exaspéra et dit pour mettre fin à la polémique : « votre conte est *très différent* du notre ! », avant d'achever son récit. On comprendra dès lors que son conte ait été sensiblement abrégé, surtout à la fin. De plus, elle omit de terminer par la formule de clôture.

5. La version nomade est due à Lârbi O., nomade sédentarisé, la version sédentaire à Fatima A., son épouse, sédentaire originaire d'un village voisin.

Contrat et transgression

Hormis la version kabyle incomplète (ne compte que a et b des éléments ci-dessous), le récit s'articule autour de quatre temps forts que l'analyse en termes de contrat et de sa transgression⁶ permettent de faire ressortir :

a) *Le contrat 1*

Il est passé entre l'âne et son maître (ou ses maîtres selon les versions). Il consiste pour le premier à faire parvenir à destination un chargement.

Le contrat 1.1

Il met en rapport deux parties, l'âne et le chacal (dans le conte Ntifa, la présence de la femme ne change rien). Le premier consent à porter le second à la condition de ne pas toucher au chargement.

Transgression du contrat 1.1

Le chacal, exploitant la naïveté de l'âne, mange les produits qu'il transporte.

b) *Transgression du contrat 1*

L'âne n'a pas fait parvenir le chargement à destination.

c) *Le contrat 2*

L'âne se met d'accord avec son maître pour attraper le chacal et le lui amener.

d) *Respect du contrat 2*

L'âne ramène le chacal.

La transgression du contrat 1.1 entraîne automatiquement celle du contrat 1. L'âne, menacé par son maître, parvient à remplir le contrat 2. Exploit rarissime pour un animal singulier mais très dénigré dans les représentations sociales pour sa niaiserie et sa crédulité.

6. Une application structuraliste, déjà ancienne, de ce modèle est illustrée par Ph. de Lajarte, 1974, « Du conte facétieux considéré comme genre : esquisse d'une analyse structurale », *Ethnologie française*, IV, 4 : 319-332.

III. UN CONTE D'OPPOSITIONS

Deux oppositions centrales peuvent être relevées dans le présent conte, l'une au travers d'une comparaison de ses différentes versions retenues, l'autre au niveau des versions Ayt Merghad puisqu'elles sont les seules à retenir le motif de la confection d'une nouvelle toison pour le chacal.

L'opposition agriculture/pastoralisme

Les éléments du chargement de l'âne mangés par le chacal réfèrent de manière tout à fait explicite au genre de vie des groupes ou régions concernés. Rappelons-les sous forme de tableau :

Version	Éléments
Ayt Merghad I	agneaux
Ayt Merghad II	pain beurré
Kabyle	pain, figues, lait
Ayt Mguild	agneaux
Beni Snous	pain, lait
Ntifa	beurre, mouton

Deux groupes de produits se dégagent à la lecture du tableau ci-dessus : d'un côté des produits d'élevage nomade (agneaux dans les versions Ayt Merghad nomades et Ayt Mguild), de l'autre des produits d'agriculture (pain essentiellement dans les versions Ayt Merghad sédentaires, kabyle, Beni Snous), associés à des produits d'arboriculture (version kabyle). Cette opposition centrale entre deux genres de vie est clairement nuancée dans le cas de la version Ntifa par l'introduction du couple beurre/mouton que l'on peut interpréter comme une référence à une pratique de transhumance. Dans les autres versions sédentaires (kabyle, Ayt Merghad II, Beni Snous), elle ne l'est qu'implicitement par la présence de produits d'un élevage sédentaire (lait, beurre).

Ce que j'appelle le décor dans le premier tableau, à la suite de P.-H. Savignac⁷, permet également d'appuyer cette opposition centrale agriculture/pastoralisme. On devine, en effet, d'un côté un campement et une action de décampement (versions Ayt Merghad I et Ayt Mguild), de l'autre des

7. Cf. P.-H. Savignac, 1978, *Contes berbères de Kabylie*, Montréal : Presses de l'Université de Québec, p. 252.

champs (versions kabyle et Beni Snous), tandis qu'il est fait explicitement référence à la construction d'une maison dans la version Ayt Merghad II.

L'opposition monde animal/monde humain

Le chacal est le héros incontesté d'une kyrielle de contes amazighes qui méritent bien le nom de Cycle du Chacal qu'ils reçoivent dans les corpus de contes. Animal ambigu, dangereux et craintif à la fois, il participe d'un monde où règne la sauvagerie par opposition au monde des humains. R. Basset écrivait à son compte: «le narrateur berbère aime à voir le plus rusé des animaux tomber dans les pièges que lui tendent le coq, la perdrix ou le hérisson»⁸. Dans notre conte, c'est l'âne, cette fois-ci, qui triomphe de celui que P. Bourdieu nomme à juste titre un «hors-la-loi»⁹.

Cependant, il faut bien souligner au moins deux entorses apportées à l'opposition trop étanche entre monde animal et monde humain. Ceci est vrai seulement pour les versions Ayt Merghad I et II. La première est cette solidarité dont font preuve tous les animaux à l'appel de dame chacal. Ils apportent chacun un poil pour sauver un congénère écorché menacé par la mort. La seconde est le tissage, activité dont seuls les humains sont capables, et qui permet de confectionner une toison toute neuve au chacal. Dans les deux cas, il y a d'évidence une projection du monde humain (forme d'organisation [solidarité], activité [tissage]) sur le monde animal. Même l'objet confectionné est emprunté au monde des humains, en l'occurrence le burnous. Il n'est pas jusqu'à la division sexuelle du travail qui n'ait été respectée: dame chacal tisse pour le chacal tout comme la femme le fait pour son mari.

AHMED SKOUNTI

8. R. Basset, *op. cit.*, p. XI.

9. P. Bourdieu, 1980, *Le sens pratique*, Paris: Minuit, p. 390.

UNE APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE DE L'ART FIGURATIF PRÉHISTORIQUE D'AFRIQUE DU NORD

Analyse d'une fresque de Tin Hanakaten (Tassili n Ajjer)

par

Slimane Hachi

Découvert, c'est-à-dire porté à la connaissance par la publication depuis le siècle dernier, l'art rupestre saharien a très tôt été reconnu dans sa haute antiquité. C'est bien pour cela qu'il sera intégré au champ scientifique de la Préhistoire qui lui réservera les méthodes d'études qu'elle applique aux autres vestiges des cultures du Passé, à savoir : la description, la typologie, la chronologie, les techniques de réalisation.

L'art est appréhendé dans sa réalité, plus dans ce qui le fait que dans ce qui l'a fait. Il est traité comme un vestige matériel, dans sa matérialité, alors même qu'il exprime l'immatérialité qui est par excellence la chose dont parle le moins le document parce qu'elle a disparu avec ceux qui l'ont portée.

Plus d'un siècle de recherches sur l'art rupestre préhistorique du Sahara s'est soldé par un travail appréciable d'archivage, d'accumulations documentaires, de descriptions formelles et techniques, de constitution de corpus d'inégales importances de toutes les provinces d'art pariétal du Sahara. C'est parce que ce travail important (mais qui demande à être poursuivi de manière plus systématique, et avec des moyens supplémentaires), a été fait, qu'il est possible aujourd'hui d'ouvrir de nouvelles voies de recherche.

Outre les problèmes ayant trait à son ancienneté, sa chronologie, sa plastique ou ses environnements et qui sont au cœur des préoccupations de la Préhistoire, il ne nous semble pas que cet art se refuse à d'autres types de questionnements, plus anthropologiques, tels ceux relatifs aux mobiles et aux sens, hors d'atteinte desquels il ne doit se maintenir plus longtemps.

I. MOBILES

Qu'il soit d'âge pléistocène ou d'époque néolithique, l'art figuratif saharien dont les vestiges encore considérables autorisent à penser qu'il fût plus important au moment de sa réalisation, est le fait d'une population réduite. La densité de peuplement actuelle dans ces régions est de moins de 1 habitant au km². Bien qu'il n'existe pas à notre connaissance de données paléodémographiques concernant le Sahara, une densité plusieurs fois inférieure à l'actuelle peut raisonnablement être envisagée pour ces différentes époques. Cet art a eu beau nécessiter plusieurs millénaires pour sa réalisation, les hommes avaient-ils de grandes capacités de déplacement, il reste que ces innombrables gravures et peintures, sont le fait de populations numériquement peu importantes. De plus, les fresques se donnent à voir, en tout cas pour nombre d'entre elles, comme des compositions à chaque fois achevées et non comme des œuvres ouvertes, extensibles. Ajoutons à cela les difficultés de réalisation, les nombreux et méticuleux soins apportés à ces figurations qui nous paraissent être, à cause de ce qu'elles semblent exprimer, des œuvres engageant la communauté (fussent-elles réalisées par des individus), pour mettre l'accent sur la quantité d'énergie et l'importance du temps que n'ont pas manqué de requérir ces réalisations auprès de populations peu nombreuses que seuls des motifs puissants, sans doute plus essentiels qu'existentiels, pouvaient mobiliser à un tel point.

L'art figuratif saharien n'a pas représenté le paysage. On ne connaît pas, en effet, de représentation de ligne de sol ou d'éléments du paysage, tels que montagnes, vallées, oueds, collines, rochers ou plans d'eau ; le monde minéral n'est pas du tout évoqué, comme si son immobilité et sa qualité de support de l'œuvre, en imposant l'évidence, rendaient redondante sa figuration. Il en est de même du monde végétal pour lequel on ne connaît pas de représentations explicites à l'exception des rares figures récentes de palmiers (les images de ce que A. Hampaté Bâ appelle des « portes végétales » au Bovidien, renvoient à des représentations de faits d'hommes et non de végétaux). Le monde végétal, sans doute en raison de son immobilité, semble être assimilé au monde minéral auquel il s'intègre pour former l'espace. Le monde figé, parce que immobile et peu muable, est comme exempté de la re-présentation, parce que tout simplement présent. Ne sont alors candidats à la figuration que les êtres mobiles et cela, sans relations topologiques explicites avec l'espace, faisant ainsi l'objet d'une intégration plutôt que d'une représentation ou d'une présentation. Tout se passe comme si l'*Immobile* avait pour rôle de recevoir l'image du *Mobile*, comme si l'univers était duel, partagé en deux : le monde mobile (hommes, choses humaines et animaux) pouvant prétendre à la représentation et le monde immobile (espace minéral et monde végétal) non susceptible d'être figuré.

À l'inverse de l'art paléolithique européen, l'art figuratif saharien est le plus

souvent, sur des supports morphologiques directement accessibles au regard. À peu près toutes les parois susceptibles de recevoir des images, ont été utilisées à cet effet sans choix particulier de formes topographiques : falaises, conques, rochers isolés, abris sous roche, grottes plus ou moins profondes... ont retenu l'attention des peintres et graveurs. La position et la forme de la paroi n'ont pas non plus fait l'objet de choix particuliers : parois planes, incurvées, horizontales, verticales, à inclinaisons diverses, planchers, voûtes d'abri portent des représentations. Tout comme on ne reconnaît pas de préférence pétrographique particulière ; qu'elles soient d'origine sédimentaire ou de nature éruptive, les roches ont été retenues comme parois dès lors qu'elles offraient suffisamment d'étendue (avec, en plus, l'éventualité de représentations éphémères sur roches meubles). Il n'y a pas non plus de recherche d'une luminosité particulière (grand éclairage, semi-obscurité voire même obscurité), tout comme il ne semble pas, dans l'état actuel des connaissances, que les parois utilisées aient des orientations préférentielles. La paroi ne semble avoir retenu l'attention des représentants (jusqu'à preuve du contraire), que pour sa seule qualité de surface pétrographique à ouvrager se donnant ainsi à voir comme l'unité élémentaire d'espace.

Les territoires de vie et de parcours des divers groupes touaregs actuels recoupent les grands domaines d'art figuratif préhistorique peint et/ou gravé. Les différents Tassili, l'Ahaggar, l'Aïr, l'Adrar... pour ne citer que les principaux massifs sont aussi bien pour les historiens, même des périodes anciennes, que pour les populations actuelles, les territoires historiques des Touaregs. Ainsi, à l'exception du grand domaine d'art figuratif que constitue l'Atlas saharien (que les Touaregs connaissent et ont dû fréquenter à diverses époques), on peut dire que partout où se trouvent les Touaregs, il existe de l'art rupestre préhistorique (le fait que la proposition inverse ne soit pas vraie, n'affecte pas la réalité de la remarque).

L'art préhistorique saharien est un art paradoxal, paradoxal dans ce qu'il présente et non dans ce qu'il représente. Il est par sa profusion, les difficultés liées à sa réalisation, les quantités biologiques et la diversité des espèces animales figurées, en contradiction avec les données générales de la Paléoclimatologie qui décrivent la grande ancienneté de la désertification de cette partie du monde engagée dans un climat globalement aride depuis plus de 20 millénaires, pour ne parler que des dernières phases. Les tentatives timides de retour d'une certaine humidité doivent être relativisées (sauf peut-être pour celle de l'Holocène ancien) car elles sont de faibles ampleurs et de courtes durées. De plus, quelle qu'ait pu être leur importance, elles interviennent dans un milieu naturellement engagé dans l'aridité et dans un contexte géographique constitué de massifs montagneux rocheux, de plateaux rocailleux et d'ensembles dunaires déjà installés. Le retour d'une certaine humidité peut changer les choses, encore faut-il du sol pour la recevoir ; encore faut-il qu'elle fût suffisamment importante pour inverser sensiblement et durablement le rapport Précipitation/Evaporation. La « biomasse » (si l'on peut oser ce terme

du vocabulaire des sciences de la nature) ainsi que la diversité biologique évoquées par l'art rupestre étonneront toujours dans le contexte globalement aride, même relativisé, du Sahara. C'est là que nous paraît résider le paradoxe de cet art.

À partir de ce qui précède, il nous semble possible d'avancer quelques hypothèses de travail.

Il paraît difficile de considérer que l'art saharien soit un art d'essence ou à destination documentaire¹, un compte-rendu fidèle de la réalité naturelle, mais bien une activité humaine, puissamment mobilisée, investie d'une pensée, d'un sens, d'un imaginaire, d'une vision. Si ce n'est pas un art du Rare, ce n'est sans doute pas un art de l'Omniprésent². Cet art nous apparaît comme un travail de domestication par l'image de l'imagination, d'un monde plutôt vide, ardu, trop étendu, en fait, *comme une stratégie de peuplement*. Il doit pouvoir être la représentation d'une cosmogonie pleine, l'écriture d'un monde pensé, imaginé, cru, dit, célébré. Mais, comme toute écriture, il ne serait que la partie visualisable d'un monde imaginé, que la partie lisible d'une pensée, que le cérémonial d'un rite, l'image d'un déroulement. L'immense vacuité n'a pu alors être peuplée que par des images investissant un paysage, de visions du monde, de vie ramenée, insufflées jusque dans le cœur du minéral, comme une mise au présent de l'absent (ou du rare), comme une mise en scène, une re-création.

L'art figuratif saharien semble avoir des caractères propres qui le distinguent de celui, paléolithique, d'Europe. Ce dernier occupe des lieux aux formes topographiques particulières. Ces lieux, sacralisés, sont destinés à porter des images exprimant des mythogrammes qu'eux seuls peuvent recevoir du fait de l'interprétation que les hommes avaient de leur nature et de leur configuration. C'est un art intimement lié au lieu. L'art saharien ne semble pas avoir choisi dans son paysage des lieux particuliers ; il prend en considération l'espace dans son ensemble, pour lui-même, dans son étendue, sa complexité et sa diversité morphologique, topographique et pétrographique. L'espace nous paraît être pris en considération surtout pour la nature qui le caractérise, c'est-à-dire son

1. Il n'est pas dans notre intention de mettre en cause la qualité documentaire de nombre de fresques rupestres, mais celle-ci nous paraît être de nature sous-jacente à l'œuvre. Notre propos investit l'essence et la destination de cet art, même si, toutes les figurations, loin s'en faut, ne transcendent visiblement pas le niveau de l'anecdote. À ce propos, citons de nouveau le plaisant exemple retenu par G. Camps (1986, p. 66) : « Faut-il trouver un sens caché à la scène de Kef Messouer où une famille de lions dévore un sanglier tandis que rodent, impatients, des chacals faméliques ? »

2. L'art figuratif pariétal qui se poursuit encore sous nos yeux, dans l'Atlas et plus au Sud, a pour support, les murs des cafés, des gargotes et des restaurants. En dehors des posters de stars, des publicités de cigarettes et des rares photographies érotiques placardées, les peintures murales, réalistes, parfois maladroites, renvoient, elles, à des paysages luxuriants, des montagnes enneigées, des lacs infinis, des rivières écumantes ou des cascades chaotiques. L'eau, la Rare, est rendue omniprésente par la magie de la représentation. À l'inverse, dans les grands hôtels touristiques d'État, les décorations font référence à la nature du Sahara (dunes, caravanes, oasis, montagnes nues...), comme si la fonction de « cet art officiel » était simplement de présenter.

hostilité, son immobilité, sa fixité et, par dessus tout, comme le théâtre d'une opposition dans un couple : la prédominance minérale opposée à la rareté biologique. C'est un art sur un espace considéré comme donné, comme un vis à vis. Celui-ci n'est pas représenté parce que il n'a pas à l'être, étant seulement destiné à recevoir des images qui vont exprimer la relation de l'Homme à l'Espace, c'est-à-dire des visions du monde, des cosmogonies. Tout se passe, en fait, comme si cet art traduisait ce qui paraît être l'équation fondamentale du Sahara, et qui est une opposition, que l'on peut résumer ainsi :

Rareté biologique *versus* Profusion minérale

Étrangement, c'est, selon les anthropologues du domaine touareg (notamment M. Gast, 1974, D. Casajus, 1987, H. Claudot, 1993), une opposition binaire de nature conflictuelle qui structure la vision du monde dans la cosmogonie touarègue : Asouf *versus* Abawal, deux concepts opposés et indissociables dont les champs sémantiques recouvrent la totalité du monde (H. Claudot-Hawad, 1993, p. 68) : « *la vacuité et la plénitude, le terrifiant et le serein, ténèbres et lumière, la nostalgie et la présence, le domaine des morts et l'espace des vivants, le néfaste et le faste, le pointu et l'incurvé, les étendues dévastées et les lieux réceptacles de vie, le désertique et l'habité, le ténéré et le campement, la solitude et le peuplé, l'extérieur et l'intérieur, le nord et le sud, le sec et l'humide, le masculin et le féminin, le malin et le bon, le démon et Dieu, le stérile et le fécond...* », pourquoi pas le minéral et le biologique, le rocher (*l'inerte*) et l'image (*du vivant*) ?

Cette stratégie de peuplement par l'image, ce rapport à l'espace n'a d'égal, dans le passé, que l'importance numérique des vestiges matériels préhistoriques et, surtout, l'imposance, l'abondance et la diversité des appareils funéraires. Sous forme d'amas de pierres ou de morphologies élaborées, les monuments funéraires sahariens occupant plateaux, sommets de reliefs, fonds de vallées, bas de pentes ou piémonts, frappent par la diversité de leurs aménagements, mais surtout par les grandes dimensions de nombre d'entre eux qui les rendent visibles de loin tout en leur conférant un impact certain sur le paysage. Certains d'entre eux finissent même par s'intégrer à l'espace en complétant les formes, ou en les modifiant. Grandes dimensions, complexité des aménagements et diversité morphologique qui font dépasser à ces monuments parmi lesquels les cénotaphes ne sont pas rares, la simple fonction tombale.

Les chronologies généralement admises, attribuent à ces appareils un âge protohistorique ou de la fin du Néolithique. Ils apparaissent et se développent donc, quand l'art figuratif entre dans des phases de schématisation s'opérant aux dépens des aspects descriptif et réaliste, en fait, quand l'art figuratif se raréfie quantitativement et semble prendre des fonctions de plus en plus sémiologiques. Là aussi, c'est un type particulier de rapport à l'espace que nous paraît exprimer cette propension à ériger en nombre et en variété des monuments dont les fonctions tombales semblent passer au second plan. Un



rapport à l'espace fait d'empreintes, d'impacts, de marquages, en fait, de maîtrise intervenant quand l'art figuratif semble changer de fonction, comme pour en prendre le relais.

Intervenu et ayant pris de l'ampleur, sans doute historiquement, un autre fait notable qui semble caractériser le rapport à l'espace des populations sahariennes en général, et touarègues en particulier, est celui du développement de la toponymie. L'émergence de ce processus de « toponymisation » ne peut évidemment être datée, mais sa densité plaide pour une certaine ancienneté. La totalité de l'espace est maîtrisée par un puissant réseau toponymique³, dense, serré et quasiment ininterrompu de toponymes. La maîtrise de l'espace par le moyen de la dénomination est une donnée de premier plan dans la culture touarègue en ce sens qu'elle constitue un savoir, un savoir structuré, canonisé et transmis méthodiquement. Ce savoir s'étend à la connaissance du ciel, des astres et des étoiles, de leurs mouvements et positions par rapport aux cycles, de leurs rapports au sol... Tout se passe, là aussi, comme si l'espace se donnait à voir comme propre à la connaissance partout où il peut se trouver, au-delà du visible, par le moyen de la toponymie, c'est-à-dire par le moyen de la parole des hommes. L'espace est encore et toujours marqué, maîtrisé, domestiqué.

L'Image, le Monument, la Parole semblent tous trois exprimer une même tradition de rapport à l'espace. Image, Monument, Parole, qui, tous trois investissent le même support : l'espace et qui, tous trois ont le même auteur : l'Homme rare. Tous trois semblent procéder de mises en scène de la même opposition à l'œuvre. Le dénouement de cette opposition nous semble se présenter comme l'un des mobiles possibles de la venue à l'art figuratif comme la formule du Monde tel que l'homme l'a transformé.

Espace-Homme : ASOUF-ABAWAL.

II. SENS

Il ne nous paraît pas, dès lors, conjectural de postuler que la tradition entre l'architecture générale de la vision du monde des populations actuelles et les principes qui ont été à l'œuvre dans la réalisation de certaines fresques rupestres significatives, n'est pas rompue. Prétendre cela, n'est pas dire que la culture touarègue s'est formée dans sa quasi totalité à un moment donné, dans la

3. À l'inverse, en Kabylie, par exemple, la maîtrise du paysage par le groupe, par le moyen de la dénomination, dépasse rarement les limites du pays visible. Le reste, le pays invisible est dénommé *timura* (les pays) et ses habitants *At-tmura* (ceux des pays). Le réseau toponymique se desserre brusquement à la limite de la visibilité comme si l'espace n'était propre à la connaissance que dans ce *qui est contrôlable par la vue*.



Fig. 1 : Photographies de la fresque de Tin Hanakaten montrant les deux panneaux A et B.

lointaine préhistoire, pour se figer définitivement en se répétant égale à elle-même, sans changements, mutations, évolutions, altérations, renouveau, comme hors d'atteinte de l'Histoire. Postuler que la tradition n'est peut-être pas rompue, c'est proposer que les Touaregs qui occupent actuellement ces territoires d'art figuratif, ont conservé dans leur culture, dans leur vision du monde, dans leur cosmogonie des éléments de structure, dont la stabilisation et la cohésion ont requis profondeur historique et unité anthropologique (au sens culturel) et dont on peut raisonnablement espérer retrouver la mise en image dans certaines fresques majeures.

À l'inverse des interprétations fournies, il y a quelques décennies par A. Hampaté Bâ et G. Dieterlen (1966) qui ont cru pouvoir reconnaître, quasiment inchangées, sur certaines fresques du Tassili, des scènes rituelles telles que pratiquées à l'époque actuelle par les pasteurs peuls, nous expérimentons une démarche qui ne cherche pas à dégager des ressemblances ou des similitudes factuelles entre figurations rupestres et cérémoniels actuels, mais qui se propose de tenter de retrouver dans les figurations des éléments de la cosmogonie auxquels les anthropologues reconnaissent des pouvoirs structurant. Il n'est évidemment pas possible de donner une liste exhaustive de ces éléments, comme d'un *vade mecum*. Il s'agit d'une voie de recherche nécessairement longue, nécessairement interdisciplinaire (entre Préhistoire et Anthropologie), devant dégager une grille d'approche non univoque, ne prétendant pas à la lecture de fresques à partir de la cosmogonie actuelle ou à l'éclairage de la cosmogonie à partir des fresques rupestres. On ne sait pas comment cette dernière s'est constituée dans la diachronie, tout comme on ne connaît pas les états dans lesquels elle a pu se trouver au moment de l'élaboration de telle ou telle fresque. Cependant, il ne nous paraît pas téméraire de penser que des fresques puissent porter certains des états de développement de la cosmogonie actuelle qui est, certes, un aboutissement élaboré dans la durée, mais dont les éléments de stabilité ont nécessité de la continuité. En d'autres termes, les fresques rupestres doivent pouvoir être des expressions cosmogoniques datées et la cosmogonie actuelle l'état de développement le plus récent d'une vision du monde élaborée anciennement, de manière non chaotique, pour tout dire, ordonnée et dont, après tout, on ne connaît pas le moment du commencement.

À titre exploratoire, nous soumettons à la confrontation avec des éléments de la cosmogonie et des pratiques des Touaregs une fresque majeure du Tassili, la fresque de « l'abri du taureau » publiée par G. Aumassip et *alii* (1976). La démarche consistera à rechercher dans la fresque, des informations qui nous paraissent avoir du sens pour les mettre en rapport avec des éléments structuraux de la cosmogonie et des pratiques des Touaregs tels que dégagés par les anthropologues du domaine. Il ne s'agira pas de tirer de cet examen un récit plus ou moins détaillé par le procédé du calquage, si souvent usité, avec tout ce qu'il a de conjectural, par le comparatisme ethnographique, mais de chercher à dégager des éléments de syntaxe, des idées, des reconstitutions plausibles, en

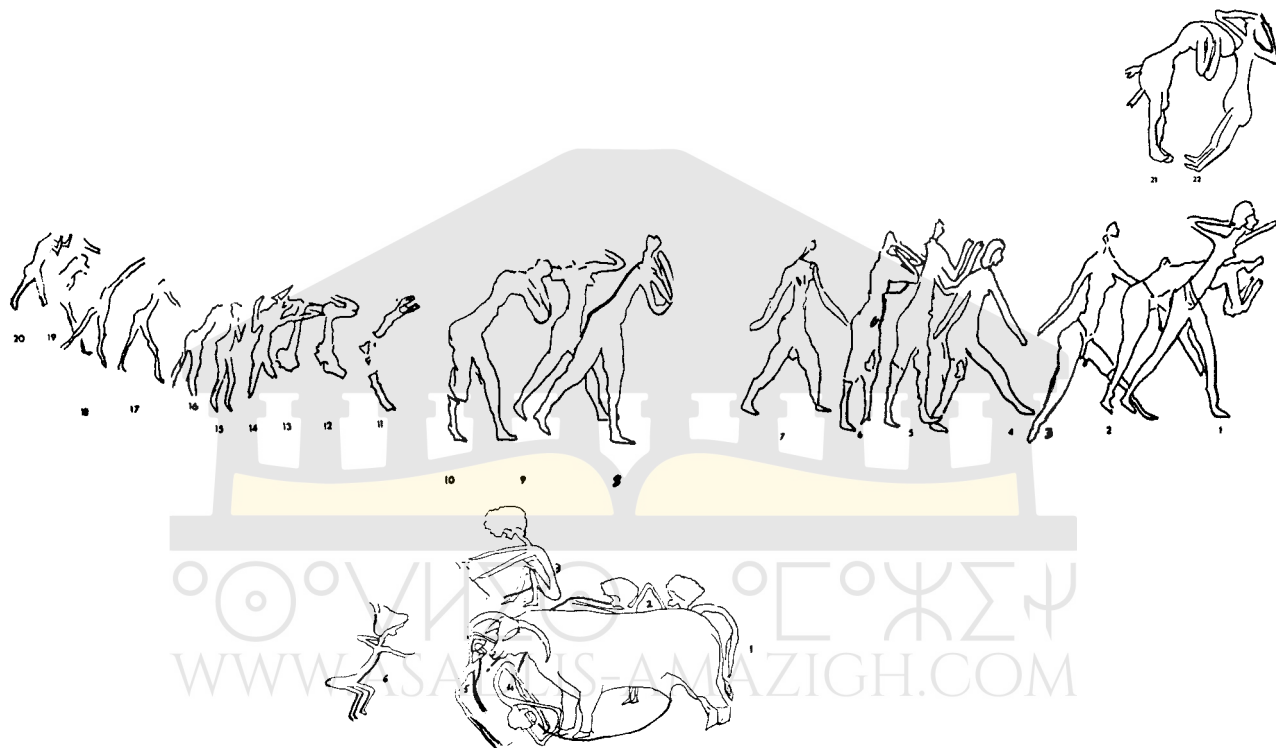


Fig. 2: Relevé graphique du panneau A (scène de la procession) et du panneau B (scène du taureau) de la fresque de «l'abri du taureau» de Tin Hanakaten, Tassili n Ajjer. On notera bien que sur le terrain, les deux panneaux sont sur la même horizontale et se font face ; les impératifs de la mise en page ne nous ont pas permis de les disposer tels qu'ils sont représentés sur la paroi de l'abri.

un mot, une intelligibilité possible par des recoupements en nombre et en fréquence suffisants pour tendre à disqualifier le hasard.

On se rapportera utilement à G. Aumassip et *alii* (1976) pour les descriptions détaillées de la fresque de «l'abri du taureau» qui, du point de vue des significations a fait l'objet de deux études, l'une par G. Aumassip et *alii* (1976), l'autre par G. Camps (1986). Nous donnons en illustration (fig. 1 et 2) les photographies de la fresque et les relevés graphiques avec le même système de numérotation des personnages que celui retenu par G. Aumassip et *alii* (1976).

Les peintures de «l'abri du taureau» occupent une paroi d'un petit abri sous roche, ouvert à l'Est, proche de l'important établissement préhistorique (Néolithique et antérieur à lui) de Tin Hanakaten à une centaine de kilomètres au sud-est de Djanet. La fresque se présente sous forme de deux panneaux mettant en scène un cortège de plusieurs personnages pour le panneau sud-ouest (panneau A) et un taureau entouré de personnages pour le panneau nord-est (panneau B). Pour les auteurs, les deux tableaux ne sont pas contemporains ; celui du taureau étant le plus ancien, d'une phase évoluée des «Têtes rondes» (pour G. Camps) et le cortège, du Bovidien (pour G. Aumassip) et du Bovidien ancien-moyen (pour G. Camps). Tous deux excluent, quoique de manière nuancée, l'idée d'une composition entre les deux panneaux. Pour G. Aumassip, les deux panneaux sont étrangers l'un à l'autre ; pour G. Camps, le tableau du cortège a été ajouté à la scène initiale du taureau pour réaliser dans la diachronie, une composition. Nous verrons ce qu'il faut penser de ces interprétations.

Au plan sémantique, après avoir considéré que les deux tableaux sont étrangers l'un à l'autre, qu'ils n'ont jamais constitué une composition, pas même comme un palimpseste après la réalisation du second panneau, G. Aumassip et *alii* concluent que pour le cortège, il s'agit d'une scène magico-religieuse en position d'imploration dont «la signification profonde nous échappe» (1976, p. 63) et, pour la scène du taureau, de la représentation «d'un animal mythique qui a joué un rôle très important parmi les populations préhistoriques du Tassili» (1976, p. 64). G. Camps, quant à lui, pense que bien qu'élaborées à des moments différents, les deux scènes ont fini par constituer une composition à caractère cérémoniel, montrant des personnages exécutant des acrobaties, rappelant les jeux minoens, autour d'un taureau pour acquérir de la vigueur sexuelle face à une procession féminine craintive, en imploration.

Au plan chronologique, le fait que certains personnages du cortège se superposent à un bovidé au trait, effacé, présentant des indices de domestication (ablation des cornes), a permis à G. Aumassip et *alii* (1976), d'attribuer le tableau au Bovidien. La différence de style entre les deux panneaux a été à l'origine de la recherche de la part des auteurs d'un certain décalage chronologique entre les deux scènes (pourtant le personnage n° 1 de la scène du cortège est lui, au trait, comme la scène du taureau). G. Camps, pour sa part, réduit au

maximum ce décalage (Têtes rondes – Bovidien ancien) pour conclure que du fait de la composition, « les croyances n'ont pas fondamentalement changé entre les deux styles » (G. Camps, 1986, p. 81). Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de ces différences de style dans lesquelles nous préférons voir des oppositions de styles graphiques à signification thématique. G. Aumassip et *alii* avancent pour la scène du taureau un âge plus ancien que pour celle du cortège du fait que, parmi d'autres documents rupestres, en d'autres lieux, les représentations d'animaux à robe en tiretés (comme le taureau) sont toujours plus détériorées que celles qui les entourent. Or, dans le présent abri, le panneau du taureau est plus frais et nettement moins effacé que le bovidé écorné qui a permis de dater du Bovidien la scène du cortège. Cette dernière, admirablement traitée, fait appel à une technique plastique exceptionnelle au Tassili, l'effet de perspective. Nous ferons remarquer que cet effet de perspective est présent sur les deux panneaux et appliqué dans deux directions de l'espace : d'avant en arrière pour la scène du cortège et d'avant plan en arrière plan sur le panneau du cortège (personnage n° 1 et reste de la file) et pour la scène du taureau (personnages n° 1 et 2 et taureau). Qu'une technique rare soit appliquée, dans deux directions de l'espace, en un même lieu, à deux panneaux non contemporains, nous paraît difficile à soutenir. Ce qui a été perçu comme une différence de couleur entre les deux panneaux (10 R 5/4 à 3/4 pour le cortège et 10 R 5/6 pour le taureau), nous paraît être une simple nuance, une différence de degré de dilution des ocres. Enfin, on a voulu voir des différences ethniques entre les personnages des deux tableaux sans préciser comment il est possible de distinguer ce type de caractères sur des images traitées en caricature quand l'exercice est déjà mal aisé sur des images réalistes.

Il ne nous paraît pas faire de doute que les deux tableaux font partie d'une même composition, composition que devrait logiquement accompagner l'idée de synchronie (vraisemblablement d'une phase ancienne du Bovidien) en faveur de laquelle plaident les arguments chronologiques développés plus haut et ceux, sémantiques, dont il sera question. Si ces arguments n'emportent pas la conviction, si les derniers artistes à intervenir n'ont pas voulu accomplir une composition dans une espèce de palimpseste (ce qui nous paraît difficile à soutenir ne serait-ce que parce que n'étant jamais inévitables, la proximité et la superposition ont forcément du sens), il ne sera pas inutile d'examiner cette fresque comme une composition.

Le panneau de la partie sud-ouest de la paroi montre un cortège de 20 personnages traités en perspective avec une grande maestria graphique, en ocre rouge sombre appliquée à la totalité du corps, sauf pour le personnage n° 1 traité au trait rouge. Les personnages semblent être tous des femmes, sur une douzaine d'entre eux (n° 1, 2, 3, 4, 7, 9, 10, 13, 17, 19, 20, 21, 22) on reconnaît des caractères anatomiques féminins (seins, cambrures, fesses, largeur des cuisses); on ne peut dire d'aucun d'entre eux qu'il présente des caractères masculins. Il se dégage de ce cortège traité avec grande maîtrise,

une impression d'animation parfaitement organisée à laquelle le respect des proportions anatomiques, les détails corporels, les différentes positions des membres et l'effet de perspective donnent vie, allant et solennité.

Au-dessus du personnage n° 1, traités de la même manière que ceux du cortège, sont peints deux sujets féminins, debout, se faisant face, avec des positions différentes des membres supérieurs. Celui de gauche est penché vers l'avant et touche de la tête la poitrine de celui de droite qui est dans une posture à peu près droite et dépasse de la tête et des membres supérieurs le précédent. À l'inverse de la scène du cortège, il se dégage de cette image une impression d'immobilité, comme d'attente. La position de cette figure au-dessus topographiquement du cortège et au-dessus du personnage semblant le conduire ne nous paraît pas neutre, il est tentant de supposer que l'une est l'objet de l'autre.

Retenons pour l'instant pour la totalité du panneau qu'il s'agit d'une représentation traitée de la même couleur, en plein (sauf pour le personnage n° 1), mettant en scène exclusivement des personnages féminins en deux parties distinctes l'une de l'autre, la première, la procession, mobile et la seconde, les deux corps féminins accolés, immobile.

Le second panneau, celui de la partie nord-est de la paroi figure un taureau dessiné au trait rouge, immobile, entouré de six personnages filiformes, à la chevelure abondante, traités au trait rouge, sur le mode caricatural et dans des positions pour le moins acrobatiques. Le taureau qui regarde vers la procession, d'un dessin très sûr, riche en détails anatomiques, est d'un beau style naturaliste. Les oreilles, les cornes, l'œil, les sabots, la queue, la robe comme les organes génitaux sont représentés avec grand souci du détail. De même qu'on a voulu insister sur le caractère imposant et massif de l'animal, il paraît tout aussi évident qu'on l'a campé dans une frappante immobilité, confinant au figement, à la placidité, à une certaine chosification comme s'il ne valait que comme objet autour duquel s'agitent les 6 personnages traités de manière caricaturale, peu soucieuse de la vraisemblance anatomique, insistant sur des chevelures hirsutes, des proportions de membres irréalistes, des capacités de flexion et de contorsion peu compatibles avec l'anatomie humaine.

De ce panneau nous retiendrons pour l'instant, qu'il s'agit d'une figuration au trait, mettant en scène des personnages masculins et un bovidé mâle avec un registre central immobile représenté par le taureau et des personnages, en périphérie, en mouvement.

Il nous paraît tomber sous le sens que les deux panneaux s'opposent avec pour l'un (celui du cortège), situé dans la partie sud de la paroi, une valence féminine et pour l'autre (celui du taureau), situé dans la partie nord de la paroi, une valence masculine. Une seconde opposition peut être dégagée, elle concerne le trait : le panneau féminin est tout entier en plein (à l'exception du personnage n° 1 pour des raisons particulières que nous examinerons plus loin), le panneau à valence mâle est tout entier au trait avec des corps de la couleur de

la paroi. Trois associations peuvent d'ores et déjà être envisagées: Sud, féminin, plein pour le panneau A, Nord, masculin, vide pour le panneau B.

Sur chacun des panneaux, nous avons reconnu une partie immobile avec des positions topographiques sur la paroi, particulières: les deux personnages féminins au-dessus de la procession, le taureau au milieu de l'agitation. Postures et positions qui nous paraissent de nature à désigner ces objets graphiques comme les centres des sens. Nous verrons plus loin lesquels. Les parties mobiles des deux panneaux s'opposent par la qualité du mouvement; une procession structurée, ordonnée, conduite, grave et traitée de manière réaliste, face à une agitation désarticulée, sans retenue, hilare et traitée de manière caricaturale. C'est à ce système d'oppositions sémantiques que nous préférons attribuer les différences de style entre les deux panneaux, différences qui prennent alors valeur d'oppositions de style exprimées, en l'occurrence par le fait qu'un panneau soit en trait et l'autre en plein.

Nous avons déjà parlé de la présence sur le panneau A d'une figuration de deux personnages aux caractères nettement féminins, au-dessus du cortège; cette image n'a pas, pensons-nous, suffisamment attiré l'attention des auteurs. Le personnage de gauche a les jambes parallèles et droites, le buste et la tête penchés vers l'avant, les avant-bras fléchis sur les bras et les mains derrière la nuque. La femme de droite est elle aussi debout, mais son corps est à peu près droit dans sa totalité; les bras sont horizontaux et les avant-bras fléchis avec les mains se rejoignant au-dessus de la tête. Ses jambes sont plus ouvertes que celles de la précédente, de même que son ventre est plus galbé. Les deux corps se font face et se touchent en un point particulier: la tête penchée de la femme de gauche est en contact avec la poitrine, si ce n'est avec le sein, de celle de droite. Comment alors ne pas voir dans cette scène montrant deux femmes liées par le sein, une relation filiale, de mère à fille? Les deux corps sont organisés de telle sorte que leurs tracés dessinent un espace clos sur la quasi totalité du contour, ouvert seulement du côté des pieds. Les personnages se faisant face, l'espace intérieur ainsi déterminé par l'assemblage, l'accolade, dirons-nous, des corps, est constitué centralement par le tracé des ventres. De plus, cet espace s'ouvre du côté des pieds, c'est-à-dire par la partie inférieure du corps, par-là où s'ouvre l'utérus. L'espace fondé par l'accolade de deux corps féminins, de la mère et de la fille ou de l'idée de mère et de l'idée de fille, dessiné par l'assemblage des ventres, s'ouvrant du côté des membres inférieurs, du côté par où le ventre se féconde, nous paraît symboliser l'espace matriciel de la vie en attente de la puissance génésique. Cette unité d'espace, dans ses prolongements domestique et social est chez les populations actuelles du Sahara, en général et chez les Touaregs, en particulier, la tente. Cette dernière constitue dans la cosmogonie un élément central sur lequel de passionnantes recherches ont été menées par les anthropologues du domaine.

Dans la cosmogonie des différents groupes berbères, le cosmos chez les uns, la terre ou le monde chez les autres, est comparable à un disque (à une galette

chez les Kabyles) reposant sur les cornes d'un bœuf ou d'un taureau. La terre tremble quand le bovidé change le cosmos de corne. Chez les Touareg, la tente est à l'image du cosmos, elle en incarne l'identité sur terre, elle en a la forme arrondie, son toit est la réplique de la voûte céleste, les quatre piliers qui la soutiennent sont conformes aux quatre piliers du ciel, les quatre étoiles du Carré de Pégase (D. Casajus, 1987, p. 57).

En même temps qu'elle est la réplique formelle du cosmos, la tente a des attributs féminins, elle est belle, spacieuse et accueillante comme la femme qu'elle abritera et dont les caractères anatomiques sont volontiers mis en rapport avec les éléments structuraux de la tente (toit, ruelle, arceaux, traverses de lit...). Chez les Touareg, la tente est un bien féminin, elle est constituée par la mère lors du mariage de sa fille, tout comme elle-même, l'a reçue de la sienne. Il est impératif que chaque nouvelle tente du campement comprenne, quand elle n'est pas entièrement confectionnée par la mère, quelques éléments de la tente maternelle (H. Claudot-Hawad, 1993, p. 46). Le fait que la mère fonde l'abri renvoie à une réalité plus générale qui fait de la femme, la fondatrice de l'espace domestique, espace qu'elle refonde perpétuellement par le don d'une tente que fait la mère à sa fille, comme le prolongement symbolique de l'abri originel. Une femme ne cesse jamais d'avoir une tente, celle de sa mère qui est déjà la sienne, puis la sienne qu'elle reçoit de sa mère et qu'elle destine à sa fille. Tandis que le destin de l'homme est d'aller d'une tente (celle de sa mère) à une autre (celle de son épouse), celui de la femme est d'habiter deux tentes qui ne sont en fait qu'une et dont elle réalise l'unité et la permanence. Plus que de proximité, c'est d'identité qu'il s'agit entre femme et tente, et dans le couple cosmogonique *Asouf/Abawal*, la tente et la femme sont *Abawal* comme le sont le pays de la mère et la parenté matrilineaire.

Si *éhen* (la tente) désigne métaphoriquement l'épouse, tout comme *axxam* (la maison) en Kabyle et *ed-dar* en arabe, il désigne aussi l'utérus qu'on appelle également *éhen n barar*, « la tente des enfants ». Dans la cosmogonie touarègue, il y a nettement identité entre le cosmos et la tente, entre la tente et la femme, entre la femme et l'utérus. Si l'utérus, comme matrice est la niche spatiale de la vie, la détentric, la femme, est celle qui fonde l'unité d'espace social, la tente à laquelle elle est identifiée; mais, au-delà, la perpétuation de la vie, la multiplication des espaces domestiques est le fait de la multiplication des matrices assurée par la division de la tente, reproduite égale à elle-même, transmise par la mère à sa fille qui en assure le prolongement. Si bien que l'on peut dire que si l'espace fondé par la mère est refondé par la fille, c'est parce que la matrice de la première a mis à la disposition de la continuité un autre ventre fécond, tout comme elle fait don d'une tente à sa fille. La tente peut venir à disparaître si un ventre fécond ne la continue.

Comme réplique du cosmos, la tente des Touaregs a également des orientations préférentielles par rapport aux points cardinaux. La tente des *Kel Ahaggar* s'ouvre au sud, le lit est orienté dans l'axe nord-sud avec la tête

au nord et les pieds au sud. Chez les *Kel Ferwan*, (D. Casajus, 1987), la tente s'ouvre toujours à l'ouest et le lit est orienté selon l'axe est-ouest, la tête à l'est et les pieds à l'ouest, vers l'ouverture, la femme se tenant du côté sud et l'homme du côté nord. Ainsi, quelle que soit son orientation, la tente se pénètre toujours du côté des pieds. Les femmes accouchent dans la partie sud de la tente, parce que le nord et le sud s'opposent comme masculin et féminin, comme néfaste et faste et associés au couple cosmogonique *Asouf/Abawal*.

G. Aumassip et *alii* ont fort justement insisté dans les descriptions du panneau A sur les différentes positions des membres supérieurs des personnages ; ils en ont distingué trois : 1) P1. position liée à la marche, un bras en avant, l'autre en arrière ; 2) P2. bras horizontaux perpendiculaires à l'axe du corps et avant-bras ramenés sur le cou ou la nuque ; 3) P3. avant-bras fléchis sur les bras et projetés en avant du corps.

La tête du cortège est tenue par le personnage n° 1, le seul de la procession à être traité au trait, comme pour le distinguer (plutôt que pour le caractériser ethniquement), comme paraît le suggérer sa position en avant de la file et en premier plan par rapport à celle-ci. Il semble bien conduire la marche et peut-être, détenir des rôles d'officiant. Mais au-delà, ce qui est frappant, c'est la position de ses membres supérieurs (P2) qui est conforme à celle du personnage n° 22, au-dessus de la file et qui est pour nous, la mère ou l'idée de mère. Nous noterons également que le personnage n° 2, le suivant immédiat de la conductrice du cortège, présente une position des membres supérieurs (P3) comparable à celle du personnage n° 21, au-dessus de la file et qui est pour nous, la fille ou l'idée de fille. De plus, la position des membres supérieurs du personnage n° 22 (P2), se présente par trois fois dans la file, aux n°s 1, 9, 14 et est à chaque fois suivie immédiatement par un personnage ayant la position du n° 21 (P3), tel est le cas des n°s 2, 10 et 15. Cependant, il en est un, le n° 8, avec une position des bras semblable à celle du n° 21 (P3) qui n'est pas précédé par un personnage en position P2 ; mais nous noterons bien qu'à cet endroit de la file, il y a une interruption du cortège avec des dimensions propres à recevoir le dessin d'un personnage.

La répétition des positions des membres supérieurs des personnages n°s 21 et 22 à plusieurs reprises dans le cortège nous paraît indiquer que l'objet de la procession se confond avec le sujet de l'attente. Rappelons que les autres personnages de la file sont dans des positions normales de marche. Seules donc les deux positions évoquées par les personnages de l'image immobile, se retrouvent dans la file, en association, dans le même ordre. Que le personnage n° 1 emprunte la même gestuelle que celle du n° 22 nous semble exprimer l'idée de délégation à conduire la procession. Nous avons déjà dit que le personnage n° 22 nous paraît représenter l'idée de mère et le n° 21, l'idée de fille dont nous retrouvons des alter ego dans la file sans doute, croyons-nous, pour suggérer l'idée de nubilité ou quelque chose d'approchant.

Dans les cérémonies de mariage touareg, le marié est le premier à être introduit dans la tente nuptiale. Tard dans la nuit, ou à l'aube arrive la mariée qui ne peut y entrer comme épouse que parce qu'un homme s'y trouve déjà. Elle est accompagnée de ses jeunes amies et de quelques vieilles qui font cortège. Avant d'introduire la mariée dans la tente, le cortège conduit par une vieille qui a expressément reçu délégation de la mère, fait trois fois le tour de la tente. La mariée suit l'officiante du cortège, appuyée sur son dos, dans une position de crainte et d'imploration mêlées.

Le panneau B, comme nous l'avons déjà dit, présente en partie centrale, un taureau et en périphérie, des personnages filiformes. Le taureau est d'un beau style naturaliste traité avec grand souci du détail et des proportions anatomiques. Œil, cornes, oreilles, bouche, naseaux, robe, épaules, croupe, sabots, poils de la queue, organes génitaux sont représentés avec une grande fidélité. Même les fanons sont mentionnés. Il est clair que l'objectif est de ne laisser aucun doute sur la nature de l'animal, comme pour l'identifier de la manière la plus nette. C'est Lui. Ce luxe de détails contraste singulièrement avec l'absence d'animation, de mouvement, presque de vie, qui se dégage de ce taureau massif, placide, réifié quasiment, auquel son imposance et sa position centrale confèrent un rôle et une place dépassant sa simple nature. Il est comme statufié. De fait, les auteurs ont souvent souligné le caractère mythique que n'ont pas manqué de prêter au bovidé mâle, les populations préhistoriques.

Dans les cérémonies de mariage actuelles chez les *Kel Ferwan* (rapportées par D. Casajus), un taureau est sacrifié selon un rituel qui mérite que l'on s'y arrête. Le taureau est offert par le marié au campement de sa future épouse. Avant d'être sacrifié, il est attaché à bonne distance du lieu de la cérémonie, puis introduit dans le campement par les jeunes amis du marié, chevauchant des montures en poussant et attaquant l'animal avec lames et épées, dans une espèce de corrida. Une fois sur les lieux de la fête, il est enfin frappé pour tomber sur les genoux avant qu'on ne lui tranche le jarret. Alors, seulement il est égorgé et dépecé. Dans ce rituel, le taureau voit en quelques instants les hommes se comporter avec lui de deux manières différentes : comme avec un animal sauvage que l'on poursuit sur des montures et qu'on attaque avec des engins de chasse, puis comme avec un animal domestique qu'on égorge. Quand il va rejoindre la tente nuptiale, le mari va emprunter le même chemin que celui par lequel on a poussé le taureau. Il y a de toute évidence, au moins de la proximité entre le marié et le taureau qu'il a offert pour le sacrifice des épousailles : tous deux sont introduits brusquement dans le campement, tous deux viennent de l'extérieur et par le même chemin. La proximité entre eux, à cause de la circonstance dans laquelle elle est évoquée – ici, les épousailles – nous paraît se situer au niveau de ce que la circonstance met en jeu, la capacité à féconder, car dans tous sacrifices, l'animal détruit rapproche le sacrifiant de la divinité. M. Ghabdaouane (1997) insiste lui aussi, sur l'importance du taureau et de son sacrifice lors des cérémonies de mariage chez les Touaregs. Le récit qu'il fait de ce rituel (p. 311) est en tous points comparable à la

description qu'en donne D. Casajus. De fait, dans de nombreux poèmes et chants liés aux cérémonies de mariage, le taureau est évoqué comme celui qui va rendre fécondes les tentes : « ... *vaches et taurillons sont mêlés...* », ou encore :

*« ... les taureaux sont mis à mort
je te salue, toi le procréateur
qui fécondes le sein de la mère... »*

(D. CASAJUS, 1987, pp. 244 et 245)

Nous avons fait appel à ce rituel pour aborder l'autre élément qui nous paraît important sur le panneau B, « le trait sexuel ». En effet, G. Aumassip et *alii* comme G. Camps évoquent l'existence d'une ligne tracée en rouge, partant du sexe de l'animal, passant sous ses sabots avant, effleurant le visage du personnage n° 4, pour disparaître derrière le garrot et enfin, réapparaître pour s'arrêter dans la bouche du personnage n° 2. Il faut ajouter à cela la présence d'un trait rouge aussi, qui sort de la bouche du taureau (nous excluons toute possibilité qu'il puisse s'agir de la représentation de la langue de l'animal, car ce serait alors le seul élément anatomique à être figuré schématiquement sur cette image réaliste) et qui paraît se diriger vers le personnage n° 5. Sauf erreur d'interprétation sur la photographie, de notre part, il nous semble qu'un autre trait butant sur le chanfrein de l'animal, paraît se diriger vers le personnage n° 6. Un autre trait émerge d'entre les jambes, dans la région du sexe, du personnage n° 3. En fait, il ne serait pas à exclure que tous les personnages et le taureau soient liés entre eux par un système de traits se bifurquant, menant aux sexes et aux bouches.

Ce trait appelé par les auteurs « trait sexuel », évoque par ce qu'il met en relation, le sexe et la bouche, deux organes que rien ne semble lier, sinon leur capacité à tous deux, à sécréter des liquides (le sperme, l'urine et la salive). Dans les nombreuses descriptions du célèbre voile touareg et de son port, les anthropologues (notamment H. Claudot-Hawad, 1993 et D. Casajus, 1987) signalent que celui-ci commence à être porté par les jeunes garçons à l'âge de la puberté, quand ils commencent à avoir leurs premières pollutions nocturnes. Il y a donc un lien très net entre virilité et voilement, lien exprimé par l'assimilation entre le sexe et la bouche, tous deux producteurs de liquides. Un homme ne peut prendre femme que si il est voilé. En se cachant la bouche, le jeune targui exhibe en fait, son sexe. Chez de nombreux groupes du Maghreb-nord, quand un jeune homme veut exprimer son désir de prendre épouse, il se laisse pousser la moustache. Au premier degré, le système pileux symbolisant la virilité, on peut dire que faisant ceci, il fait montre de cela. Mais au-delà, c'est sur la bouche – c'est-à-dire sur le sexe maintenant producteur –, que ce trait de poil veut attirer l'attention. Chez les Touaregs, c'est par le port du voile que le jeune homme entre dans la vie, comme la femme par la possession d'une tente. Dans le prolongement de l'opposition semence virile/utérus, les hommes sont des voiles comme les femmes sont des tentes.

C'est bien de semence virile dont le taureau est dispensateur, qu'il semble

être question dans le panneau B. Mais cette semence paraît comme dispersée et surtout, comme retenue, ainsi que veulent l'indiquer les nombreux traits en circulation entre les sexes et les bouches ; elle est véritablement mise en jeu entre des personnages pour le moins inhabituels. En effet, autour du taureau, 6 individus, tous masculins, déploient une activité qui est toute entière liée à l'animal et à son sexe et qui paraissent n'avoir d'autre centre d'intérêt que celui-là. Ils sont traités avec le même type de trait et de la même couleur que l'animal, mais dans un style graphique schématique qu'on a voulu en contraste avec le beau réalisme du taureau, comme si il s'agissait d'accompagner leur représentation de l'idée d'une certaine irréalité. Après avoir été caractérisés par un minimum de traits anatomiques humains (bras, jambes, tête...) et de la manière la plus économe, l'accent semble être mis sur des caractères et des capacités à peine humains comme ces membres disproportionnés, ces chevelures exagérées, ces flexions et contorsions difficilement compatibles avec des structures de vertébrés. Ces personnages qui ont quelque chose de supra- (ou infra-) humain sont en plus d'une grande ressemblance entre eux, comme privés de toute individualité, à la manière d'êtres indistincts.

Se tenant à différents endroits par rapport au taureau (croupe, flanc, museau, devant, au-dessus), les sujets exécutent des mouvements acrobatiques, empruntant des attitudes caractérisées par un manque de retenue. La représentation insiste également sur des chevelures similaires qui toutes sont volumineuses et en nette contraste avec le caractère frêle des corps.

D. Casajus rapporte que lors des cérémonies de mariage chez les *Kel Ferwan*, le sacrifice du taureau est précédé et suivi de chants et danses orchestrées par le groupe des forgerons. Au moins trois types de danses sont exécutées dans un ordre bien précis et impliquant chacune un groupe social bien défini. La dernière, celle des forgerons eux-mêmes, est une danse bouffonne, acrobatique et bruyante, à la gestuelle sans réserves, les cheveux au vent, à contretemps des convenances et surtout, des qualités qui font l'idéal des autres groupes touaregs, l'élégance, la pudeur et la retenue. Dans cette danse il est attendu des forgerons des attitudes exprimant par le mépris d'eux-mêmes, leur extériorité par rapport aux autres groupes touaregs. Les forgerons constituent un groupe particulier ; comme leur nom l'indique, ils ouvragent aujourd'hui les métaux (fer, argent, cuivre), mais on les retrouve au travail du bois, à la fabrication de divers outils et ustensiles, des selles de *méharis*, des sacs en peau, à l'animation des cérémonies et à l'exercice de la musique... Ils ne participent que comme auxiliaires à la guerre et sont vécus comme extérieurs à la communauté auprès de laquelle ils ont un statut de clients attachés à tel ou tel groupe. C'est sans doute à cause de cette extériorité, qu'ils sont tenus d'exprimer avec emphase lors de diverses cérémonies, qu'ils inspirent mépris, mais aussi crainte aux autres groupes touaregs, mépris, à cause du rang social qu'ils tiennent et crainte, à cause de leur proximité avec les *Kel Asouf*.

Nous avons déjà parlé de *l'Asouf*, l'extérieur, les terribles étendues inhabi-

tées hantées par les *Kel Asouf* (ceux de l'*Asouf*) que la culture touarègue évoque à diverses occasions et manifestations, sous forme explicite, mais le plus souvent par allégorie, paraboles et métaphores tant il n'est pas aisé de cerner ces êtres invisibles, indistincts. Ils peuvent prendre apparence humaine mais une certaine lividité accompagne ces formes de la nuit et de l'étrange. Ces êtres malfaisants ont la réputation d'être hirsutes, avec des chevelures lourdes, désordonnées, broussailleuses. Sans doute cela est-il à mettre en relation avec les soins particuliers qui entourent la cérémonie de la nomination de l'enfant intervenant au septième jour de sa naissance et qui coïncide chez les Touaregs, avec la première coupe de cheveux. En recevant un nom, donc en acquérant une individualité, l'enfant subit sa première coupe de cheveux qui vont maintenant être peignés et ordonnés. Il ne peut plus être la proie des *Kel Asouf*. Ce rituel de la première coupe des cheveux a été décrit chez de nombreux groupes berbères et, chez les Touaregs, on lui attribue volontiers le pouvoir de priver les *Kel Asouf* d'avoir emprise sur l'enfant car c'est par la chevelure que les démons prennent les hommes. Que de femmes kabyles, j'ai personnellement vu dissimuler dans un trou du mur, des cheveux restés accrochés aux dents du peigne. En toutes circonstances, il est recommandé de toujours mettre à l'abri les poils humains.

Nous avons déjà insisté sur le fait que, dans bien des cérémonies actuelles, les forgerons, à cause de leur qualité de clients, ont des fonctions d'officiants en même temps qu'il est attendu d'eux de marquer, avec emphase, leur extériorité. Nous voulons maintenant rappeler le fait que dans tous les partages de viandes sacrificielles, aux cérémonies de mariage ou de nomination, comme en d'autres occasions, les organes génitaux, en plus d'autres parties, leur reviennent de droit (D. Casajus, 1987, p. 353).

Il est remarquable qu'un groupe particulier (ici et maintenant, celui des forgerons) que son statut situe à la périphérie dans l'organisation sociale générale, assure par sa position aux marges, la relation et le contact avec l'extérieur et l'idée que l'on s'en fait. Tout en étant attaché à la communauté, le groupe peut s'approprier les pouvoirs malfaisants de l'extérieur et en revêtir les formes et les attributs. Cela, il l'exprime à la communauté (et avec emphase) lors de diverses cérémonies, de retour, la communauté lui voue mépris et crainte.

Les personnages du panneau B, indifférenciés, chevelus, filiformes, aux formes les situant aux lisières humaines, acrobatiques, sans retenue nous paraissent exprimer cette idée. Et ce d'autant plus que l'enjeu est de taille, il s'agit de rien moins que de la puissance génésique qu'ils semblent s'accaparer, faisant planer sur la permanence de la vie, la menace suprême : l'infécondité. Les parties immobiles des deux panneaux, l'image des deux femmes accolées et celle du taureau nous paraissent être l'une à l'autre ce qu'est l'attente à l'attendu. Les parties mobiles, elles, la procession féminine et l'agitation

masculine sont mobilisées, chacune dans un sens opposé à l'autre, au dénouement de l'enjeu.

À travers cette analyse de la fresque de «l'abri du taureau», nous n'avons pas été animé par le souci de tirer une narration plus ou moins détaillée, un récit plus ou moins précis, cela nous ayant paru à vrai dire, bien qu'il y ait matière, de peu d'intérêt et par trop aventuré. Il peut paraître trivial de dire que les enjeux de cette fresque sont la puissance génésique et son corollaire, la fécondité. Il est cependant frappant, voire troublant, de constater que des éléments de cosmogonie, de pratiques, de rituels et de cérémonies actuels de divers groupes touaregs se laissent retrouver, ouverts ou couverts, dans cette mise en scène picturale plurimillénaire.

SLIMANE HACHI

RÉFÉRENCES

- AUMASSIP G., JACOB J.-P., MARMIER F., TRECOLLE G., Les fresques de l'abri du taureau de Ti-n-Hanakaten. *Libya*, XXIV, 1976, pp. 55-65, 1976.
- AUMASSIP G. & TAVERON M., Le Sahara central à l'Holocène. *Memorie della Societa Italiana di Scienze naturali e del Museo Civico di Storia Naturale di Milano*, XXVI, fasc. II, 1993, pp. 63-80, 1993.
- CAMPS G., Scènes de caractère religieux dans l'art rupestre de l'Afrique du Nord et du Sahara. *Mélanges à P. Lévêque*, pp. 65-82, 1986.
- CAMPS G., : *Les civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara*. Paris, Doin-Edition, 1974.
- CAMPS G., Béliet à sphéroïde. *Encyclopédie berbère* (édit. prov.), 26. Aix-en-Provence, 1980.
- CAMPS-FABRER H., *Matière et art mobilier dans la Préhistoire nord-africaine et saharienne*. Mémoires du CRAPE n° 5, Alger, 1966.
- CASAJUS D., *La tente dans la solitude, la société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 390 p., 1987.
- CLAUDOT-HAWAD H., *Les Touaregs, portraits en fragments*. Édisud, 213 p., 1993.
- DIETERLEN G. & HAMPATÉ BÂ A., *Koumen, texte initiatique des pasteurs peul*. Cahiers de l'Homme, Paris, 1961.
- DIETERLEN G. et HAMPATÉ BÂ A., Les fresques d'époque bovidienne du Tassili-n-Ajjer et les traditions des peuls : hypothèse d'interprétation. *Journal de la Société des Africanistes*, t. 36, pp. 151-157, 1966.
- DUTOIR O., Extension saharienne du type anthropologique Mechta-Afalou. *Cahiers de l'ORSTOM*, 14/2, pp. 209-211, 1984.
- GAST, M., Matériaux pour une étude de l'organisation sociale chez les Kel Ahaggar. *Libya*, XXII, pp. 177-210, 1974..
- GHABDAOUANE M., *Elqissat en-temeddurt-in ; Le récit de ma vie*. Révision, traduction

- et édition K-G Prasse. Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, 1997.
- HACHI S., Afalou Bou Rhummel: Manifestations artistiques ibéromaurusiennes. *Encyclopédie berbère II*, Édisud, Aix-en-Provence, 1985.
- HACHI S., Découvertes de figurines en terre cuite dans le gisement ibéromaurusien d'Afalou Bou Rmel. *Travaux du LAPMO*, 9, Aix-en-Provence, 1985.
- HACHI S., *Les industries d'Afalou Bou Rhummel dans leurs relations avec l'Ibéromaurusien*. Thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Provence, Aix-Marseille, 1987.
- HACHI S., L'Ibéromaurusien, découvertes des fouilles d'Afalou. *L'Anthropologie*, t. 100, pp. 55-76, 1996.
- HACHID M., La chronologie relative des gravures rupestres de l'Atlas saharien (Algérie) et la région de Djelfa. *Libyca*, XXX/XXXI, pp. 143-164, 1983.
- HUARD P. et LECLANT J., *La culture des chasseurs du Nil et du Sahara*. Mémoires du CRAPE, n° 29, Alger, 1980.
- LEROI-GOURHAN A., *Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes*. Édition Albin Michel, Paris, 1965.
- LHOTE H., *Les gravures rupestres du sud-oranais*. Mémoires du CRAPE, n° 16, Alger, 1970.
- LHOTE H., *Les gravures rupestres de l'Oued Djerat*. Mémoires du CRAPE, n° 25, Alger, 1976.
- MAÎTRE J.-P., *Contribution à la Préhistoire de l'Ahaggar, I. Tefedest Centrale*. Mémoire du CRAPE n° 17, Alger, 1971.
- MORI F., Proposition d'une chronologie absolue de l'art rupestre du Sahara d'après les fouilles du Tadrart Acacus (Sahara libyen). *Valcamonica symposium*, UISPP, 1968.
- SAVARY J.-P., *Monuments en pierres sèches du Fagnoun (Tassili n Ajjer)*. Mémoires du CRAPE, n° 6, Alger, 1968.
- VAUFREY R., *Préhistoire de l'Afrique, t. I, Le Maghreb*. Publications de l'Institut des hautes études tunisiennes, Paris, Masson, 1955.

VOCABULAIRE DU ROMAN KABYLE (1981-1995) UNE ÉTUDE QUANTITATIVE ¹

par
Sinikka Loikkanen

Une étude quantitative sur le vocabulaire du roman kabyle peut, à première vue, sembler étrange car l'existence du roman kabyle paraît être encore modeste pour le grand public. Pourtant, il y en a déjà plusieurs romans publiés dans cette langue.

L'histoire du roman écrit kabyle n'a pas encore atteint ses vingt ans. Le premier roman fut publié en 1981 et le plus récent, inclus dans cette étude, en 1995. Cela fait en moyenne un roman tous les deux ans et demi. Ce n'est pas beaucoup pour une société qui a une tradition littéraire écrite vieille de près d'un siècle (*cf.* Chaker 1989 : 19-23 ; 1992). La naissance de ce genre littéraire peut être comprise comme un aspect de la revendication culturelle et identitaire qui a bousculé le monde berbère à partir des années quatre-vingt. Cette réalité elle-même se reflète dans la thématique de ces romans.

Le point de départ de cette étude était totalement pratique. Voulant apprendre la langue kabyle j'ai voulu savoir quels sont les mots et les verbes les plus fréquemment utilisés en cette langue. Pour réaliser cette étude, on a considéré le vocabulaire du roman kabyle comme une unité. On a voulu savoir de quoi ce vocabulaire est composé. Ainsi, on n'a pas tenu compte de la variation sociale ou locale des mots, ni non plus de leur origine, ni de leur emploi dans la phrase, ou du style. Une étude quantitative de ce type est, à ma connaissance, la première étude sur le vocabulaire romanesque kabyle.

L'écriture et la notation utilisées dans les romans étudiés sont très variables et causent certaines difficultés. La manière d'écrire diffère non seulement entre les romans mais aussi au sein d'un même roman. Les écrivains ont utilisé tantôt la notation phonologique, tantôt la notation phonétique avec ou sans assimilation phonétique ou tiret entre le nom ou le verbe et leurs affixes. Ainsi, on peut trouver dans les textes, par exemple, pour l'expression « à côté de » les

1. Cette étude est la synthèse d'un mémoire de DEA (*Vocabulaire du roman kabyle*) soutenu à l'INALCO en 1998 sous la direction de S. Chaker.

notations *t tama*, *ttama*, *t-tama*, pour les mots « vêtements » *icettiden* ou *icettiden*, « avec lui » *yides* ou *yid-es* et pour la « malédiction » *dazwessu* ou *daawassu*. On écrit aussi *yalwa* pour *yal wa* « tous ceux » ou *sekra* pour *s kra* « avec un peu, par tous ceux ». Il y a donc des variations à plusieurs niveaux.

Une telle variation de la transcription du texte indique qu'il existe encore une grande hésitation parmi les auteurs quant à la manière d'écrire les mots ou les expressions kabyles. Dans ces conditions, on peut conclure que le passage de l'oralité à l'écriture n'est pas encore complètement achevé. Sans exagérer, on peut dire que chaque écrivain applique ses règles d'écriture et que celles-ci sont variables même pour un même auteur. Cela rappelle le cas de l'ancien français où les textes du XVII^e siècle, surtout avant les 1660, ont de telles variations orthographiques qu'« il serait assez vain de faire entrer dans une statistique des variations qui n'ont souvent d'autre cause que la fantaisie ou l'ignorance d'un imprimeur » ce qui « crée évidemment des difficultés supplémentaires » (Muller 1979 : 125n). Pour éviter des difficultés dues à l'instabilité de la notation, on a dû reconstruire un certain métaniveau. Afin de le former, on a recherché les équivalences des mots, puis, par la lemmatisation on a regroupé les mots sous les vocables correspondants, ce qui permet de passer au vocabulaire du texte. La notation employée dans cette lemmatisation se base fondamentalement, avec quelques exceptions, sur celle utilisée dans le *Dictionnaire kabyle-français* de J.-M. Dallet (1982).

I. CORPUS

Le corpus comporte les six premiers romans écrits en kabyle qui sont :

- Rachid Aliche, *Asfel*. Mussidan : Fédérop, 1981. 139 p.
- Saïd Sadi, *Askuti*. Paris : Imedyazen, 1983 / Alger : Asalu, 1991. 184 p.
- Rachid Aliche, *Faffa*. *Igujen irgazen ur ttrun*. Mussidan : Fédérop, 1986. 142 p.
- Aëmer Mezdad, *Iḍ d wass*. Alger : Asalu, Azar, 1990. 182 p.
- Eëmer Whemza, *Si tedyant yer tayed....* Lyon : Editions Berbères, 1994. 199 p.
- Salem Zenia, *Tafrara*. *Aurore*. Paris : L'Harmattan, AWAL, 1995. 181 p.

Bien que ces romans ne soient pas quantitativement comparables entre eux, *i.e.* ils diffèrent par le nombre de pages et de mots, on les a traités et considérés de la même façon. On a étudié tout le texte narratif de chaque roman. On a exclu uniquement les numéros et les rubriques éventuels des chapitres, les numéros

des pages, les notes en bas de page qui expliquent les mots, les lexiques, les préfaces ainsi que les phrases écrites entièrement en langue étrangère.

On a considéré ici comme une langue étrangère ce qui n'est pas écrit en kabyle, *i.e.* dans ce contexte, ce qui est écrit en arabe ou en français. Mais, dans quelle mesure peut-on compter ces dernières comme des langues étrangères dans le contexte maghrébin de nos jours? Est-ce que l'arabe est une langue étrangère? Est-ce que le français est une langue plus étrangère? Les sociétés ainsi que les cultures maghrébines sont profondément imprégnées de ces deux dimensions, ce qui a des conséquences aussi sur la langue parlée localement. Il existe des emprunts de part et d'autre, et il n'est guère judicieux de les séparer et supprimer les éléments dits étrangers. La délimitation entre les éléments « purs » et « étrangers » est souvent comme un trait tracé dans l'eau. L'élaboration des néologismes est bien compréhensible pour les mots et les expressions qui font défaut, mais la traduction et la suppression systématiques des anciens emprunts n'est pas toujours justifiable. Alors, si un kabyle dit : « *hemdullilah!* » ou dit qu'il va au *ssuq*, est-ce qu'il faut considérer qu'il parle l'arabe et pas le kabyle! Maintenant, on peut trouver écrit dans le corpus étudiés des néologismes *illu* pour le dieu et *ulzuz* pour le marché.

L'étude se base sur la forme. Si on relève dans le texte par exemple le mot *garçon*, on le classe comme mot étranger. Mais si, par contre, on trouve *agarsun*, on le considère comme un mot kabylisé et il sera classé avec les autres mots normaux kabyles. La délimitation entre les mots français et les mots empruntés au français kabylisés est assez facile. Mais avec l'arabe ceci n'est pas toujours aussi clair. Selon une étude, 38 % du lexique kabyle est emprunté à l'arabe et dans certains domaines (vie religieuse et politique) le vocabulaire est presque totalement arabisé (*cf.* Chaker 1984 : 116-229). En plus, ces emprunts sont bien intégrés dans la structure de la langue kabyle. Mais, étant donné que le point de départ du dépouillement est la forme, on a dû dans certains cas classer les mots venant de l'arabe parmi les mots étrangers. Il s'agit des cas où l'écrivain lui-même les a considérés comme tels en utilisant l'arabe comme traduction et quand il les a placés entre crochets ou parenthèses, comme par exemple dans les phrases suivantes dans le roman *Si tedyant yer tayed...* de Emeṛ Wḥemza (1994).

Awal amezwaru n Naṣeṛ : *Lžžayer galzeum anney galzeum awen* [tkeffi-na wa tkeffi-kum]! (p. 11).

Adrar nni ymuger, mazal-t ar ass-a yeṭtef isem-is : Adrar [*Ġebel*] Tariq, zelqen-t kan ciṭuḥ (p. 54).

Ma tenniḍ-as dayen : S yisem n Yillu aṛeḥḥam yesserḥamen [*Bismi Llahi rrahmani rrahim*] ad k-in yerr : (p. 65)...

Ibn Xeldun yenna yakan di tmiḍi tis mraw kuḥ (14) : Ma teṭuzeṛreb texṛeb (ida eurribet xurribet) (p. 104).

Yuzzel wawal-is, ur yesqewqiw, ur yesleglid, ur yeqqar: Yenna-d (qal) (p. 114).

On a donc ignoré dans les calculs les mots *tkeffi-na wa tkeffi-kum*, *ğebel*, *bismi llahi rrahmani rrahim*, *ida zurribet xurribet* et *qal* étant donné que ce sont des traductions.

II. DE L'ÉTUDE STATISTIQUE LEXICALE

Dans la recherche statistique lexicale, on compte le nombre de mots qu'un texte ou un corpus contient. Celle-ci inclut deux phases : d'abord, on segmente le texte, c'est-à-dire, on opère un découpage du texte et on compte le nombre de mots – d'occurrences – qu'il contient. Puis, on opère un classement des éléments ainsi obtenus et on calcule le nombre et la fréquence de mots différents – des vocables – en reconstituant ainsi le vocabulaire de ce texte étudié. (Pour la méthodologie et les notions, cf. par exemple Guiraud 1954 ; Muller 1977 ; 1979 : 125-143, 197-206 ; 1985 : 125-136.)

Un mot est défini généralement par une unité graphique séparée des autres par des blancs ou par des signes de ponctuation. Ceci est un idéal. Mais souvent l'unité graphique contient plusieurs morphèmes (par exemple en français *aux*, *lesquelles* ; en kabyle *mulac* « si non », *yides* « avec lui ») ou un mot peut être constitué par plusieurs unités graphiques (par exemple *pomme de terre*, *chemin de fer* ; en kabyle *adrar ufud* « le tibia »). Pour compter les occurrences et puis, pour regrouper les vocables, il faut élaborer les critères avec lesquels on traite le texte et on reconstitue le lexique. Le kabyle semble différer du français en ce que dans le premier il n'existe pas – si on suit la notation proposée dans le Dallet (1982) – beaucoup de mots composés écrits ensemble. Selon le Dallet, nous écrivons *m^a ulac* et *yid-es* au lieu de les écrire en un seul mot. En considérant l'apostrophe et le tiret comme des signes de ponctuation, il est facile de définir les règles de séparation.

III. DÉCOUPAGE DU TEXTE

Le découpage du texte en mots à base des unités graphiques s'est avéré insuffisant à cause de la notation utilisée dans les romans kabyles étudiés. Parfois, on a écrit plusieurs éléments différents ensemble, comme par exemple les affixes personnels avec les prépositions. Pour les traiter et les compter isolément, on a dû les séparer l'un de l'autre. Parfois, on a dû réunir et/ou

composer autrement les éléments distincts ou ceux séparés l'un de l'autre d'une façon différente de celle utilisée dans les manuels du kabyle, comme par exemple dans les cas suivants où les unités sont mal identifiées :

yell-is → *yell-i | s*
gmat-sen → *gma | t-sen*
gara-neɣ → *gar | a-neɣ*
aqla-k → *aql | a-k*

Pour compter les mots, on a extrait les occurrences des différents romans d'après les mêmes principes suivant la grammaire kabyle pour avoir un recensement aussi uniforme que possible. On a retenu les critères suivants de découpage du texte :

Les noms

Les noms, les substantifs sont tous traités isolément. On leur a enlevé tous les éléments périphériques éventuels, comme les particules prédicatives, les prépositions, les affixes personnels ainsi que les suffixes démonstratifs. Ainsi, on a obtenu au minimum deux occurrences, par exemple :

les particules prédicatives : *t-tamɣart* « c'est une vieille » → *t | tamɣart*
 les prépositions : *t-temɣart* « avec une vieille » → *t | temɣart*
 les affixes personnels : *babas* « son père » → *baba | s*
 les suffixes démonstratifs : *argaz-agi* « cet homme-ci » → *argaz | agi*.

On a ainsi traité aussi l'expression *iman-iw*, *iman-is* « moi-même », « lui-même », bien qu'*iman* ne soit utilisé qu'avec des affixes personnels.

Les noms composés qui ont un signifié unique, mais qui sont écrits séparément, comme *adrar ufud* « (le) tibia », sont décomposés. Ici, ils forment autant d'occurrences que de mots dont ils sont composés – *adrar ufud* constitue donc deux occurrences qui sont séparées et traitées isolément. Mais, les noms composés commençant par *bu*, qui sont écrits ensemble avec ou sans tiret, comme *tabuzeggaɣt* « rougeole » ou *bu-yefrax* « maladie du muguet », ne sont pas séparés.

On n'a pas segmenté les noms dérivés, comme les noms d'agents, les noms d'instruments ou les noms verbaux.

Les verbes

Tous les éléments, comme les particules d'orientations, celles de l'aoriste ou

de l'intensif ainsi que les affixes personnels, attachés aux verbes avec ou sans tirets, sont ainsi segmentés, par exemple :

kecmen-d «ils sont entrés» constitue deux occurrences, ainsi que
annawed «nous arriverons», deux occurrences, et
 (a) *k-d-iniγ* «je te dirai», trois occurrences.

Les prépositions

Il existe une quantité de prépositions qu'on utilise avec des affixes personnels en les écrivant en un seul mot avec ceux-ci avec ou sans tiret. Il y a onze prépositions de ce type: *ddaw* «sous», *deffir* «derrière», *deg* «dans», *fell* «sur», *gar* «entre», *nnig* «au-dessus de», *γer* «vers», *γur* «chez», *yid* «avec», *yis* «avec» et *zdat* «devant». On les a toutes séparées de leur affixes et comptées séparément, comme par exemple :

γures / *γur-es* «chez lui» → *γur* | *es*
yidi «avec moi» → *yid* | *i*
zdatzen «devant eux» → *zdat* | *sen*.

Les affixes personnels

Dans tous les cas où l'affixe personnel est attaché avec ou sans tiret avec n'importe quel autre élément – nom, verbe ou préposition – on l'a séparé de celui-ci, par exemple :

nom	:	<i>axxam-is</i> «sa maison»	→	<i>axxam</i> <i>is</i>
		<i>yemmas</i> «sa mère»	→	<i>yemma</i> <i>s</i>
verbe	:	<i>inna-yas</i> «il lui a dit»	→	<i>inna</i> <i>yas</i>
préposition	:	<i>yides</i> «avec lui»	→	<i>yid</i> <i>es</i>
		<i>ack-it</i> «qu'il est bon»	→	<i>ack</i> <i>it</i>
		<i>aqliyi</i> «me voici»	→	<i>aql</i> <i>iyi</i> .

Les mots grammaticaux

Ceux qui se sont réduits et soudés à l'élément suivant par une apostrophe, comme par exemple *ma* et *mi* dans *m'ulac*, *m'ur* et *m'ara*, sont tous séparés.

Les numéraux

Ils suivent aussi la règle générale ; les numéros écrits en lettres ont été séparés des autres éléments. Par exemple *xemsin alef* forment deux occurrences. Quant aux ordinaux, que l'on écrit tantôt en un mot, tantôt à part avec un élément *wis / tis* + un nombre cardinal, ils ont tous été séparés. Mais quand il s'agit d'un nom propre ou de celui d'un souverain suivi d'un numero, par exemple *Massinissa II*, on les compte ensemble comme une seule unité.

En plus des cas cités ci-dessus, il existe de nombreux mots écrits ensemble mais qu'on ne sépare pas ici. Cela concerne les mots qui ont un signifié figé et bien défini dans le langage. Cette règle concerne entre autres certains mots interrogatifs, conjonctions et expressions figées, comme par exemple : *acuɣef?* « pourquoi? », *acimi?* « pourquoi? », *asmi* « lorsque », *awufan* « puisse », *iwumi?* « à qui? », *ulamek* « il n'a pas de moyen », *wissen?* « qui sait? ».

IV. REGROUPEMENT DES VOCABLES

Après que tous les mots aient été dépouillés et comptés, on les a regroupés sous les lemmes. Par la lemmatisation, qu'on peut définir comme une chasse aux classes d'équivalence des mots, on peut passer des mots aux vocables correspondants, *i.e.* aux formes lexicales des mots. La lemmatisation se base sur les critères de regroupement suivants :

- Les mots sont tous regroupés selon leur sens et selon leur classe grammaticale. Dans cette phase, on a réuni sous le lemme correspondant toutes les notations possibles qu'un mot a pu avoir dans les textes étudiés, par exemple le lemme *tawwurt*, nom féminin « (la) porte », englobe les formes variantes comme *tawwurt* et *tabburt* avec toutes leurs formes déclinées, le lemme *s*, préposition « avec, au moyen de » englobe les formes *s*, *es*, *yis*, *yiss*, et le lemme *ad*, particule de l'aoriste, englobe les formes variantes, comme *a*, *an*, *at*, *aɣ*.

- Les homographes sont regroupés sous les lemmes convenables à chacun par le sens et par la classification grammaticale. Par exemple le mot comme *yelli* est reparti entre trois lemmes : *yelli*, nom féminin « (ma) fille », *ili*, verbe « être » et *lli*, verbe « ouvrir ».

- Dans quelques rares cas, un lemme peut englober plus qu'un mot. Ce problème ne concerne que quelques homographes qui ont la même classe grammaticale et totalement la même conjugaison bien qu'ils aient des sens différents, comme par exemple le verbe *ssiwel* « 1) appeler, dire, 2) faire bouillir » et la particule *ara* 1) particule de l'aoriste, 2) particule complétive de négation.

– La seule exception est le lemme *d* qui contient toutes les attestations de *d*, comme la particule présentative et la préposition ainsi que les particules d'orientation et disjonctives. On a retenu cette solution parce que la distinction entre les diverses unités n'est pas toujours très claire.

V. RÉSULTATS

Le corpus des six romans traités contient dans sa totalité 234 238 occurrences (mots) parmi lesquelles on a identifié 8 088 vocables (lemmes), ou mots différents. Les mots et les lemmes repartissent entre les romans étudiés de la manière suivante :

	<i>Asfel</i>	<i>Askuti</i>	<i>Faffa</i>	<i>Id d wass</i>	<i>Si tedyant yer tayed</i>	<i>Tafrara</i>
Lemmes :	2 057	2 400	3 015	3 011	3 440	3 718
Mots :	14 578	31 508	23 768	47 906	62 763	53 715

La répartition des lemmes distribués en fonction de la fréquence nous révèle le degré de compréhension, c'est-à-dire le nombre relatif cumulé de lemmes nécessaires à la compréhension du texte :

Degré de compréhension (%)	Nombre cumulé de lemmes
11,66	2
20,66	6
30,30	14
40,42	30
50,05	58
60,21	112
70,02	220
80,15	500
90,15	1 331
100	8 088

Les mots dont la fréquence (F) est la plus haute sont des particules, des prépositions et des affixes. Les premiers deux verbes ne se manifestent qu'aux

14^e (*ili*) et 15^e (*ini*) rangs, quant aux deux premiers substantifs, ils ne se retrouvent qu'aux rangs 29 (*ass*) et 42 (*iman*) :

Rang	Lemme/Classe	F
1	d <i>part</i>	18 670
2	s <i>aff</i>	8 635
3	ad <i>part</i>	6 505
4	deg <i>prép</i>	5 661
5	n <i>prép</i>	4 746
6	t <i>aff</i>	4 174
7	i <i>pron</i>	3 478
8	wer <i>part</i>	3 289
9	s <i>prép</i>	3 011
10	sen <i>aff</i>	2 835
11	i <i>prép</i>	2 801
12	ara <i>part</i>	2 623
13	γer <i>prép</i>	2 463
14	ili v	2 078
15	ini v	1 886
:		:
29	ass n m	1 194
42	iman n m	772

La distribution des 8 088 lemmes selon la classe grammaticale (voir ci-dessous) nous montre que les fréquences des substantifs et des verbes sont pratiquement égales au niveau du texte ($\simeq 20\%$), c'est-à-dire qu'on les a utilisés autant de fois dans le corpus, mais au niveau des lemmes les verbes ne représentent plus que 30,23 % alors que les substantifs plus de la moitié, 51,59 %. Dans le tableau ci-dessous, on donne d'abord les fréquences dans les textes, et puis, au niveau des lemmes. En plus des fréquences absolues, c'est-à-dire les occurrences relevées dans le corpus, on donne les fréquences relatives en pourcentage (%) :

Distribution des classes grammaticales

Classe	Fréquence dans le texte		Fréquence par lemmes	
	F	%	F	%
Adjectifs	4 651	1,99	478	5,91
Adverbes	15 099	6,45	123	1,52
Affixes et pronoms	38 220	16,32	73	0,90
Conjonctions	9 881	4,22	46	0,57
Démonstratifs	3 926	1,68	16	0,20
Expressions et interjections	1 349	0,58	120	1,48
Mots étrangers	153	0,07	68	0,84
Noms propres	4 580	1,96	465	5,75
Numéraux	2 243	0,96	41	0,51
Particules	32 527	13,89	7	0,09
Prépositions	24 980	10,66	26	0,32
Substantifs	47 759	20,39	4 173	51,59
Verbes	48 863	20,86	2 445	30,23
Mots non-classés ²	7	0,00	7	0,09
Σ =	234 238	100	8 088	100

2. Les mots non-classés sont des mots qu'on n'a pas pu identifier à cause de la notation ou bien parce qu'ils sont des créations d'auteur.

Cette étude quantitative nous dévoile pour la première fois statistiquement quels sont les adjectifs, les substantifs et les verbes les plus fréquemment utilisés. Mais, il faut se rappeler que la thématique des romans étudiés est limitée. Les quinze en tête sont regroupés dans le tableau ci-dessous :

	Adjectifs	Substantifs	Verbes
1	amezyan « petit »	ass « jour »	ili « être »
2	amezwaru « premier »	iman « personne »	ini « dire »
3	ažžayri « algérien »	amdan « homme »	uɣal « venir »
4	amaziy « berbère »	abrid « chemin »	rnu « ajouter »
5	aneggaru « dernier »	tamurt « pays »	awi « apporter »
6	ameqqrān « grand »	awal « mot »	ffeɣ « sortir »
7	aqbayli « kabyle »	axxam « maison »	af « trouver »
8	aerab « arabe »	taddart « village »	err « rendre »
9	afrānsis « français »	tiɛ « œil »	qqim « rester »
10	ir « mauvais »	afus « main »	wali « regarder »
11	amcum « méchant »	mmi « fils »	eḡḡ « laisser »
12	aberkān « noir »	argaz « homme »	kcem « entrer »
13	amellal « blanc »	tikkelt « fois »	ddu « aller »
14	amenzu « premier »	ul « cœur »	zer « voir »
15	amecɛuɣ « petit »	tameɛttut « femme »	bɣu « vouloir »

VI. CONCLUSION

Cette étude porte sur le vocabulaire du roman kabyle. Le corpus est constitué de six romans écrits et publiés en langue kabyle entre 1981 et 1995. Elle propose les premières données statistiques concernant le vocabulaire du roman kabyle.

La langue et l'écriture dans les romans sont très variables. Cette étude a révélé l'instabilité dans l'écriture du kabyle, notamment les difficultés concernant l'emphatisation, l'assimilation, l'enchaînement des mots, le choix des lettres et l'utilisation du tiret. Cette variabilité dans l'écriture, qui est encore sans convention normative et sans standardisation, rend très difficile la recherche automatique sur ordinateur. Le traitement automatique des textes demande une notation univoque ; on ne peut pas écrire une règle spéciale pour chaque cas.

La langue utilisée vient des quatre coins de la Kabylie ainsi que du monde autour de celle-ci. Dans cette langue écrite, il y a un trait frappant par rapport à la langue parlée, c'est l'utilisation intensive des néologismes berbères. Leur sens n'est pas toujours expliqué dans le texte. D'après les premières estimations, on a relevé un peu plus de cinq cent néologismes, ce qui fait environ 6 à

7 pour cent des lemmes du corpus. Ces chiffres demandent encore une étude plus approfondie.

Nous avons obtenu quatre listes des mots et cinq tableaux statistiques. Les six romans se composent de 234 238 mots qui se regroupent en 8 088 lemmes différents. On a pu établir que 58 mots différents suffisent pour comprendre 50 % du texte du corpus, et que 1 331 mots permettent d'en comprendre 90 %. Pour comprendre le reste, il nous faut encore 6 757 mots. Sur la base de ces résultats nous pouvons, pour la première fois, former un vocabulaire de base fondé statistiquement.

SINIKKA LOIKKANEN

RÉFÉRENCES

- CHAKER S., *Textes en linguistique berbère*. Introduction au domaine berbère. Paris, CNRS, 1984.
- 1989 : *Berbères aujourd'hui*. Paris : Éditions L'Harmattan.
 - 1992 : La naissance d'une littérature écrite. Le cas berbère (Kabylie). *Bulletin des Études africaines* 17-18 : 7-21.
- DALLET J.-M., *Dictionnaire kabyle français*. Parler des At Mangellat, Algérie. Paris : Selaï, 1982.
- GUIRAUD P., *Les caractères statistiques du vocabulaire*. Essai de méthodologie. Paris : P.U.F., 1954.
- MULLER Ch., *Principes et méthodes de statistique lexicale*. Paris : Hachette, 1977.
- 1979 : *Langue française et linguistique quantitative*. Recueil d'articles. Genève : Éditions Slatkine.
 - 1985 : *Langue française, linguistique quantitative, informatique*. Recueil d'articles, 1980-1984. Genève-Paris : Slatkine-Champion.

LA MORPHOLOGIE DU VERBE EN TAGNAWT

par

Rqia Douchaïna¹

Tagnawt est un langage secret des femmes de la plaine de Tiznit (Sud-Ouest du Maroc). Ce langage est dérivé du dialecte *tachelhit*, le parler de la région. Ses usagères l'utilisent dans des circonstances particulières et à des fins précises².

On signale l'existence de codes secrets partout dans le monde, et ce depuis le XIII^e siècle en Europe. Leur étude montre que ce phénomène quasi universel est à la fois divers et unifié. Partout où il apparaît, il remplit au moins deux fonctions, l'une cryptique et l'autre ludique. Par ailleurs, sa diversité est marquée par la variété de ses formes, des milieux et des groupes qui l'utilisent. *Grosso modo*, ces langages secrets sont de deux types, ceux qui investissent le plan du signifié et ceux qui privilégient le plan du signifiant.

Le premier type est ce qu'on appelle le lexique secret. Il consiste à cacher un mot sous un autre mot de sens différent. On dira, par exemple en français, « poulet » pour « policier », ou bien on empruntera des mots à des langues étrangères. Exemple « *smack* », de l'anglais « *smoke* » « *fumer* », désigne en français la cocaïne lorsqu'elle est pure³.

L'autre type procède par la déformation des signifiants pour rendre le mot méconnaissable, le déguiser en quelque sorte. Ce type présente plusieurs variétés de déformation ; *Tagnawt* en est un exemple. Il s'agit dans ce cas d'ajouts d'affixes (*aj...wa...i*) et de transformations (effacement de voyelles ou de consonnes). Ces transformations créent des perturbations phonologiques, morphologiques et syntaxiques. On ne traitera pas ces aspects dans cette étude. Mon attention sera concentrée uniquement sur la formation des unités significatives en *tagnawt* et je me limiterai à la classe du verbe. Pour ce faire, je me fonde sur le corpus recueilli auprès d'informatrices compétentes.

1. Je remercie vivement le professeur Abdallah Bounfour pour avoir bien voulu relire et discuter cette étude. Toutefois, je suis entièrement responsable des thèses et des conclusions défendues ici.

2. On abordera cet aspect sociolinguistique dans un autre travail.

3. Louis-Jean Calvet, (1993 : 10).

I. PRÉLIMINAIRES

1. Un verbe du *tachelhit* étant donné, la locutrice le transforme en un verbe de *tagnawt* en appliquant les règles que je formulerai, à ce niveau de l'analyse, d'une manière toute générale. Tout au long de cet article, j'affinerai ces règles et terminerai par les hiérarchiser. Voici ces règles :

- R1. Préfixer toujours *aj* ;
- R2. Infixer toujours *wa* à une place stable, toujours la même ;
- R3. Suffixer parfois *i* ;
- R4. Effacer tous les éléments du schème ;
- R5. Allonger la première radicale (ou un autre élément consonantique) et postposer toujours la voyelle pleine *a* ;
- R6. Appliquer des règles qui transforment les consonnes radicales des monèmes du *tachelhit* et ou en ajouter d'autres selon des cas précis.

La règle 1 n'appelle aucun commentaire puisqu'elle est constante et systématique.

La règle 2 demande qu'on précise la place de l'infixe *wa*.

La règle 3 requiert qu'on détermine les conditions de son application ou de sa non application. Et dans ce dernier cas, décrire ce qui ce produit.

La règle 4 demande qu'on vérifie, dans les cas d'ajout de consonnes, s'il ne s'agit pas d'éléments du schème⁴.

La règle 5 nécessite qu'on détermine les cas où, au lieu de la première radicale, un élément consonantique étranger à la racine est placé sous forme tendue immédiatement après le préfixe.

La règle 6 requiert qu'on formule toutes les transformations en règles et qu'on détermine les conditions de leur application (ajout, déplacement, redoublement, etc., affectant les consonnes).

2. Soit l'exemple suivant :

(1) *i-ga* «il est»

Appliquons-lui les règles énoncées plus haut sans entrer dans le détail :

- R1: *aj i-ga*
- R2: *aj i-ga wa*
- R3: *aj i-ga wa i*
- R4: *aj g wa i*
- R5: *aj gga wa i*
- R6: *ajggatwatti*

4. Ce que je ne peux pas démontrer ici puisque cela demande l'étude détaillée des unités lexicales combinées à leurs modalités obligatoires et l'action de *tagnawt* sur ces modalités.

Tous les verbes subissent ces règles, mais ils ne le font pas tous de la même manière. Voici un exemple :

(2) *ifl* « il a laissé »

R1: *aj ifl*
 R2: *aj ifl wa*
 R3: *aj ifl wa i*
 R4: *aj fl wa i*
 R5: *aj ffal wa i*
 R6: *aj ffal wa ll i*

(3) *iksud* « avoir peur »

R1: *aj iksud*
 R2: *aj iksud wa*
 R3: *aj iksud wa o*
 R4: *aj ksud wa*
 R5: *aj kkasud wa*
 R6: *aj kkasud wa sud*

À partir de (1), (2), et (3) on constate qu'il y a deux types de règles :

1. Les règles générales et systématiques (R1, R2, R4 et R5) applicables à tous les verbes quelle que soit leur type et la nature de leurs radicales. Appelons R1 (insérer un préfixe) et R2 (insérer un infixe) la règle d'affixe, R4 (effacer les éléments du schème) la règle d'extraction de la racine et R5 (insérer la voyelle pleine *a*) la règle de vocalisation du schème de *tagnawt*.

2. Les règles spécifiques ou contextuelles : R3 (insérer un suffixe) ferait partie de la règle d'affixe dans certaines conditions et R6 (ajouter et/ou transformer des consonnes) sera appelée la règle de transformations consonantiques. Ces deux règles semblent exiger des contextes déterminés pour s'appliquer, la prise en compte des types de verbes par exemple. Ce sont elles qu'il faudrait établir en considérant les verbes selon qu'ils sont monolitères ou bilitères, etc. En effet, je formule l'hypothèse que les contextes d'application de ces règles dépendent de la morphologie du *tachelhit*.

II. LES VERBES MONOLITÈRES

L'ensemble des verbes de ce groupe que le corpus permet de dégager (35 verbes) se répartissent en quatre classes que représentent les quatre exemples ci-dessous :

(1) <i>ili</i>	« être »	<i>ajttalwalli</i>
(2) <i>ssu</i>	« étendre »	<i>ajssatwatti</i>
<i>kk</i>	« passer par »	<i>ajkkatwatti</i>

(3) <i>lal</i>	« naître »	<i>ajllalwalli</i>
(4) <i>gg^w</i>	« laver »	<i>ajgg^wawwawwi</i>

1. La règle d'affixation (R1, R2) et la règle d'extraction de la racine (R4) s'appliquent aux quatre classes.

2. La règle 3 s'applique aussi à tous ces verbes.

3. La règle 5 s'applique partout sauf dans la classe (1) où, au lieu de la radicale tendue, un élément consonantique *tt* apparaît après le préfixe *aj*.

4. La règle 6 agit sur la radicale de façon différente selon le type de verbe :

(i) Le verbe à voyelle pleine pré-radical reçoit, après le préfixe *aj*, la consonne *t* sous forme tendue suivie de *a*, lui-même suivi de la radicale. Celle-ci est placée sous forme tendue entre l'infixe *wa* et le suffixe *i*.

(ii) Le verbe à voyelle zéro ou à voyelle pleine post-radical a la radicale sous forme tendue suivie de *a*, lui-même suivi de la consonne *t* sous sa forme non tendue. Ce *t* est placé sous forme tendue entre l'infixe *wa* et le suffixe *i*.

(iii) Le verbe à redoublement insère la radicale tendue suivie de *a*, suivi de la radicale simple. Cette radicale est placée sous sa forme tendue entre l'infixe et le suffixe.

(iv) Le verbe à radicale labialisée insère celle-ci tendue suivie de *a*, suivi de la labiovélaire *w*. Celle-ci est placée sous forme tendue entre l'infixe et le suffixe.

Telles sont les phénomènes produits par *Tagnawt*. Avant de les systématiser en règles, voyons ce qui se passe dans les verbes bilitères, trilitères et quadrlitères.



III. LES VERBES BILITÈRES

On distingue six classes selon le comportement des radicales affectées par *Tagnawt*. Voici les exemples :

(1) <i>sala</i>	« s'occuper de »	<i>ajssalwalli</i>
<i>su</i>	« boire »	<i>ajssawwawwi</i>
(2) <i>amz</i>	« attraper »	<i>ajttamz^wwamz</i>
<i>azzl</i>	« courir »	<i>ajttazzlwazzl</i>
(3) <i>bbi</i>	« couper »	<i>ajbbatwatti</i>
<i>ffi</i>	« verser »	<i>ajffatwatti</i>
(4) <i>zuzr</i>	« vaner »	<i>ajzzazzrwazzr</i>
<i>kakl</i>	« pourchasser »	<i>ajkkaklwakl</i>
<i>flufu</i>	« bouillir »	<i>ajffalfwalf</i>

(5) <i>slil</i>	« blanchir »	<i>ajssalwalli</i>
<i>khulu</i>	« être ébloui »	<i>ajkk^walwalli</i>
(6) <i>bbrbr</i>	« bruire en cuisant »	<i>ajbbabr^wwabr</i>
<i>ffrfr</i>	« battre des ailes »	<i>ajffafr^wwafr</i>

1. La règle d'affixe (R1, R2) et R4 s'applique de façon systématique.
2. La R3 ne s'applique pas aux bilitères à voyelle pleine pré-radical et aux bilitères à redoublement complet ou partiel à condition que les consonnes identiques occupent la première et la deuxième ou la première et la troisième position.
3. La R5 s'applique partout sauf dans la classe (2) des bilitères à voyelle pleine pré-radical, où au lieu de la première radicale tendue, l'élément consonantique *tt* est placé après le préfixe.
4. La R6 affecte les radicales de façons différentes selon les types de verbes :
 - (i) Les bilitères à voyelle zéro ou à voyelle intra- ou post-radicales insèrent, après le préfixe *aj*, la première radicale sous forme tendue suivie de *a* lui-même suivi de la deuxième radicale. Celle-ci est insérée sous forme tendue entre l'infixe et le suffixe.
 - (ii) Les bilitères à voyelle pré-radical insèrent, après le préfixe, l'élément consonantique *tt* suivi de *a* lui-même suivi de la première et de la deuxième radicales. Cette séquence *r1r2*⁵ est placée après *wa*.
 - (iii) Les bilitères à deuxième radicale sonante */j/* insèrent, après le préfixe *aj*, la première radicale tendue suivie de *a* lui-même suivi de la consonne *t*. Ce *t* est inséré sous forme tendue entre l'infixe et le suffixe. La deuxième radicale */j/* s'efface.
 - (iv) Les bilitères à redoublement complet ou partiel (dont les consonnes identiques occupent la première et la deuxième ou la première et la troisième position) insèrent après le préfixe *aj*, la première radicale sous forme tendue suivie de *a* lui-même suivi de la consonne redoublée (quand celle-ci occupe la deuxième position), ou de la deuxième radicale (quand la consonne redoublée occupe la troisième position). La séquence *r1r2* est placée dans cet ordre après l'infixe *wa* dans le cas où les consonnes identiques occupent la première et la deuxième position et dans l'ordre *r2r1* dans l'autre cas.
 - (v) Les bilitères à redoublement partiel dont les consonnes identiques occupent la deuxième et la troisième position se comportent comme les bilitères à voyelle zéro, à voyelle intra-radical ou à voyelle intra- et post-radical. La consonne redoublée n'est pas retenue.

5. *r* ici veut dire radicale

IV. LES VERBES TRILITÈRES

Il y a quatre classes de trilitères selon leur comportement quant aux règles de *tagnawt*. Voici un exemple de chaque classe :

(1) <i>hijl</i>	« se préparer »	<i>ajḥhalwalli</i>
<i>izduj</i>	« être lourd »	<i>ajzzadwaddi</i>
<i>fruri</i>	« égréner »	<i>ajffarwarri</i>
(2) <i>isliw</i>	« se faner »	<i>ajssahwalli</i>
<i>izwir</i>	« précéder »	<i>ajzzawrwawr</i>
<i>wwarg</i>	« rêver »	<i>ajwwargwarg</i>
(3) <i>skr</i>	« faire »	<i>ajssakrwakr</i>
<i>ṃduru</i>	« se sentir mieux »	<i>ajmmaḍrwadr</i>
<i>nqqb</i>	« trouser »	<i>ajnnaqqbwbaqqb</i>
(4) <i>žgugl</i>	« se balancer »	<i>ajžžag^wlwag^wl</i>
<i>rfufn</i>	« peiner »	<i>ajrrafnwfñ</i>

1. Les règles générales R1, R2 et R4 s'appliquent partout aux verbes trilitères.

2. La règle 3 s'applique

(i) aux seuls trilitères dont une des radicales est la sonante palatale /j/, celle-ci s'efface et le trilitère devient comme une sorte de bilitère pour *Tagnawt*.

(ii) aux trilitères dont une radicale est la sonante labiovélaire /w/ à condition que celle-ci occupe la troisième position. Dans ce cas, /w/ s'efface et le trilitère ne compte plus que deux radicales en *tagnawt*.

3. La règle 5 s'applique partout.

4. La règle 6 transforme les consonnes de la façon suivante :

(i) Les trilitères dont une radicale est /j/ ou /w/ occupant la troisième position insèrent, après le préfixe *aj*, la première radicale tendue suivie de *a* lui-même suivi de la deuxième radicale. Celle-ci est insérée sous forme tendue entre l'infixe *wa* et le suffixe *i*. La sonante (semi-consonne) s'efface.

(ii) Le trilitère dont la radicale /j/ occupe la deuxième position insère après le préfixe, la première radicale tendue suivie de *a* lui-même suivi de la troisième radicale. Celle-ci est placée sous forme tendue entre l'infixe *wa* et le suffixe *i*. La radicale /j/ s'efface donc partout quelle que soit sa position (médiane ou finale⁶) et /w/ s'efface seulement quand elle se trouve en troisième position.

(iii) Les trilitères dont les radicales ne comportent pas de sonante insèrent, après le préfixe *aj*, la première radicale tendue suivie de *a* lui-même suivi de la

6. Le corpus analysé ne comporte pas de verbe à initiale /j/. Théoriquement, celui-ci s'efface quelle que soit sa position (initiale, médiane ou finale).

deuxième et de la troisième radicales. Cette séquence deuxième + troisième radicales est insérée après l'infixe *wa*. Les radicales tendues gardent leur tension en *tagnawt*.

(iv) Les trilitères à redoublement partiel⁷ insèrent, après le préfixe *aj*, la première radicale tendue suivie de *a* lui-même suivi de la deuxième et de la troisième radicales. La séquence deuxième + troisième radicales est insérée après l'infixe *wa*. La consonne redoublée s'efface.

V. LES VERBES QUADRILITÈRES

Les quadrilitères se subdivisent en trois classes d'après la règle transformationnelle des radicales. Voici les exemples :

- | | | |
|------------------------|-----------------------|--|
| (1) a. <i>ggrml</i> | « être croustillant » | <i>ajggərmlwaml</i> |
| b. <i>ḥḥntz</i> | « ruer » | <i>ajḥḥəṭzwaṭz</i> |
| (2) a. <i>mmuštllu</i> | « être improductif » | <i>ajmmaštwašt</i> |
| b. <i>ffrttl</i> | « s'échaper » | <i>ajffattrwattr</i> |
| c. <i>smmšštl</i> | « traîner le pied » | <i>ajmmašštwaššt</i> |
| (3) a. <i>wwnZR</i> | « saigner du nez » | <i>ajwwanzwanz</i> |
| b. <i>gždr</i> | « se lamenter » | <i>ajggaždwažd</i> |
| (4) a. <i>kruššm</i> | « être transi » | <i>ajk^wk^waššmwaššm</i> |
| b. <i>gružžm</i> | « être mal cuit » | <i>ajgg^wažmwazm</i> |
| (5) a. <i>ggrnunnz</i> | « agacer dents » | <i>ajggannzwannz</i> |
| b. <i>llštutm</i> | « ramper » | <i>ajlləššmwatm</i> |

1. Les règles générales R1, R2 et R4 s'appliquent à tout verbe quadrilitère.

2. La règle 3 ne s'applique jamais.

3. La règle 5 s'applique partout.

4. La règle 6 affecte les radicales de la façon suivante :

(i) Les quadrilitères à voyelle zéro et à première radicale tendue insèrent, après le préfixe *aj*, la première radicale tendue suivie de la voyelle *a* qui change de timbre et se réduit en *ə*. Cette voyelle est suivie de la deuxième, de la troisième et de la quatrième radicales. La séquence *r3r4* est insérée après l'infixe *wa*.

(ii) Les quadrilitères à deux radicales tendues dont la quatrième est une latérale insèrent, après le préfixe, la première radicale tendue suivie de *a* lui-

7. Dans tous les exemples relevés, les consonnes identiques occupent la deuxième et la troisième position.

même suivi de la 2^e et de la 3^e radicale. Cette séquence *r2r3* est insérée après l'infixe *wa*. La quatrième radicale (la latérale) s'efface dans l'environnement des nasales ou de la vibrante.

(iii) Les quadrilitères à quatre radicales sonantes dont la quatrième est une vibrante insèrent, après le préfixe *aj*, la première radicale tendue suivie de *a* lui-même suivi de la deuxième et de la troisième radicales. La séquence *r2r3* est insérée après l'infixe. La 4^e radicale (la vibrante) s'efface.

(iv) Les quadrilitères dont la deuxième radicale est une vibrante suivie de la voyelle pleine *u*, suivi de la radicale tendue insère après le préfixe *aj*, la première radicale tendue suivie de *a* lui-même suivi de la troisième et de la quatrième radicales. Cette séquence *r3r4* est insérée après *wa*. La deuxième radicale (la vibrante) s'efface dans l'environnement des nasales.

(v) Les quadrilitères à redoublement partiel subissent les mêmes transformations qui affectent leur type de verbes sans tenir compte de la consonne redoublée, ainsi (5a) se comporte comme (4a) et (5b) comme (1a).

VI. ÉLÉMENTS DE *TAGNAWT*

Pour résumer l'ensemble de ces règles, disposons-les sous forme de tableau :

La règle d'affixe

VERBES	MONOL.	BILIT.	TRILIT.	QUADRIL.
Préfixe <i>aj</i>	+	+	+	+
Infixe <i>wa</i>	+	+	+	+
Suffixe <i>i</i>	+	+/-	+/-	-

On notera que la préfixation et l'infixation sont systématiques alors que la suffixation s'applique systématiquement aux monolitères et reste bloquée de manière tout aussi systématique dans les quadrilitères ; elle opère de manière optionnelle dans les bilitères et les trilitères. On en conclura que la règle de suffixation détermine une opposition (monolitères/quadrilitères) et une classe ambivalente puisqu'elle se comporte soit comme dans les monolitères soit comme dans les quadrilitères (bilitères + trilitères). Avant de déterminer les conditions de l'application et de non application de la règle de suffixation à cette classe ambivalente, donnons d'abord le tableau résumant la règle transformationnelle des radicales.

Entre *aj* et *wa*

(a) L'élément consonantique tendu inséré immédiatement après le préfixe :

<i>C</i> ⁸ <i>ca</i>	<i>MONOLI.</i>	<i>BILIT.</i>	<i>TRILIT.</i>	<i>QUADRI</i>
<i>R</i> ⁹ <i>IR1a</i>	+	+	+	+
<i>tta</i>	+	+	-	-

Il ressort de ce tableau que les monolitères et les bilitères insèrent ou *tta* ou leur première radicale tendue comme premier élément consonantique après le préfixe *aj* alors que les trilitères et les quadrilitères insèrent toujours leur première radicale sous sa forme tendue. Deux classes sont ainsi déterminées : les monolitères et les bilitères d'une part et les trilitères et les quadrilitères d'autre part.

(b) Après *R1R1a* ou *tta*, *tagnawt* insère d'autres consonnes dont le tableau suivant rend compte :

<i>C</i>	<i>MONOLI.</i>	<i>BILIT.</i>	<i>TRILIT.</i>	<i>QUADRI</i>
<i>R1</i>	+	+		
<i>R2</i>		+/-	+/-	+/-
<i>R3</i>			+/-	+
<i>R4</i>				+/-
<i>t</i>	+	+		
<i>w</i>	+			

Il résulte de ce tableau les remarques suivantes :

- Seuls les monolitères insèrent *t* ou *w* comme deuxième élément consonantique après le préfixe.
- Les bilitères à deuxième radicale sonante *j* insèrent *t* après effacement de la sonante palatale
- La deuxième radicale des trilitères s'efface quand celle-ci est la sonante palatale /j/
- La troisième radicale des trilitères s'efface et celle-ci est une sonante palatale ou labiovélaire.
- La deuxième radicale des quadrilitères peut s'effacer. Il s'agit dans tous les cas de la vibrante /r/
- La quatrième radicale des quadrilitères peut s'effacer et celle-ci est soit la latérale /l/ ou la vibrante /r/

8. C = consonne

9. R = radicale

Entre *wa* et *iou* « # »

Voici les tableaux :

Les monolitères- $wa + R1R1 + i$

$tt + i$

Les bilitères- $wa + R2R2 + i$

$R1R2 \#$

Les trilitères- $wa + R2R3 \#$

$R3R3 + i$

$R2R2 + i$

Les quadrilitères- $wa + R3R4 \#$

$R2R3 \#$

Les tableaux ci-dessus appellent les remarques suivantes :

La première ligne de chaque classe de verbe (mono-, bi-, tri- et quadrilitère) représente la règle générale et les autres des exceptions. On déduira de tout ce qui précède :

(i) Au vu de la règle d'affixe, l'existence de deux classes de « verbes » en *tagnawt*. En effet, si la préfixation et l'infixation sont systématiques, la suffixation distingue les verbes suffixés (les monolitères et les bilitères) et les non-suffixés (les trilitères et les quadrilitères). Voici comment ce que nous avons déterminé comme classe ambivalente se reclasse dans l'une ou l'autre des pôles de l'opposition :

– Les trilitères sont transformés, en réalité, en bilitères après la perte d'une radicale qui est toujours une semi-voyelle ; ils sont alors suffixés alors que ceux qui n'ont pas de radicale semi-vocalique sont non suffixés.

– Certains bilitères peuvent être non suffixés après l'annexion d'un élément consonantique ; il s'agit toujours de bilitères à voyelle pré-radical alternante ou de bilitères à redoublement complet ou partiel (*cf. supra*). Tous les autres sont suffixés.

(ii) Certains monolitères annexent un élément consonantique étranger à la racine, alors que les quadrilitères perdent parfois une de leurs radicales.

Il est donc clair que ce qui détermine l'application de la règle de suffixation à un lexème *tachelhit* dépend du nombre des consonnes radicales de ce lexème.

Il semble que ce qui est pertinent dans la formation du lexème en *tagnawt* est le nombre des consonnes et par conséquent la possibilité de syllabation offerte par ce nombre. Ceci est confirmé par le fait que la structure syllabique des lexèmes de *tagnawt* est identique quant au nombre des syllabes. Tout lexème de

tagnawt doit être quadrisyllabique¹⁰. Ce suffixe *i* permet justement d'obtenir un quadrisyllabique.

Ce comportement vis-à-vis des racines se complique dans les cas où *tagnawt* décide d'ajouter un élément consonantique étranger à la racine. On a vu plus haut que les bilitères à voyelle pleine pré-radical (B[2]) insèrent *t* à la place de cette voyelle. Le bilitère du *tachelhit* devient ainsi trilitère en *tagnawt*. Est-ce parce que *tagnawt* privilégie le trilitarisme ou parce que cette voyelle est sentie comme une radicale réelle comme le soupçonnent certains berbérissants¹¹. Il semblerait que cet ajout permet tout simplement de différencier des formes comme :

<i>amz</i> « saisir »	<i>ajttamz</i> <i>wamz</i>	et <i>imzij</i> « être petit »	<i>ajmmaz</i> <i>wazzi</i>
<i>anf</i> « éviter »	<i>ajttanf</i> <i>wanf</i>	et <i>nfi</i> « s'abriter »	<i>ajnnaf</i> <i>waffi</i>
<i>aḍn</i> « être malade »	<i>ajtaḍn</i> <i>wadn</i>	et <i>ḍni</i> « être gros »	<i>ajḍḍan</i> <i>wanni</i>

Cette constatation est valable aussi pour les bilitères à redoublement se comportant comme des trilitères. Le maintien de la consonne redoublée permet de distinguer les formes suivantes :

<i>kakl</i> « pourchasser »	<i>ajkkakl</i> <i>wakl</i>	et <i>kl</i> « passer la journée »	<i>ajkkal</i> <i>walli</i>
<i>flufu</i> « bouillir »	<i>ajffalf</i> <i>walf</i>	et <i>fl</i> « laisser »	<i>ajffal</i> <i>walli</i>
<i>zuzzr</i> « vaner »	<i>ajzzazzr</i> <i>wazzr</i>	et <i>zri</i> « passer »	<i>ajzzar</i> <i>warri</i>

On notera, cependant, le problème que posent certains cas comme :

– *ddu* « partir » *ajddad**waddi*, on s'attendrait à **wad**waddi* sachant qu'il s'agit de la racine WD du nom verbal *tawada* « marche ». Il serait plus acceptable de considérer qu'il s'agit de l'assimilation de */t/* de *ajddat**watti* à */d/* que de l'assimilation de */w/* de *ajwwad**waddi* à */d/*; autrement dit, la locutrice de *tagnawt* transforme le verbe *ddu* comme s'il s'agissait d'un monilitère à voyelle post-radical.

– *šš* « manger » *ajššat**watti*, on s'attendrait à *ajttaš**wašši* puisqu'il s'agit d'un bilitère à radicales TS, et du nom verbal *utši* « nourriture » or la transformation des consonnes radicales rappellent celle des monilitères à voyelle zéro.

– *ak^wr* « voler » *ajttak^wrwak^wr* au lieu de **ajkk^warḍward* la transformation à laquelle on s'attendrait si l'on sait qu'il s'agit d'un trilitère à radicales KRḌ et du nom verbal *tukkrḍa* « vol », ce verbe est transformé comme s'il s'agissait d'un bilitère à voyelle pré-radical.

– *sawl* « parler » se transforme *ajssawl**wawl* comme s'il s'agissait d'un trilitère alors qu'il est classé sous la racine bilitère WL de *awal* « parole »

10. Pour plus de détail, voir Douchaïna, (1996: 156-164).

11. André Basset (1959: 88).

– Les verbes du type *kk^wrk^wš* « produire un léger bruit », *kknkr* « être rugueux », *ffrfđ* « s'agiter », sont considérés par les linguistiques comme des bilitères à éléments consonantique intra-radicales dont les racines sont respectivement *KŠ*, *KR* et *FD*. Cependant, la locutrice de *tagnawt* les transforme comme suit : *ajkk^wfrk^wšwak^wš*, *ajkkfnkrwakr ajffrfđwafđ* comme s'il s'agissait de trilitères à redoublement de la première radicale.

– Les verbes du type *hlulli* « tomber » *ɛlulu* « se balancer » considérés comme des monolitères à élément consonantique pré-radical sont transformés en *tagnawt* en *ajhḥalwalli ajɛɛalwalli* comme s'il s'agissait de bilitères à deuxième radicale redoublée.

En fonction de ce qu'on vient de démontrer, il est clair que *tagnawt* opère à partir d'une base consonantique. Or le problème de la structure consonantique de base est très complexe en berbère¹². Si le système des règles de *tagnawt* présente quelques irrégularités, cela a un rapport avec la morphologie du *tachelhit* plutôt qu'avec le système de *tagnawt*. Les derniers cas présentés montrent que *tagnawt* opère à partir de la base lexicale verbale telle qu'elle se dégage de l'unité lexicale qu'elle transforme sans chercher à reconstituer le noyau consonantique de base qui peut être fourni par le verbe à l'aoriste, à la forme d'habitude ou par le nom verbal. Ceci est apparemment le travail du linguiste et non celui de la locutrice de *tagnawt*.

(iii) On insistera sur le fait que tous les monèmes obtenus en *tagnawt* sont des quadrisyllabes. L'application ou la non application de la règle de suffixation est intimement liée à ce fait ; elle permet d'obtenir cette structure syllabique du monème selon que le monème *tachelhit* a un déficit ou un surplus de consonnes.

Voyons maintenant comment hiérarchiser les règles de *tagnawt* :

Un monème de *tachelhit* étant donné

– R1. Effacer toutes les voyelles et tous les éléments du schème. C'est la règle d'extraction d'une racine que nous préférons appeler règle d'extraction d'une base de dérivation ; le mot base ne prêterait pas à confusion avec ce que les linguistes appellent racine.

– R2. préfixer *aj* ;

– R3. Insérer le premier élément consonantique sous forme tendu suivi de *a* ;

– R4. Appliquer la règle transformationnelle des consonnes radicales selon la structure de la base ;

– R5. Insérer l'infixe *wa* ;

– R6. Insérer parfois le suffixe *i*.

12. Heureusement que les berbérissants se penchent de plus en plus sur ce problème. L'on ne peut qu'être heureux d'apprendre que S. Chaker et K. Naït-Zerrad préparent un dictionnaire de racines berbères.

VII. CONCLUSION

Il est démontré tout au long de ce travail que, à l'instar de n'importe quel parler, *tagnawt* est un langage bien structuré. L'analyse des faits a montré que ce parler ne retient que la valeur sémantique des lexèmes du *tachelhit*. Cette valeur est véhiculée par le consonantisme du lexème, c'est-à-dire la racine. Ce qui permet de dire que l'identité du schème et de la racine est indispensable pour qu'un locuteur du *tachelhit* assigne un sens (signifié) à une unité linguistique (signifiant). Or, pour brouiller ce sens (signifié), *tagnawt* procède par l'élimination des schèmes¹³.

Ce comportement déroutant vis-à-vis des racines se complique dans les cas où *tagnawt* décide d'ajouter un élément consonantique à la racine. Or il permet, d'une part, de minimiser le problème d'homonymie et, d'autre part, il dépend généralement du nombre de radicales de la racine. Se pose alors le problème de la structure formelle du syntème en *tagnawt* qui doit être quadrisyllabique, problème auquel elle remédie en utilisant ses propres moyens qui ne sont, en réalité, que ceux du *tachelhit* même ou du berbère en général. Voyons par exemple :

- La labio-vélarisation est utilisée par *tagnawt* comme un phonème ou, du moins, comme un élément consonantique¹⁴.
- La voyelle initiale que certains berbérissants soupçonnent être une radicale réelle¹⁵.
- Certaines consonnes qui s'entre-détruisent¹⁶.
- Les semi-consonnes sont comme en *tachelhit*, une source de problèmes. La sonante palatale /j/ s'efface partout comme s'il s'agissait d'une voyelle, la labiovélaire /w/ s'efface dans les cas où elle occupe la troisième position dans un trilitère, c'est-à-dire dans le voisinage immédiat de l'infixe *wa*.

RQIA DOUCHAÏNA

13. Miloud Taïfi (1988a : 17) pensait que les locuteurs n'ont pas conscience de la racine, que celle-ci n'est pas une forme immédiatement utilisable. Ailleurs, (1988c : 27) il soutient que « La racine est certes une abstraction mais elle est "vivante" dans l'esprit des locuteurs berbérophones ». *Tagnawt*, quant à elle, montre que ses locutrices font usage de la racine. Seulement, la notion de racine n'est pas claire et le problème qu'elle constitue en linguistique berbère est une lacune à combler en toute urgence.

14. On rappellera ici que Salem Chaker (1991 : 90), avait perçu et signalé le caractère bi-phonématique des consonnes labio-vélarisées qu'il a d'ailleurs abondamment dans ses publications ultérieures au profit de segments mono-phonématiques caractérisés par le trait de labio-vélarisation.

15. Voir note n° 10.

16. Le rhotacisme de /l/ en /r/ a déjà été signalé par plusieurs berbérissants qui ont décrit les dialectes rifains parmi eux : Victor Loubignac, (1924 : 48), et récemment Jilali Saïb, (1996 : 15-20).

RÉFÉRENCES

- BASSET A., *Articles de dialectologie berbère*, Paris, Klincksieck, 1959.
- CALVET L.-J., *L'argot en 20 leçons*, Paris, Payot, 1993.
- CHAKER S., *Textes en linguistique berbère (introduction au domaine berbère)*, Paris, CNRS, 1991.
- DOUCHAÏNA-OUAMMOU R., *Tagnawt, un parler secret des femmes berbères de Tiznit (sud-ouest marocain)*, thèse de Doctorat (nouveau régime), INALCO, Paris, 1996.
- LOUBIGNAC V., *Étude sur le dialecte berbère des Zaïan et Aït Sgougou*, Paris, 1924.
- SAÏB J., « Prestige et stigmatisation comme déterminants du renversement des mutations phonologiques en tamazight », *Actes de la 4^e Rencontre de l'Association de l'Université d'Été d'Agadir*, Rabat, Okad, 1991.
- TAÏFI M., « Problèmes méthodologiques relatifs à la confection d'un dictionnaire du tamazight », *Awal*, 4, Paris, MSH, 1988.
- TAÏFI M., « La lexicographie berbère : questions de méthode », *Actes de la 3^e Rencontre de l'Association de l'Université d'Été d'Agadir*, Rabat, Okad, 1988.



«STRUCTURE ARGUMENTALE ET STRUCTURE CIRCONSTANCIELLE DANS LES STRUCTURES VERBE-NOM»¹

par

Mohyédine Benlakhdar

Quel itinéraire que celui du mot « grève » qui désignait une place au bord de la Seine où se rassemblaient les gens qui cherchaient du travail. Maintenant on ne dit plus aller sur la grève ; mais être en grève ou faire grève ! (les dictionnaires).

À la base de ce travail nous sommes partis de deux postulats :

– le premier, désormais classique, consiste à lier de manière définitoire les circonstants locatifs (inessifs ou directifs) aux prépositions du même ordre (inessive et locative).

– le deuxième consiste à dire qu'un N [+Humain] ne saurait être un circonstant de lieu, abstraction faite du sens – propre ou figuré – du verbe qui précède ce N. Comme chacun sait, les circonstants locatifs sont d'habitude liés aux prépositions. Nous ne traiterons pas directement de ces dernières si ce n'est pour signaler leur absence dans certaines constructions où on s'attendrait à les rencontrer.

I. CONSTRUCTIONS ÉTUDIÉES

Dans plusieurs langues, certaines combinaisons V-N se comportent de telle sorte qu'on ne peut les séparer sans avoir une autre occurrence et donc un autre

1. Cet article est à l'origine une communication faite dans le cadre d'un hommage à Kaddour Cadi, organisé par le GREL (Faculté des Lettres-Fès) le 30 novembre 1995.

emploi. Nous ne chercherons pas à savoir si ces constructions sont typiquement « figées » ou seulement en apparence.

Si les noms de ces constructions ne peuvent être pronominalisés parce que non isolables, leurs verbes n'acceptent pas la passivation. De même qu'ils ont la particularité, pour le moment empirique, de ne pas admettre l'auxiliation, au passé pour les uns ; au non-passé pour les autres. En outre il n'est pas toujours possible de dériver directement un N de ces verbes.

En revanche certaines constructions V-N, où les N sont des circonstants, apparaissent à la voix passive. Certains tests permettent de constater les particularités de ces constructions. Ces tests sont : la pronominalisation du N ; la passivation du V ; l'auxiliation de V ; la nominalisation de V (V → N)...

Certains de ces tests peuvent être considérés comme déterminants.

Il faut toutefois rappeler que si tous les tests tendent à attester l'*inviolabilité* de ces constructions, rares sont les constructions qui sont vraiment immuables. Il n'y a qu'à penser à la possibilité de conjuguer leurs verbes à toutes les personnes et à tous les thèmes, avec ce que cela implique comme changement du genre et du nombre des noms, pour s'en rendre compte.

Nous nous intéresserons quant à nous davantage à deux tests : l'auxiliation et la nominalisation de V. Pour une illustration complète nous donnons brièvement des applications de la pronominalisation de N et de la passivation de V, qui nous montrent que ce dernier n'est pas un argument².

La pronominalisation

– *bbi* (couper) :

- 1 – *bbi aḍar* : couper le pied, cesser de fréquenter
ibbi uḍar (moyen) : arrêt du va-et-vient

– *rṛəz* (casser) :

- 2 – *rreṣ aməzzuγ* (casser l'oreille), prêter attention, épier.

Les N ne peuvent être pronominalisés, parce qu'ils ne sont pas des arguments :

- 4 – *irrza-t* (il l'a cassé)
dərb-u (il l'a frappé)

Ces énoncés sont syntaxiquement corrects ; mais posent un problème d'acceptabilité sémantique. En outre ne peut être pronominalisé qu'un N distinct de V. Ce qui n'est pas le cas ici.

2. Rien ne nous empêche de parler ici d'« actant sémantique » ou d'actant extra-linguistique (Melčuk).

La passivation

Les verbes ne peuvent être passivés dans ces constructions :

5 – **ittuyabbi wuḍar* (le pied a été coupé)

Cette impossibilité de passiver les verbes dans ces constructions, peut être expliquée, en termes Milneriens (1986) par le fait que les N2 ne font pas partie de la projection du verbe et ne sont donc pas des arguments.

Néanmoins et malgré leur importance, ces tests peuvent paraître classiques ou galvaudés ; à la différence de ceux de l'auxiliation et de la nominalisation, peu appliqués jusqu'ici.

L'auxiliation

kk (passer, avoir l'habitude + passé) ne peut accompagner certains de ces verbes :

6 – **ikka iwwta diḵs anfa*

Une fois il a été demander de ses nouvelles

L'auxiliaire *ili* (être) :

7 – **illa iwwta anfa g gmas*

Il a déjà demandé des nouvelles de son frère

en revanche on peut avoir :

8 – *ad yili iwwta anfa g gmas*

À l'heure qu'il est il doit avoir demandé des nouvelles de son frère

Si le deuxième verbe est à l'inaccompli et marque l'aspect duratif tous les auxiliaires sont admis, au passé bien entendu. Ce qui signifie simplement que ces unités sont intrinsèquement duratives. Car quand un verbe est à l'accompli, il y a l'idée de la brièveté.

La nominalisation (V → N)

Voyons à présent une autre propriété de ces constructions à savoir leur attitude quant à la nominalisation. Mis à part le verbe *nəγ* (tuer) qui n'a pas de dérivé en N, les autres demandent la préposition *n* (de). Ainsi nous aurons *ubuy n uḍar* (la coupure du pied) pour *bbi adar*, coupure qui ne peut être entendue qu'au sens propre. Conséquence immédiate, l'ambiguïté qui en résulte quant au statut du 2^e N, lequel est précédé d'une préposition *n* lui aussi. Ce N ne peut être que le sujet (cf. Milner 1982). Mais on ne sait pas s'il est « agent » ou « objet ». Ainsi dans *ubuy n uḍar n eli* la coupure du pied d'Ali, on ne sait pas si Ali a coupé le pied ou si c'est son pied qui est coupé.

Par ailleurs les autres nominalisations de *wwət*³, si elles sont possibles d'un point de vue dérivationnel, sont inadmissibles quant à l'effet qu'elles produisent : **titi n unfə* ; **titi n ətmara*. Le nom *titi* n'est admis qu'en tant que nom du verbe *wwət* (frapper) au sens propre de « donner un/des coups ».

II. PRÉPOSITIONS LOCATIVES ET CIRCONSTANTS

Les circonstants (de lieu ou de temps) et éventuellement les adverbes de manière restent collés à certains verbes, de mouvement en l'occurrence, même en cas de passivation dans certaines langues ; ex : Il a été marché longuement sur ces sentiers, il a été dormi dans ce lit) et nous retrouvons la structure V No (passif) prép N1 où N1 est un circonstant.

9 – *dri-x-tənt*

Je suis tombé [dans] les (bouses)

Je suis dans le pétrin

Le verbe *dər* est ici collé à son « objet » censé être un locatif sans passer par une préposition. Ce n'est pas le seul contexte où ce verbe introduit un circonstant locatif sans préposition. C'est le cas aussi dans :

10 – *idra (y)awal*⁴.

Il est tombé [dans] le parole

Il est dans le pétrin

Les constructions « standard » des énoncés ci-dessus devraient être :

*9 – *idra g wawal*

Il est tombé dans le parole

*10 – *dri-x dik-sənt*

Je suis tombé dans elles (les bouses)

Exemples d'absence de préposition⁵ :

ffəγ : iffəγ ixf-nnəγ : il est sorti tête sa/Il a perdu la raison.

3. Certaines séquences V-N en apparence figées peuvent subir des modifications : d'abord par le test de l'auxiliation ; mais aussi par l'adjonction d'adjectifs ou d'adverbes :

iwwta dik-s anfa (assnat)

Il a demandé de ses nouvelles (hier).

4. Le [y] est là pour éviter le hiatus.

5. La même absence de préposition « locative », encore une fois, se constate aussi avec le verbe *əddu* et son antonyme *driš* (ê. en petite quantité, petit nombre) dans :

a) *iədda-t wawal*

ê- trop le parole

Il parle trop

b) *idrus-t wawal*

ik^ojəm-t lɣ^oucc : il est entré-lui la fraude/Il est devenu fourbe.

zəɗɣən-t ləjnun : ils habitent-lui les démons/Il est possédé.

issara timizar : il se promener les pays/Il a beaucoup voyagé.

da yttaly ar ittug^oz iberdan : il monte et descend les chemins/Il vadrouille.

La même absence de préposition se constate aussi avec le verbe *k^ojəm* (entrer) et *ffəg* (sortir) dans :

- 11 – *ik^ojəm awal*
il est entré () la parole
le voilà mêlé au problème

Il y a lieu de préciser qu'en fait de locatif le clitique *t* ne renvoie pas forcément à un lieu.

- 12 – *iffəɣ awal*
il est sorti () le parole
Il n'est plus concerné par le problème

où la préposition *səg* (de : provenance), en réalité *s + g*, devrait introduire *awal*. La préposition *səg* n'est pas la seule à subir l'effacement. La préposition *ɣif* ou *xəf* (sur) subit le même sort dans :

- 13 – *iniy ɛli [] iyyis*
Ali est monté [sur] le cheval
Ali est monté à cheval ;

iyys (cheval) devrait être précédé de *gif/xəf* (sur). Mais alors que 8 est aussi acceptable avec que sans préposition ; 6 et 7 sont tout à fait inhabituelles voire inacceptables avec les préposition *s* (vers) et *səg* :

- 14 – *ik^ojəm s wawal*
il est entré dans le parole

- 15 – *iffəɣ səg wawal*
il est sorti de le parole

La raison en est probablement que *awal* n'est pas, sémantiquement, un circonstant ; à la différence de *iyys* ou *taddart* (maison) dans :

- 16 – *iffəɣ səg taddart*
il est sorti de la maison

ê- peu lui-objet parole

Il est taciturne

c) *idra g wawal*

Il est tombé dans le parole

a') *icdda dik-s wawal*

Il est trop dans lui le parole

b') *idrus dik-s wawal*

Il est peu dans lui le parole

17 – *ik^ojəm s taddart*
il est entré à la maison

où le circonstant est un lieu sémantiquement parlant. Toutes ces données font que le circonstant *awal* est un circonstant particulier. Mais le plus frappant c'est le statut de la préposition, plus précisément son effacement. En outre le test de « l'interrogation » (Gross, 1981) révèle que *awal* répond à la question *mayd* (quoi) qui est la question des « objets », *iyyis* répond à *mayd* et *maɣif/ maxəf* (sur quoi); tandis que *taddart* ne répond qu'à la question *mas* (vers où) et *segmi* (d[e] où). Pour en finir avec l'absence de la préposition devant un circonstant locatif citons cet exemple :

18 – *idda iberdan-nnəs*
il est parti [] ses chemins
il est parti

III. CONCLUSION

Les noms *awal*, *iberdan*, *ixf*..., ne seraient donc pas des circonstants au sens courant (sémantique) du terme. Une pareille considération implique aussi que la préposition est liée au nom (circonstant) et non au verbe, puisque de toute façon elle l'est soit au verbe soit au nom. Dans le cas où elle serait liée au circonstant, on est en droit de se demander si elle n'y est pas liée définitoirement. En d'autres mots pouvons-nous parler de circonstant locatif sans qu'il y ait de prépositions ? Cette question se pose non seulement pour le berbère mais aussi pour d'autres langues.

L'effacement de la préposition se rencontre aussi en français, dans « J'habite [à] Paris »; alors que la même préposition est obligatoire dans « Je réside à Paris ».

Est-ce à dire que le caractère facultatif de la préposition est liée à la nature lexicale du verbe ? Ce serait aller trop vite en besogne sachant qu'un verbe comme « aller », différent des deux premiers, exige la présence de la préposition d'une part, d'autre part cela voudrait dire que nous rattachons la préposition au verbe, rattachement qui doit être démontré.

Par ailleurs et dans le cadre du lien étroit entre verbes de mouvement et prépositions, directives notamment, le chleuh et les régions limitrophes (Mgoun et Dadès) pour le sud, nous offrent des exemples où ni la préposition ni le verbe de mouvement n'apparaissent :

19 – *ira-nn Mərrakc* (Chleuh)
Il veut (là-bas) Marrakech
Il compte aller à Marrakech

Dans cet exemple la préposition *s* (à, vers) se trouve supplantée par la particule d'orientation *m* (là-bas : éloignement) et le verbe *ddu* « aller » déduit ou supposé grâce au contexte et à la présence du modal volitif *iri* (vouloir). On ne peut effacer, dans les exemples où la préposition n'apparaît pas, les circonstants comme on aurait pu le faire dans d'autres. À en croire J. Feuillet (1980 : 26) : « *On est obligé de séparer les compléments de temps et de lieu entrant dans la valence ou le module d'un verbe des mêmes compléments couvrant l'ensemble de la phrase.* » Autrement dit tous les circonstants *ne sont pas facultatifs* comme ils *ne sont pas tous des compléments de phrase*.

Ceci dit si les éléments avancés ci-dessus permettent de mieux cerner les circonstants de lieu, ils ne sauraient suffire pour élucider la nature complexe des prépositions.

MOHYÉDDINE BENLAKHDAR

RÉFÉRENCES

- BENLAKHDAR M., 1991, *Des catégories fondamentales dans le système verbal de Tamazight : aspect, temps et mode*, (le parler des Ayt Izdeg), Maroc, Paris, INALCO.
- CADI K., *Transitivité et diathèse en tarifit : analyse de quelques relations de dépendance lexicale et syntaxique*, Thèse de doctorat d'État. Paris III, 1990.
- 1995 : « Passif et moyen en berbère rifain », *Études et documents berbères*, 12, La Boîte à Documents/Édisud.
- DESCLES J.-P. & GUENTCHEVA Z., 1993, « Le passif dans le système des voix du français », *Langages*, 109, Paris-Larousse, 73-102.
- GIRY-SCHNEIDER J., 1978, « Interprétation aspectuelle des constructions verbales à double analyse », *Linguistic Investigations*, II : 23-54, John Benjamins B. V., Amsterdam.
- GROSS M., « Formes syntaxiques et prédicats sémantiques », *Langages*, 63, Larousse, Paris, 1981.
- 1994 : « La structures d'argument des phrases élémentaires », *Lingua Franca*, Rivista della scuola universitaria CUM, n° 1 (tiré à part).
- LECLÈRE Ch., 1993, « Classes des constructions directes sans passif », *Langages*, 109, Paris-Larousse, 7-34.
- MILNER J.-Cl., *Ordres et raisons de langue*, Éditions du Seuil (pp. 69-139, notamment) ; 1982.
- 1986 : « Introduction à un traitement du passif », *DRL*, Collection ERA 642.

POÉSIE ET DANSE DANS UNE TRIBU BERBÈRE DU MOYEN-ATLAS

par
Jean Peyriguère

Pour bien connaître un peuple, il faut l'avoir vu s'amuser : de quoi il s'amuse et comment il s'amuse.

Les fêtes berbères sont à base de ripailles, de fantasias, de poésie et de danse. Elles ont gardé quelque chose de très profond et de très humain qui les maintient tellement au-dessus des vulgarités de nos « assemblées » et fêtes locales.

Chez nos Berbères du Moyen-Atlas, pas de vraie fête sans *ahidous*¹. La parole de Balzac nous revient : « Pour la plupart des hommes, la danse est une manière d'être. » C'est bien vrai pour les Berbères !

I. RECHERCHES ET DIGRESSIONS

Qui n'a pas assisté à l'*ahidous*, que sait-il de l'âme berbère ? Nulle part ailleurs et à aucun autre moment, elle ne se livre plus à fond. Après des journées et des nuits interminables, quand les voix n'en peuvent plus de crier et les corps de se trémousser, c'est alors qu'il faut s'approcher et observer... à supposer que

1. L'*ahidous* est une danse accompagnée de chants. Hommes et femmes intercalés forment un cercle. Ils sont coude à coude très serrés. Le poète débute en chantant un *izli*, poème rythmé, à deux hémistiches. Quand il a fini, la moitié du cercle qui leur fait face reprend en chœur le dernier hémistich, l'autre moitié, le premier hémistich. On va se répondre ainsi infatigablement en mettant de plus en plus d'animation jusqu'à ce que le poète entonne un nouvel *izli*. Pendant ce temps, le cercle qui était immobile pour écouter le poète, s'est mis en mouvement. Il tourne insensiblement vers la droite à la cadence d'un rythme que les hommes scandent avec leur tambourins, les femmes en écartant et rejoignant sans cesse les mains.

De temps en temps, sur un signal, le cercle s'immobilise sur place. Les danseurs ploient les genoux, se trémoussent, puis on repart.

Quand le poète fait signe qu'un nouveau chant est prêt, on se tait, on s'arrête. Puis de la même manière, la ronde recommence indéfiniment des journées... des nuits entières.

la présence du roumi que vous êtes, n'aille pas arrêter net ces spontanéités prêtes à éclater, ou du moins les gêner et en fausser le jeu.

Comme chargée à bloc, comme saturée de poésie et de danse, n'étant plus à la lettre maîtresse d'elle-même, livrée ainsi qu'une proie qui ne se défend plus à toute l'exaltation d'une véritable ivresse mystique, l'âme berbère a fait explosion, elle s'est débondée et elle est là devant nous, cette fois vraiment à nu.

Ces études, sous une forme très libre et très familière – recherches et dégressions, avons-nous dit –, voudraient être des travaux d'approche pour essayer de résoudre une question bien ardue : la mystique de la danse chez une tribu berbère du Moyen-Atlas. Ou en d'autres termes : Que veut exprimer cette danse ? essai d'interprétation.

L'âme guerrière de la race, en cette fête, revit-elle les combats d'autrefois et réentame-t-elle déjà les combats de demain ?

Entre une bataille et une journée de labours, est-ce dans les détentes et les abandons de la volupté le repos du guerrier ?

Cette race qui a tant de fois résisté à mourir veut-elle réveiller en elle la fierté de sa longue durée et s'exalte-t-elle aux espoirs tenaces et aux volontés farouches de se continuer toujours ?

Est-ce l'étrange liturgie d'un rite agraire où les âmes se tendent vers l'ivresse des sensualismes dionysiaques ? Ce peuple montagnard dont toutes les pensées et toute l'activité sont organisées en fonction de la terre et des troupeaux est resté étonnamment près de la nature. Penché sur elle, il en saisit les moindres palpitations comme d'un être vivant auquel il se sent étroitement lié par les rapports incessant d'un paganisme agraire aux réflexes constamment en actions.

Il ne s'est pas encore appauvri et desséché à réciter les schémas morts de nos lois scientifiques. En sera-t-il longtemps préservé ? Certains sont pressés. Lui l'est moins.

Cette danse, c'est-il alors comme s'il l'avait été, fils authentique de la nature et son fidèle fervent, convoqué à un rendez-vous solennel par la déesse qu'il honore pour les initiations au secret prodigieux de sa vie innombrable ?

L'ahidous commence. Et bientôt de ce culte primitif mais tellement humain tellement riche, la liturgie sauvage d'abord incertaine, hausse peu à peu le ton, s'exalte, s'exaspère : elle est arrivée à son point culminant.

En ces mystères dont l'ésotérisme reste farouchement fermé à qui n'est pas de la race, voilà le fragile et fruste individu haussé à être le myste qui ne fait qu'un avec la divinité vers laquelle il est venu.

Maintenant, n'étant plus lui, devenu la grande chose à laquelle il s'est donné et qui en retour s'est donnée à lui, de porter tout ça en soi, il ne sait plus tenir en lui-même, il bondit hors de ses propres limites, il est livré tout entier, tantôt s'y offrant, tantôt s'y abandonnant, à l'orgie de sentir trépigner en lui toute la vie

de tous les êtres et de toutes les choses, comme s'il était à lui seul tous les êtres et toutes les choses.

Et venues de partout vers lui, sur lui de partout précipitées, en son âme dont elles ont fait le champ clos où elles se heurtent, toutes les forces obscures de la terre dansent la sarabande, en lui criant tous les appels, s'affolent tous leurs désirs dans les bacchanales déchaînées de ces rites puissants qui de tout ça ont sonné le rappel et déclenché l'assaut.

Et l'ampleur de cette liturgie, sa richesse de sens humain, son accent aux profonds lointains qui retentissent du fond des âges font passer dans les veines du témoin attentif, même resté pour son compte en dehors de tout ça, un vrai frisson d'horreur sacrée.

Que veut exprimer cette danse ? Est-ce quelque chose de ce que nous avons dit, ou tout cela à la fois ou rien de tout cela ?

Il y aurait une façon directe de résoudre le problème. Il s'agit dans l'ahidous d'un mélange de poésie et de danse, accordées toutes les deux au même rythme, qui naissent l'une de l'autre, se portent l'une l'autre, vont de l'avant l'une par l'autre.

Alors peut-être le plus court et le plus sûr serait en des recherches méthodiques de retrouver la technique même de ce rythme – sa facture et son mouvement – ses éléments constitutifs et la force intérieure qui le fait avancer.

Quoique primitive, et peut-être parce que primitive, la technique de ce rythme est singulièrement subtile et complexe.

D'avoir découvert ce que nous appelons la technique de ce rythme, on serait par le fait sur la voie de découvrir aussi l'âme de ce rythme, et pour employer avec les linguistes un grand mot, son « expressivité ».

En l'état actuel des études berbères impossible de prendre ces chemins plus rapides. La phonétique berbère est inexistante, il faut bien le dire. Elle risque à l'être longtemps. Les procédés rudimentaires dont elle continue à user, comme si elle ne soupçonnait pas qu'il y a une phonétique expérimentale très consciente et très maîtresse de ses méthodes, ces procédés rudimentaires lui interdisent de se faire prendre au sérieux.

Peut-être un jour trouvera-t-on quelques sous pour doter cette phonétique des instruments d'observations dont elle a besoin pour avoir le droit de s'appeler phonétique.

Sans doute quelques berbérissants prétendent avoir l'oreille très fine. C'est possible. Pourquoi ne pouvons-nous pas oublier de quelle manière à chaque instant les grands phonéticiens répétaient qu'il leur semblait dangereux de se fier aux simples constatations de leur oreille pourtant particulièrement exercée.

Des graphiques et des chiffres, voilà ce dont a besoin la phonétique berbère. On sait que chaque voyelle, chaque consonne a sa quantité propre, sa hauteur musicale, son intensité, son timbre. De même chacune des combinaisons que forment entre elles ces voyelles et ces consonnes. Alors des graphiques et des chiffres où s'inscriraient d'une manière impersonnelle à propos de chacune toutes ces caractéristiques.

Puis on mettrait au point la documentation toujours graphique et chiffrée pour l'étude de l'accent et du rythme.

La poésie et le chant utilisant pour se constituer les éléments musicaux et rythmiques de la parole, cette méthode d'analyse s'impose, nous voulons dire une étude détaillée de ces éléments musicaux et rythmiques².

Nous nous excusons de ce qu'a d'aride une telle discussion. Sans le court rappel de ces idées élémentaires, nos développements eussent produit à juste titre l'impression d'être incomplets et irréels.

Nous ajoutons qu'une documentation amassée à froid en un cabinet de travail ne suffirait pas, chaque tribu a son accent et l'accent entraîne des modifications importantes dans la durée des «phonèmes» soit des lettres, soit des groupes de lettres –, dans leur hauteur musicale, leur intensité et leur timbre.

De même, en pleine action de l'ahidous, les coupes fantaisistes de l'izli, la manière très personnelle et très imprévue dont s'organisent les pauses finales, l'émotion, l'emphase sont aussi des causes physiologiques et psychologiques qui bouleversent tout.

Dernière remarque très importante. Ces observations ne devraient pas être faites sur des Berbères «évolués». Les Berbères, en général, ont un sens du rythme étonnant. Il est curieux de constater que la première chose qu'ils perdent, entre bien d'autres, en se «civilisant», c'est justement ce sens du rythme. Combien de fois avons-nous été frappé du fait !

Les méthodes pour la formation des élites n'ont pas encore trouvé le secret d'apprendre à lire et à écrire à un Berbère et le laissant Berbère. On dirait que la navrante alternative est fatale. Peut-être est-ce que les méthodes suivies sont

2. Il ne suffirait pas, on le comprend bien, de transcrire les airs avec leur notation musicale. Travail très utile sans doute, mais la question du rythme est autre chose et autrement compliquée. C'est ce que nous appellerons en poésie occidentale le rythme du vers : la succession ordonnée de longues et de brèves et leur groupement, succession et groupement équilibrés, ou mieux pour parler comme les Berbères, symétriques – ce qui fait dire au berbère non cultivé mais chez qui le sens du rythme n'est jamais en défaut que ces coupures rythmiques – en langage berbère, ces «paroles» – «s'équilibrent», «se font face», que ces coupures sont «droites», qu'elles ne sont pas «tordues».

D'ailleurs nous croyons qu'il n'est pas possible de pénétrer à fond le sens de cette «musique» berbère, si on n'a pas approfondi d'abord la question du rythme verbal. Ici c'est le rythme verbal qui commande et choisit impérieusement le rythme musical avec qui il se sent une harmonie préalable pour ainsi dire.

défectueuses. Le malheur, c'est qu'on est trop sûr qu'elles sont bonnes et il est arrivé qu'on a vu donner comme preuve de leur succès ce qui était la démonstration péremptoire de leur faillite. S'en apercevra-t-on avant qu'il ne soit trop tard ? Quoiqu'il en soit, qu'on se garde d'étudier le rythme chez ces Berbères « savants » !

Alors puisqu'on ne peut aborder le problème directement, il reste de le prendre de biais.

Le texte de ces chants, la mimique de ces danses, la physionomie d'ensemble de l'ahidous, le peu que l'on peut pressentir à l'oreille de la technique même du rythme dans ces chants et ces danses, voilà des éléments dont une étude serrée de près peut nous permettre de dégager quelques idées assez solides pour un essai d'interprétation de la danse berbère. Qu'on n'oublie pas d'interroger aussi l'ethnographie, non pas l'ethnographie comparée, mais l'ethnographie spécifiquement berbère. Certaines coutumes qui régissent l'ahidous sont très suggestives.

Ainsi il n'est pas admis par le vieux code berbère des convenances que ceux qui se doivent respect réciproque, le père et le fils, le frère aîné et le frère plus jeune, etc., puissent assister ensemble l'un à côté de l'autre à l'ahidous et ensemble entendre un izli... cet izli n'aurait-il en lui rien de risqué ou de paillard. Sous la tente, si le petit enfant, – qui ne se rend pas compte – se met à entonner un izli qu'il a retenu pour l'avoir entendu au dehors, les vieux rougissent, on le frappe et on le fait taire.

Par contre, il n'y a rien de répréhensible et l'on n'a aucune répugnance à écouter jeunes et vieux mêlés les chants du troubadour qui sont autre chose que les izlan.

Pour faire le tour de ce problème délicat et compliqué qui est le sujet de nos études, nous serons amenés à traiter les questions suivantes :

1) Le poète berbère, sa place dans la société et l'idée que l'on se fait de l'inspiration.

2) Les cadres de la poésie berbère : les paysages.

3) Les cadres de la poésie berbère : les fêtes.

4) Poésie et danse berbères : leur interdépendance et leur interpénétration réciproques.

5) La technique d'expression dans la poésie berbère et dans la poésie occidentale.

6) Ce qu'on peut présumer des éléments constitutifs du rythme et de son mouvement dans la poésie berbère.

7) Les résonances ethniques dans la poésie berbère.

8) Le sentiment de la nature dans la poésie berbère : nuances particulières de ce sentiment.

9) Les procédés littéraires d'expressivité dans la poésie berbère.

10) L'ironie dans la poésie berbère.

11) La philosophie de la vie dans la poésie berbère.

12) Conclusions et hypothèses.

Addendum : Note sur les procédés de composition et de transmission orales chez le poète berbère.

Bien entendu, il s'agit de la poésie berbère dans une tribu du Moyen-Atlas. Obstinément nous voulons nous cantonner dans la monographie. Les grandes synthèses ne nous intéressent pas... ou plutôt elles sont prématurées. L'ethnographie berbère doit s'attarder encore longtemps dans les patientes et minutieuses recherches des monographies, qui nous livrent un coin de vie berbère *longuement et directement* observée.

Certaine grande synthèse ethnographique et linguistique dont l'appareil scientifique nous avait d'abord impressionné, quand nous avons voulu en éprouver la solidité pour le petit compartiment que nous avons exploré un peu, s'est révélée à nous au moins sur ce point où nous pouvions juger en connaissance de cause, singulièrement fragile, pour ne pas dire davantage. Le reste du monument était-il plus sérieusement construit ?

Il nous a semblé préférable pour que le lecteur puisse mieux comprendre de donner d'abord de nombreux textes de ces poésies qui ont été la documentation dont nous avons dégagé nos développements.

Ces poésies ont été recueillies par nous personnellement au cours de plusieurs années d'intimité avec une tribu berbère. Elles sont du dialecte Ichqirr. Les Ichqirr ont leur habitat au sud-est de Khénifra. Leur ksar principal est Kebbab (Lqbab).

Cependant avant de donner les textes mêmes, nous permet-on quelques remarques préliminaires ? Elles sont indispensables pour éviter qu'au premier contact avec cette poésie si fruste en apparence ne se crée dans l'esprit du lecteur non averti, le préjugé défavorable dont il aurait de la peine à revenir.

Qu'on ne l'oublie pas un seul instant, cette poésie, c'est une littérature purement orale, d'inspiration toute populaire.

Le poète berbère, nous avons eu souvent l'occasion de le dire, n'est pas un personnage à part du peuple et il n'emploie pas un langage spécial. Les « hommes de lettres » sont inconnus ici.

Le poète, qui ce soir l'amuse ou l'émeut ou attise en elle le sentiment du devoir musulman, demain la foule le retrouvera, la faucille à la main, et avec elle, il moissonnera l'orge qu'il avait semée lui-même dans son champ. Ce poète vit au jour le jour la vie de son peuple, il est lui-même ce peuple assez simple comme lui, ardent et passionné comme lui... Dans son cœur, c'est tout un peuple qui vit et dans sa voix, c'est tout un peuple qui chante.

Littérature d'inspiration toute populaire ! Alors elle ne sait pas, cette poésie, fille du peuple, inattentive qu'elle serait à la foule et à ses admirations faciles est bruyante, elle ne sait pas se retirer à l'écart, et là, toute seule, longuement s'attifer, se peigner, se signoler... et pour y enfermer la recherche aristocratique et un peu hautaine de ses pensées rares et de ses sentiments raffinés, ciseler patiemment l'écrin mystérieux d'un langage inaccessible, s'étant réservée pour la jouissance secrète de quelques initiés.

Elle veut, cette poésie, la place publique. Improvisée, est-elle un dialogue institué entre le poète et la foule ? Faut-il dire qu'elle est collaboration du poète et de la foule ? Elle n'aime pas le silence et le mystère des âmes repliées sur elles-mêmes en une solitude quelque peu dédaigneuse.

Elle éclôt en pleine vie, en pleine vie bruyante, en pleine vie du peuple tout entier. Ne pas avoir été mêlé immédiatement et longuement à l'au jour le jour de la vie berbère, c'est, jugeant toute cette poésie du dehors comme quelque chose qui vous est étranger et à quoi l'on est étranger, c'est, pour ainsi dire, être immobilisé sur le seuil incapable d'entrer en elle et d'en « réaliser » toute la complexe et prenante richesse.

Aux premiers contacts avec tout cela qui est si différent et de nos habitudes de vie et des formules d'art qui nous sont familières, à la première rencontre, la curiosité joue, on est intéressé.

Mais bientôt on s'en détourne, on renie ses premiers enthousiasmes et on croit tout ça tout au plus bon pour un musée d'ethnographie. On refuse de l'appeler poésie et ça ne paraît plus que cris désordonnés et explosions désarticulés d'un art élémentaires et sans souffle. Des pierres brutes amoncées furieusement sans architecture qui les ordonne...

C'est inévitable : on vient à cette poésie berbère, en attendant d'elle et en exigeant d'elle tout ce que nous donnent les complications de notre poésie et de la même manière qu'elles nous le donnent. Alors, on est déçu. Toujours cet orgueil qui nous fait tout juger sur le standard d'Occident. Il n'y a d'humaine que l'humanité d'Occident : c'est le postulat sous-entendu dans tous les jugements que nous portons sur ces races primitives. L'humanité berbère a sa manière à elle d'être humaine, mais elle l'est vraiment.

La poésie est poésie chez les Berbères non pas de la même façon, mais pour les mêmes motifs peut-être que chez nous. La poésie est poésie parce qu'elle est, pour les individus comme pour les races, évocation de ces forces obscures dont nous sentons que, restées à l'état fruste ou pliées sous le joug, tourbe malsaine ou collaboratrices pour des buts de beauté, au plus profond de nous-mêmes elles mènent l'aventure de notre vie plus impérieusement que les motifs conscients auxquels nous croyons obéir.

Forces obscures ou envers inexplorés et profondeurs non encore fouillées des forces conscientes auxquelles nous avons livré notre vie.

Le bien comme le mal cherchent à mobiliser à leur service l'élan mystérieux

et irrésistible de ces forces obscures dont la complicité assure à ceux-là du côté desquels elles ont pesé de tout leur poids d'avoir le dernier mot.

Ces forces obscures, celles qui mènent l'individu vers ses fins d'épanouissement personnel comme celles qui mènent les races vers leurs fins ethniques, le poète les fait surgir devant nous et les met en mouvement.

D'avoir déchiré les voiles et pour ainsi dire le dedans de nous retourné au dehors, d'avoir devant nous vidé et étalé toutes les richesses ou de trouble ou d'austère grandeur que nous portons en nous, voilà ce dont nous savons gré à la poésie et ce que nous attendons d'elle et pourquoi par elle le plus profond de nous-mêmes se laisse tellement prendre.

Toutes ces remarques ne sont pas un hors-d'œuvre, mais sont le vrai sujet, ce qui nous met au cœur du vrai sujet, quand il s'agit de poésie berbère.

La poésie berbère a ses procédés d'évocation très spéciaux. Ils arrivent à leur but comme notre poésie mais par des chemins qui sont ses chemins à elle.

Ces procédés d'évocation, nous essaierons de les étudier ex-professo, de les analyser dans quelques pages qui auront pour titre « La technique d'expression dans la poésie berbère et la technique d'expression dans la poésie occidentale ». Qu'on nous permette dès à présent d'en dire quelques mots.

Ces textes poétiques que nous apporterons, il ne faut pas les juger en eux-mêmes et pour eux-mêmes. Les remettre dans leur cadre, leur redonner vie et assister par la pensée à tout le déclenchement de vie dont ils vont donner le signal et qu'ils vont mettre en branle eux-mêmes.

Replonger toute cette poésie dans le grand fleuve bouillonnant de la vie berbère dont elle n'est à vrai dire qu'une émouvante palpitation, dont elle n'est qu'un moment, le moment le plus compréhensif et le plus riche... comme en un de ces tourbillons vers lesquels, comme vers un rendez-vous, l'oued subitement grossi par l'orage se précipite à la hâte, où il s'attend lui-même, se ramasse, et toutes ses énergies concentrées, éclate en des crispations furieuses de ses eaux farouchement brassées et en des grondements sourds, de ses cris sauvages jetés à tous les échos : explosion magnifique de tout lui-même, qui le livre tout entier et par quoi l'on sait désormais ce qu'il portait en lui et ce dont il est capable.

Langage symbolique qu'on trouvera peut-être vague, mais c'est le seul, non pas qui puisse dire, mais qui puisse faire pressentir tous les obscurs profonds de la vie qu'on ne réduit pas cependant en formules claires.

Remettre toute cette poésie aussi dans le cadre plus limité où pendant quelques jours de fête va s'enfermer momentanément toute la vie berbère : le cadre de l'*ahidous*, et ce qui est le principal de l'*ahidous*, la danse.

La poésie dans l'*ahidous* berbère, est au service de la danse – étant bien entendu que cette danse berbère est autre chose qu'un simple trémoussement

de jambes et de ventres, mais a toute l'ampleur d'un vrai rite, où le Berbère arraché un instant à lui-même reprend contact avec l'âme même de la race.

Le rôle de la poésie dans l'*ahidous* : d'aller sonner au fond des âmes le rappel des puissances obscures, ces puissances obscures, les mettre en mouvement, et, quand elles sont déchaînées, son rôle est fini, elle reste là. Tout se passe peut-on dire maintenant au-delà de la poésie. Ou plutôt, au-delà des paroles, plus sur les lèvres, rien que dans les âmes, c'est maintenant vraiment qu'est donnée la poésie.

Les portes du mystère ont été ouvertes : il n'est que de se livrer au mystère. Plus de paroles ou le moins possible, c'est-à-dire ce qui revient au même, répéter sans fin les mêmes paroles.

Car répéter toujours, à en perdre haleine, les mêmes choses, c'est une manière aussi de faire le silence en soi. Tout l'être extérieur ainsi occupé, nous allons dire, distrait, le dedans de nous-mêmes se sent libéré pour n'être plus tout entier qu'à la grande chose dans le poète a réveillé en nous la nostalgie.

Ici, que l'on ne croie pas à du verbiage de notre part ou à des imaginations gratuites. Les vrais Berbères, en qui l'âme de la race est restée la plus intacte, n'aiment pas que le poète prenne à chaque instant la parole. Le charme est rompu ainsi à tout moment quand sans cesse le cercle s'arrête et que la danse s'interrompt pour écouter un bavard prodigue de sa poésie.

Il y a un espèce d'*ahidous* où la poésie n'intervient qu'en commençant une fois, comme pour intimer le garde à vous et mettre en marche la danse et jusqu'au bout, la danse va s'alimenter de cet izli du début.

Nous sommes-nous fait comprendre un peu ? Poésie élémentaire et sans souffle, c'est bien vite dit. Elle n'a pas la même manière que notre poésie d'être riche et d'avoir du souffle.

Oui, c'est bien vite dit. Supposez des étoiles suspendues à un firmament qui serait invisible à nos yeux : voilà la poésie berbère.

La poésie d'Occident, elle, pique ses étoiles patiemment ciselées sur la toile de fond bien présente et bien visible d'un firmament aux reflets changeants sans doute, mais chaque fois soigneusement brossé.

La toile de fond dans la poésie berbère, c'est la vie berbère qui s'exprime tellement en tout ça. Encore une fois, cette poésie n'a pas rompu les attaches avec la vie et elle n'est pas devenue un pur exercice intellectuel.

Alors ces accents essoufflés aux résonances courtes de la poésie berbère, il faut, se faisant une âme berbère, les enrichir de tous le sous-entendus qui au cœur du Berbère leur donnent tous leurs profonds lointains.

Autrement, si vous ne vous êtes pas plongé en pleine vie berbère, si cette vie berbère un instant n'est pas devenue notre vie, vous ne pouvez rien comprendre à cette poésie.

C'est comme une trame sans la chaîne, c'est comme des phrases mélodiques détachées sans le sentiment ethnique qui fait leur unité et en compose un ensemble expressif; c'est la note chantante sans le substratum musical sur lequel elle s'appuie et sur lequel elle brode les fantaisies capricantes de ses trémoussements inapprivoisés.

De souffle très court, cette poésie ! Non, en apparence seulement.

Par ce cri sauvage isolé, les forces obscures ont été libérées. Cette poésie, des cris inarticulés ! Non ! en réalité replongez-la dans l'immense courant de la vie berbère dont elle n'a été qu'une vague de fond. Cette vague de fond, un instant projetée à la surface mais de nouveau happée par les masses profondes dont elle était sortie, elle est revenue comme une force déchaînée qui va maintenant à son tour les soulever les brasser sans fin.

Ce cri se prolonge avec toute l'ampleur d'un appel venu du fond des âges. Il a été la chiquenaude qui a opéré le déclenchement d'une vie bouillonnante toute prête à exploser. Il a suggéré d'une indication brève le motif d'architecture vivante autour duquel cette vie libérée va enrouler sans fin les arabesques furieuses de rythmes endiablés.

D'un geste sec, ce cri a marqué le point de rassemblement autour duquel vont cristalliser toutes les nostalgies ethniques auxquelles il a fait signe d'acourir.

Columbia a enregistré ces rythmes poétiques et chorégraphiques en des disques dont la perfection technique ne laisse rien à désirer. Sans vouloir ne faire de la peine à personne, nous permet-on de dire que c'est un bien mauvais service qu'on a rendu à ces chants berbères : une vraie cacophonie où il est impossible de discerner le moindre soupçon d'art.

C'est que cette poésie, encore une fois, il ne faut pas simplement l'entendre toute seule en dehors des cadres où elle évolue habituellement.

Cette poésie, il faut la voir en œuvre, sur place, la voir opérer dans les âmes ces déclenchements prodigieux de vie berbère, ces explosions de vie berbère, ces déchaînements de vie berbère. Pauvres cailloux insignifiants, étalés là devant nous ! mais la petite pierre, que vous dédaignez et que vous croyez inoffensive, est tombée sur la nappe d'eau en apparence immobile. Et la nappe d'eau d'abord surprise, s'est doucement et gracieusement ridée, puis comme incertaine et indécise, tour à tour soulevée et tour à tour apaisée et retombant sur elle-même, ne sait bientôt plus résister aux sourdes nostalgies de tempête qui travaillent en elle. Et alors les ondes s'ajoutant aux ondes, les ondes se heurtant aux ondes et se répercutent les unes contre les autres, c'est maintenant le remous formidable des vagues de fond qui emportent tout et ne connaissent plus rien.

Voilà peut-être symboliquement exprimé le schéma psychologique d'une danse berbère.

La danse, c'est elle la reine dans l'*ahidous* et la poésie n'est que son humble servante, mais quelle servante ! Tellement fière de celle qu'elle sert !

Reine à l'étrange et sauvage beauté à qui son peuple enamouré réclame à chaque instant de se montrer à lui.

Et méfiante et secrète, en vraie Berbère qu'elle est, elle hésite, il lui en coûte de sortir du mystère où elle se cache. Si, mêlé à son peuple, l'étranger était là ! Elle ne veut pas être donnée à l'étranger.

Il faut qu'on la tire par force. Alors intermédiaire entre elle et son peuple, la servante jette ses appels impérieux.

Et la reine à l'étrange et sauvage beauté ne résiste plus à venir vers son peuple. Et son peuple reste là lui aussi intimidé au premier instant. Mais bientôt rien que de l'avoir vue venir vers lui et bientôt de l'avoir regardée, il s'est tellement reconnu en elle. Il pressent qu'il a tellement à recevoir d'elle et qu'il faut que par elle lui soit redonné tout ce qu'il a déjà, pour que ce soit vraiment sien.

Il sait maintenant que jamais il ne pourra être plus lui-même que d'avoir été pris par elle et d'être vraiment devenu elle.

À présent que la rencontre s'est faite, qu'a-t-on besoin de celle par qui elle s'est faite. Mais elle ne se fût pas faite sans elle.

II. NOTES ET OBSERVATIONS SUR L'ÉTUDE DE LA DANSE BERBÈRE

La chorégraphie est un compartiment de l'ethnographie, un des plus négligés – en ethnographie berbère à peu près complètement négligé.

Cette étude de la danse berbère soulève les problèmes les plus divers et il y a bien des manières de l'aborder.

« Essai d'interprétation de la danse chez une tribu berbère du Moyen-Atlas : ce que veut exprimer cette danse » : tel est le titre sous lequel dès le premier instant nous avons groupé nos travaux sur un tel sujet. Par là est nettement indiqué le sens de nos préoccupations.

Titre bien prétentieux à première vue.

Qu'on le sache, toutes ces recherches, nous les considérons simplement comme des travaux d'approche pour essayer de voir quelque chose dans une des questions les plus compliquées de l'ethnographie.

Essayer de voir quelque chose ! Peut-être ne réussira-t-on à ne rien voir ! Mais ces tentatives n'auront pas été inutiles. Elles auront posé le problème sous un point de vue particulier. Elle ouvriront peut-être quelques horizons.

En tout cas au moins elles déblayeront déjà un peu la route où d'autres pourront s'avancer.

Toute science est coopération dans le temps comme dans l'espace. Même à supposer que nous nous engagions dans une direction où nous ne puissions aboutir à rien, ce sera une façon aussi de faire œuvre utile. Que nous nous soyons trompé, d'autres seront par le fait même dispensés de se tromper de la même manière que nous. Ce sera du temps gagné malgré tout pour d'autres chercheurs.

D'ailleurs, si l'hypothèse à laquelle nous nous serons attaché provisoirement se révèle fausse, c'est entendu, on y renoncera, mais sera acquise toute la documentation et toutes les observations dont elle aura été pour nous l'instrument de recherche et le guide.

De toute façon, en ces études on pénètre sur un terrain où tout est à faire peut-on dire : une véritable forêt vierge à explorer. Et l'on est un peu impressionné de s'y engager presque le premier.

Simple travaux d'approche pour un essai d'interprétation de la danse berbère : redisons-le, voilà simplement la portée que nous attribuons à ces notes.

Est-ce avant tout une danse guerrière ? Est-ce une danse agreste ? Est-ce une danse voluptueuse ? Est-ce tout cela à la fois ? Nous avons posé la question avec plus de développement dans un article du *Maroc catholique* (janvier 1934).

Il est d'ailleurs plus facile de la poser que d'y répondre. Y répondre, non pas en littérateur, non pas en esthéticien, non pas en poète, mais en vrai savant, soucieux de précision qui ne veut se mettre en marche et n'avancer que guidé par les directives claires d'une méthode scientifique rigoureuse.

Qu'en de telles études, le vrai savant, s'il en est capable, soit amené souvent, et qu'il y gagne beaucoup et qu'il en ait besoin, à être en même temps littérateur, esthéticien et poète, cela revient à dire que l'esprit de géométrie s'avère complètement impuissant là où l'esprit de finesse réussit ses plus belles découvertes.

Cette réserve faite, reste que les recherches chorégraphiques doivent être menées avec toute la minutie de vraies enquêtes scientifiques.

Il y a en Europe actuellement un effort très curieux et très intéressant à propos de ces danses primitives.

On a même mis sur pied une chorégraphie comparée. Nous croyons que c'est aller un peu vite.

On essaie de retrouver et on croit avoir retrouvé pour certaines figures de la danse et pour certains mouvements leurs zones propres d'origine et leurs chemins de migrations.

Il y a des techniciens – et non des moindres – qui choisissent délibérément de partir de la chorégraphie comparée pour en arriver à la chorégraphie particulière de tels ou tels peuples : voir d’abord en quoi se ressemblent les diverses danses ethniques pour mieux découvrir en quoi elles diffèrent. C’est très dangereux. On risque à étirer le réel dans le sens de théories préconçues.

Que l’ethnographie berbère se garde de succomber à une telle tentation³. Ici aussi qu’elle consente à s’attarder d’abord aux patientes et minutieuses analyses des monographies chorégraphiques. Le seul terrain solide et sûr, pour cela comme pour tout le reste, c’est au moins provisoirement, la monographie.

La danse berbère, poème plastique, drame plastique, envisagée avant tout comme spectacle des yeux

Mais même réduites aux limites étroites et humbles de la monographie, ces recherches doivent aborder le problème dans toute sa complexité et dans toute son ampleur.

Et alors, disons-le tout de suite, la méthode que nous essaierons d’élaborer et de formuler pour l’étude de la danse berbère représente une tentative très résolue et très consciente pour dessaisir les musicologues qui jusqu’ici s’en sont occupés à peu près exclusivement et réintégrer de telles recherches dans un domaine plus général de l’ethnographie qui est le leur.

Les musicologues, si c’est en musicologues avant tout qu’ils étudient ces questions, sont condamnés d’avance à ne pas nous apprendre grand-chose de nouveau.

Le principal leur échappe. Et pour pouvoir prendre le problème de leur biais, ils ont dû commencer par le rétrécir au point de tout fausser et de tout déformer.

Ce qu’ils retiennent dans la danse berbère, s’ils ne restent que musicologues et même s’ils s’efforcent d’être autre chose, c’est avant tout sa texture rythmique. Ils « écoutent » plutôt qu’ils ne « regardent ».

D’ailleurs même leurs méthodes propres défectueuses et aussi impuissantes qu’elles soient sur un tel terrain, ils ne peuvent même les appliquer telles quelles jusqu’au bout quand il s’agit du rythme berbère.

3. Tentation très subtile et très dangereuse que celle de s’évader des horizons si étroits en apparence de la monographie ! Les faits berbères y sollicitent presque, pourrait-on dire.

Pour rester uniquement dans le cadre des danses berbères, d’une tribu à l’autre, ou du moins d’une région à l’autre, il y a des variations essentielles que semblent représenter des états différents et comme des étapes dans l’évolution de cette danse collective et à la chaîne vers le couple dansant complètement détaché et évoluant à part.

Magnifique tremplin pour s’élancer vers de splendides synthèses ! Si parfois nous-mêmes, nous nous laissons surprendre à formuler de telles synthèses, qu’on les prenne comme nous les donnons et que l’on n’y attache pas plus d’importance que nous n’en attachons nous-mêmes.

Car là le rythme musical est sous l'absolue dépendance du rythme verbal. Et le rythme intérieur des mots, comment pourraient-ils en deviser en l'absence complète d'une phonétique expérimentale berbère ? Car le rythme est tout de même autre chose et chose plus compliquée que de simples airs musicaux.

La danse berbère est avant tout figure et mouvement.

Le langage familial berbère est très expressif sur ce point-là : « on va voir » disent les Berbères pour s'inviter à aller ensemble à l'ahidous... « voir », ce mot pris dans son sens le plus strict. Ils ne disent pas « on va écouter ».

Et si quelque Roumi s'exprime ainsi, frappé surtout par le tintamarre au milieu duquel se déploie cette danse... les Berbères ne comprennent pas. Et ils rectifient.

Le langage familial berbère se trouve d'accord avec les mises au point des méthodes les plus modernes pour les recherches chorégraphiques.

La danse berbère est essentiellement un spectacle « visuel ».

C'est un poème qui se dit devant nous, qui se chante devant nous. Mais les mots de ce poème, les phrases, les cadences et le rythme de ce poème, ce sont les figures mêmes de cette danse... ces figures envisagées à la fois du point de vue plastique et du point de vue cinématographique.

La danse berbère est un drame qui se joue devant nous, drame d'une richesse, d'une complexité et d'une subtilité d'autant plus étonnantes qu'à première vue le langage employé est tellement primitif, tellement concret, tellement près de la nature.

Cette danse, un organisme vivant dont on suit le développement, qui ne va pas au hasard par n'importe quels chemins, qui est spontanée sans doute mais spontanée en marche vers quelque chose, par des routes qu'elle ne s'est pas précisées mais dont elle ne dévie pas, une force instinctive menée vers un but par une idée directrice, disons plutôt par une intuition directrice, qu'on voit et qu'on sent peu à peu s'emparer des corps, s'emparer des âmes, vaincre leur résistance, les tenir à merci, se jouer d'elles, puis à bout de souffle, tout d'un coup, brusquement les jeter à terre, épuisées elles-mêmes et ne sachant pas ce qui s'est passé en elles, ne le sachant pas mais s'y étant livrées avec une totale frénésie et ne demandant que de recommencer à s'y livrer sans fin.

Mais ce drame qu'est la danse berbère, par delà la poésie et la musique, malgré les tambourins et les battements de mains, malgré tous les vacarmes, il reste que c'est un drame muet, un drame sans paroles, un drame plastique.

Alors ne disons pas un drame sans paroles... un langage qui parle non pas à l'oreille mais un langage qui parle aux yeux, véritable discours plastique dont les syllabes, les mots et les locutions sont les figures que dessine le corps et les mouvements qu'il exécute.

La danse berbère, pour tout dire, c'est une pantomime, mais ce mot pris

dans le sens le plus profond et le plus riche, une pantomime géniale qui a su exploiter à fond toutes les ressources d'expression du geste et du mouvement et toutes leurs ressources d'évocation.

En ce spectacle « les éléments auditifs, visuels, cinématiques et dramatiques se confondent en une vivante unité qui semble indissoluble », mais précisons qu'en dernier ressort l'élément auditif est au service de tout le reste.

Le point de vue « visuel » que prime le point de vue « auditif » : voilà au fond toute notre méthode.

Poème plastique, discours plastique, drame plastique, avons-nous dit : voilà ce qu'est cette danse berbère.

Alors les techniciens ont pu, empruntant le langage des grammairiens, à propos des diverses figures de la danse, des divers mouvements, de la manière de passer d'une figure à l'autre ou d'un mouvement à l'autre, ils ont pu parler de morphologie et de syntaxe.

Morphologie et syntaxe : en somme pour une monographie chorégraphique, les deux grandes divisions que l'on retrouve dans toute étude dialectale.

Et il faut de part et d'autre une autre scrupuleuse minutie.

Il y a des danses du Moyen-Atlas comme il y a des dialectes du Moyen-Atlas. La danse du Moyen-Atlas, cela n'existe pas en soi, pas plus que n'existe le dialecte du Moyen-Atlas.

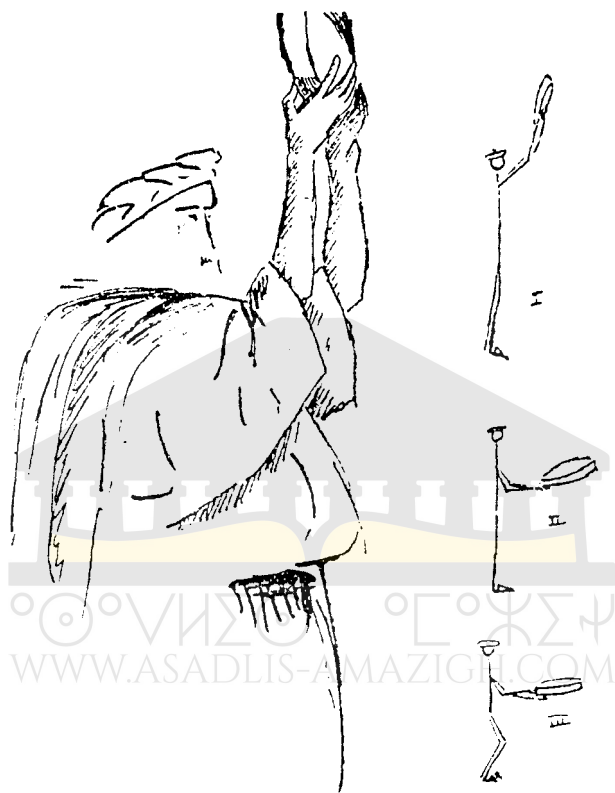
Ce qui ne veut pas dire que les diverses danses du Moyen-Atlas ne soient pas plus proches les unes des autres que l'une quelconque d'entre elles ne l'est des danses du Sous. Sans doute... Mais l'heure n'est venue de ramener à l'unité que lorsque l'on a étudié à fond la diversité.

Donner à la phonétique et à la linguistique berbères comparées les moyens de repérer dans l'espace et les temps les cheminements phonétiques, morphologiques, syntaxiques et sémantiques de la langue berbère : voilà la raison d'être des études dialectales.

Par là, elles se dépassent elles-mêmes, mobilisées pour un but plus grand qu'elles et qui les grandit à leur tour.

De même la chorégraphie berbère composée – au moment voulu, mais ce n'est pas encore – ne pourra retrouver aussi les cheminements des diverses figures et des divers mouvements que si les chercheurs ont accumulé à son intention des monographies qui auront visé à être très rigoureusement exactes dans les plus petits détails et par conséquent que d'abord auront repéré et identifié les plus petits détails.

Ici surtout pas d'à-peu-près : un esprit d'analyse dont les observations soient poussées à l'extrême minutie.



34

L'appel.

III. À LA RECHERCHE D'UN PLAN POUR UNE MONOGRAPHIE CHORÉGRAPHIQUE

Procéder pour une monographie chorégraphique berbère comme pour une étude dialectale berbère

La danse berbère envisagée avant tout comme un langage plastique, le point de vue « visuel » retenu plutôt que le point de vue « auditif » : voilà, avons-nous dit, l'essentiel de ce qui nous semble la méthode vraie pour l'étude de cette danse berbère.

Alors pour nous, une monographie chorégraphique, c'est une véritable étude dialectale – puisque dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de langage et comme pour une étude dialectale, on y retrouvera les deux grandes divisions : morphologie et syntaxe.

Il faut y ajouter le vocabulaire.

Morphologie, syntaxe, vocabulaire, est-ce tout ?

Il est vrai, les études dialectales concernant le langage verbal berbère, le langage phonétique, s'en sont tenues là jusqu'ici. C'est insuffisant.

Certains préjugés ont la vie dure et ce sont eux qui arrêtent les chercheurs à mi-chemin.

Langue faite uniquement de mots concrets, ressasse-t-on à propos de la langue berbère, langue pauvre, langue impuissante, faite de mots abstraits, à rendre des pensées subtiles ou profondes et des sentiments délicats ou raffinés !

Toutes nos études de linguistique⁴ ont obstinément essayé de démontrer que le Berbère n'est pas plus embarrassé que nous pour exprimer les choses de l'âme. Avec son langage concret, il les exprime à sa manière qui n'est pas la nôtre... tout simplement.

Qu'on ne réédite pas les mêmes clichés à propos du langage plastique de la danse !

Peut-être au sortir de la plastique des danses occidentales, trouvera-t-on ces

4. Il nous a paru extrêmement intéressant d'amorcer – et il est déjà suffisamment avancé – la rédaction d'un *Dictionnaire psychologique du dialecte Achqer*.

À propos de chaque mot du vocabulaire, dire :

a) quelles idées ce mot suggère au Berbère ;
b) quels sentiments ce mot suggère au Berbère.

On fait, à s'attarder à ce travail, double découverte. D'abord que le Berbère de fait dispose de tout un lot important d'idées et de pensées profondes et subtiles et aussi d'un lot important de sentiments délicats et subtils. Ensuite que le Berbère de fait, pour exprimer soit ces pensées, soit ces sentiments, dispose d'un lot important d'expressions concrètes qui y réussissent tout à fait.

Si seulement la recherche scientifique était libre au Maroc, que de découvertes dans tant de domaines inexplorés !

images de la danse berbère frustres et simplistes et ce vocabulaire plastique paraîtra-t-il un peu pauvre.

Vue superficielle : ici aussi, manié par le Berbère comme il sait le manier, ce vocabulaire se charge de tellement de sens.

D'ailleurs – disons-le dès à présent et peut-être reviendrons-nous un jour sur un tel sujet – le langage plastique, chez les Berbères, a beaucoup plus évolué vers l'abstraction que leur langage parlé. Vers l'abstraction ! nous voulons dire vers des formes stylisées.

Cette stylisation est particulièrement accentuée dans les gestes et mouvements des mains, dans les gestes et mouvements des doigts de la main.

La chironomie et la dactylogie comparées retrouveraient à certains moments dans nos danses berbères du Moyen-Atlas une gesticulation des mains et des doigts de la main aussi déliée et délicate de touche, aussi raffinée, aussi dématérialisée et oserons-nous dire aussi intellectualisée⁵ que dans les danses qui passent pour les plus savantes et les plus compliquées.

Les grandes divisions d'une monographie chorégraphique

Alors à une monographie chorégraphique il faut lui donner toute son ampleur tout comme à une étude dialectale.

D'ailleurs, ne craignons pas de nous répéter, étude dialectale plastique ou étude dialectale verbale, c'est tout un et les mêmes méthodes s'imposent.

Étudier d'une manière toute brute les éléments du langage, et, ces éléments une fois identifiés en eux-mêmes et dans les différentes formes qu'ils prennent, étudier d'une manière toute brute aussi comment ils se groupent ensemble : voilà le point de vue des « classes de grammaire ».

Certes, que « les classes de grammaire » ne soient pas manquées !

Mais après les « classes de grammaire », les « humanités » ; après l'étude grammaticale des textes, l'étude littéraire ; après l'analyse, la synthèse.

5. Le mot est peut-être un peu fort. Il est trop froid en tout cas.

Il subsiste sous-jacents dans toute cette plastique de la danse berbère, dans tous ses symboles plastiques, tant d'ardeurs, tant de passion dont une stylisation cependant assez poussée n'a pas réussi à la décanter.

L'a-t-elle même cherché ? Nous parlerons plus tard de l'impassibilité du visage chez les femmes.

Impassibilité, oui, mais non pas l'impassibilité de certaines danses d'Extrême-Orient.

Le froid brûle comme le feu.

Alors faut-il dire impassibilité où il y a du feu et qui met le feu autour d'elle.

Que la passion soit exprimée ainsi par les attitudes de l'impassibilité, que la passion jaillisse au contact de l'impassibilité ou allumée par elle, voilà, croyons-nous, une des plus profondes et une des plus subtiles réussites psychologiques de l'ahidous berbère !

Ces éléments qu'il utilise, le langage n'en fait pas seulement un complexe logique. Il les combine suivant certains procédés afin qu'en jaillisse une œuvre d'art.

Une danse berbère, en même temps qu'un organisme logique et ordonné, est à la lettre un poème plastique, c'est un discours plastique, c'est un drame plastique.

Donner toute son ampleur à une monographie chorégraphique, comprend-on maintenant ce que nous entendons par-là ? Sans doute d'abord une morphologie, une syntaxe, un vocabulaire, mais ensuite et s'appuyant sur tout cela mais le débordant, une sémantique, une stylistique, une poétique, une rhétorique, etc., en somme l'étude de toutes les manières diverses qu'a la danse de mettre en œuvre son langage plastique : voilà ce que comporte, si elle veut être complète, une monographie chorégraphique. Expliquons-nous un peu en détail.

À la base de tout, une morphologie très poussée et très minutieuse des figures et mouvements de la danse

La danse est un langage plastique : c'est le leitmotiv de tous nos développements.

Pour comprendre à fond ce langage plastique, il n'y a qu'un moyen comme pour se mettre en état de comprendre à fond le langage parlé.

Le langage plastique lui aussi est fait de mots ; ces mots sont groupés en propositions ; ces propositions sont groupées en phrases. Et l'ensemble des phrases forme le discours.

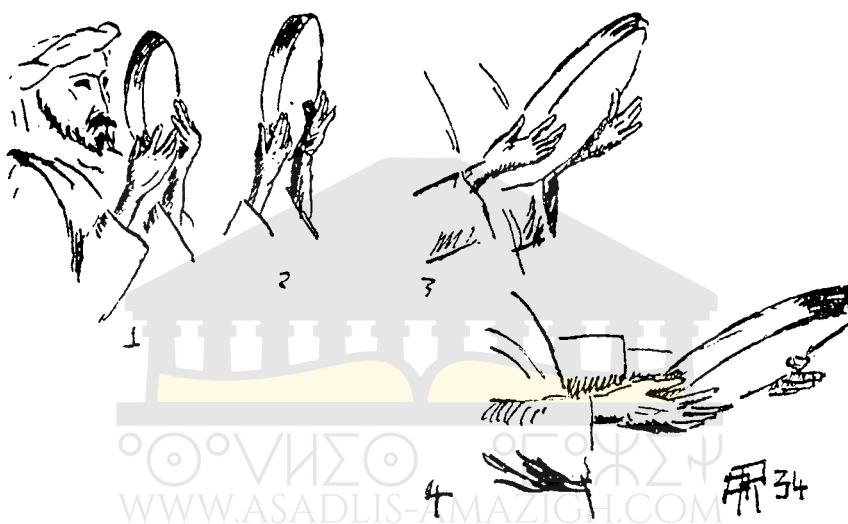
Ce discours plastique, on ne peut en retrouver tout le sens que si l'on part d'une étude très précise et très détaillée des éléments les plus simples pour s'élever progressivement à l'étude des combinaisons de plus en plus vastes que forment ces éléments amalgamés les uns avec les autres.

Les éléments les plus simples du discours plastiques qu'est la danse – les mots de ce discours plastique – ce sont les images de la danse, les diverses figures et les divers mouvements.

Chaque image de la danse fixe le corps momentanément en certaines attitudes. Mais à peine dessinée, elle fait signe à d'autres images qui vont la remplacer et provoquer le corps à d'autres attitudes qui déjà étaient plus ou moins en puissance dans les premières.

Alors cette image peut donc et elle doit être envisagée sous un double aspect : comme dessin et comme mouvement, du point de vue plastique et du point de vue cinématique, du point de vue statique et du point de vue dynamique.

Donc que chaque figure soit isolée, c'est-à-dire étudiée à part, pour pouvoir



Tenue du tambourin : Diverses attitudes dans le même mouvement et au même moment.

être mieux saisie sur le fait – qu’ainsi isolée, chaque figure soit identifiée en particulier. Et pour cela qu’elle soit réduite par une analyse très serrée en ses composantes les plus simples qu’à leur tour l’on distingue et l’on identifie, elles aussi – que chaque figure et chaque composante de ces figures soit retrouvée et identifiée d’abord au repos, puis retrouvée et identifiée « en mouvement » – c’est tout cela que nous appelons morphologie.

Exprimons-nous d’une manière différente pour redire la même chose ?

Le danger est qu’on prenne ces mots « figure de la danse » trop vite dans un sens trop général.

Ils ne signifient pas pour nous – tant que nous restons sur le terrain de la morphologie – une attitude d’ensemble de tout le corps ou un mouvement d’ensemble de tout le corps.

Pas encore. Ces attitudes et ces mouvements forment déjà comme un tableau ; c’est déjà une combinaison, c’est déjà un complexe.

L’attitude d’ensemble de tout le corps, le mouvement d’ensemble de tout le corps est fait de la somme des attitudes particulières et des gesticulations particulières de chaque partie du corps, attitudes et gesticulations accordées les unes aux autres et toutes accordées à l’idée à exprimer.

Ceci déborde la morphologie : c’est déjà mis en jeu tout le mécanisme d’une syntaxe assez compliquée.

Comment retrouver toute la richesse d’une attitude d’ensemble ou d’un mouvement d’ensemble si d’abord on n’a retrouvé et identifié les attitudes et les gestes particuliers qui en sont comme les composantes.

L’attitude d’ensemble d’un individu ! Que sera-ce alors s’il s’agit de l’attitude d’ensemble et du mouvement d’ensemble de tout un groupe, de tout le cercle de danseurs.

Un exemple. L’*ahidous* de nos tribus⁶ est une danse collective à la chaîne qui ignore le couple dansant indépendant, soit encadré soit détaché.

6. Dans la tribu chez laquelle nous avons fait nos observations ces dernières années, les danseurs forment un cercle fermé. Hommes et femmes sont mêlés.

Ailleurs le cercle s’ouvre : ce sont deux lignes parallèles de danseurs. Ici, les deux lignes – hommes et femmes intercalés – restent sur place. Là, les deux lignes – hommes et femmes séparés, les hommes d’un côté, les femmes de l’autre – les deux lignes ont un mouvement de va-et-vient l’une vers l’autre, comme si le danseur voulait choisir et inviter sa « cavalière » (façon de concevoir les choses et de les exprimer à l’occidentale).

Dans d’autres tribus, un homme et une femme se détachent des autres danseurs et évoluent ensemble au milieu du cercle : c’est le couple dansant ébauché mais non encore tout à fait indépendant.

Dans d’autres tribus encore, autre chose encore. Que de monographies, que de monographies à mettre sur pied. Les travailleurs ne manquent pas qui en ont le désir et qui ne demandent rien que de n’être pas entravés.

Si seulement la recherche scientifique était libre au Maroc : nous ne disons pas si elle était encouragée mais simplement, répétons le mot, si elle n’était pas entravée.

C'est aussi une danse « basse » où l'individu ne s'arrache jamais du sol, ni par pirouettes ni par bonds ni d'aucune autre manière.

Cependant cette danse, en plein déchaînement, laisse l'impression que le cercle des danseurs est soulevé au-dessus de terre, ne touche plus terre ou y touche, si c'est y toucher, à la façon du serpent furieux qui, tout dressé, développe et déploie rapidement ses orbes à la poursuite d'une proie.

Une ligne ondulante, dont l'axe mouvant d'ondulation est à hauteur de la ceinture, tout ce qui est au-dessus s'orientant en bas vers cet axe, tout ce qui est au-dessous s'orientant en haut vers cet axe : tel est le schéma vivant en lequel s'exprime le mieux le dessin d'ensemble et le mouvement d'ensemble de cette danse.

Cette ligne ondulante : voilà la figure-mère autour de laquelle, comme vers le chef-d'œuvre voulu et cherché se mobilisent, s'ordonnent et s'amalgament les images fragmentaires.

Les images fragmentaires que dessine chaque corps individuel et les images encore plus fragmentaires que dessine chacune des parties du corps ?

Envisagée du point de vue dynamique, cette ligne ondulante est la résultante à la fois d'un mouvement vertical et d'un mouvement horizontal très subtilement imbriqués l'un dans l'autre pour produire l'impression d'ensemble.

D'où est venue à la race l'idée première d'un tel dessin⁷ ? Ceci n'est pas la question pour le moment.

Restons sur le terrain des faits. Cette ligne ondulante, en fait, un fait plastique, un fait cinématique.

Un fait d'ensemble qui s'engendre de la masse de faits particuliers.

Ce mouvement vertical-horizantal d'où résulte l'impression générale de ligne ondulante que produit le cercle des danseurs, le retrouver dans la mimique de chaque corps individuel, et, poussant le travail d'analyse aussi loin que possible, le retrouver dans la mimique de chaque partie du corps.

Effectivement, même pour un observateur superficiel, de chaque danseur, le

7. D'où est venue à la race l'idée première d'un tel dessin ?

Est-ce l'ondulation des blés ? Dans une conférence faite en février 1933, nous émettions cette idée. Elle a été reprise depuis : peut-être y a-t-on attaché trop d'importance. Une hypothèse, sans plus.

Est-ce l'ondulation du serpent ? Il y a encore chez nos Berbères comme une horreur sacrée du serpent et à son aspect, une terreur sacrée. Voilà qui va faire plaisir aux Messieurs totem-tabou ?

Est-ce l'ondulation des vagues ou bien des dunes dans le désert ? D'où sont venus primitivement nos Berbères et quelles visions de quels pays se sont gravées et ressortent dans les réflexes subconscients de la race ?

Est-ce l'ondulation des chaînes de montagnes ? La chorégraphie comparée moderne aime à professer qu'aux peuples primitifs les dessins généraux de leurs danses leur ont été inspirés par les paysages qui leur sont familiers.

corps d'une manière très nette ondule verticalement et ondule horizontalement.

Mais de quelles chiquenaudes minuscules, en nombre infini, additionnées les unes aux autres, accusées comme dessin les unes par les autres, renforcées comme énergie les unes par les autres, est fait ce mouvement total si vaste et si simple ?

La grande chose, avec quels infiniment petits se construit-elle ?

D'où pour toute monographie chorégraphique, pour toute étude dialectale plastique, voici quelles nous semblent les subdivisions de cette première partie qu'on appelle morphologie.

1) Morphologie : a) des gestes et mouvements des mains ; b) des gestes et des mouvements des doigts de la main.

2) Morphologie des diverses positions et mouvements des pieds et des jambes.

3) Morphologie des diverses positions et mouvements des genoux.

4) Morphologie des attitudes et mouvements du buste : a) épaules ; b) bassin.

5) Morphologie des diverses positions et mouvements de la tête, des yeux, etc.

N.B. : Pour chacune de ces subdivisions : a) prendre chacun de ces gestes et l'étudier un à un ; identifier le geste au repos et l'identifier en marche, en mouvement ; b) identifier l'énergie mise en jeu par chacun de ces mouvements (direction, intensité, nature, déclic ou lent déploiement, etc.).

WWW.ASADLIS-AMAZIGH.COM

IV. AUTRES NOTES ET OBSERVATIONS

Monographie chorégraphique et chorégraphie comparée

Mettre au point une morphologie très minutieuse et très fouillée des figures et des mouvements de la danse berbère : voilà quel nous semble le travail de base quand on aborde l'étude de la chorégraphie au Moyen-Atlas.

Travail de base qui doit être entrepris avec méthode, non pas à l'état sporadique ni au hasard des rencontres, mais pour chaque tribu, dans le cadre strict d'une monographie.

Que le lecteur nous excuse de laisser ainsi percer à chaque instant l'extrême défiance que nous inspire la méthode comparative en ethnographie. Trop d'hypothèses ont été bâties sur de simples rapprochements superficiels et

artificiels par une ethnographie purement extérieure qui de la similitude des gestes concluait rapidement à la similitude des sentiments et des âmes.

Cependant cette méthode comparative, si elle est employée à bon escient et à son heure, peut se hausser peut-être à toute la rigueur d'une vraie discipline scientifique.

L'analyse avant la synthèse : et le moment n'est venu de comparer et de ramener à l'unanimité que lorsque l'on a étudié à fond la diversité.

La méthode comparative, seulement comme conclusion des travaux de monographie ? Ce serait trop peu dire. En cours de route aussi, elle peut rendre de grands services. Et à certains moments, peut-être serait-il osé de se passer complètement d'elle.

Pour le cas particulier des études chorégraphiques poursuivies ici, il est vraisemblable – en tout cas cette hypothèse explique le mieux pour le moment les faits déjà dûment observés – il est vraisemblable que les danses des diverses tribus ou des divers groupes de tribus représentent des étapes différentes, comme des âges différents dans l'évolution de la chorégraphie berbère – peut-être évolution vers le couple dansant complètement détaché et indépendant.

« L'enfant est le père de l'homme » a-t-on dit. Certaines figures et certains mouvements plus différenciés et plus stylisés dans telle tribu se comprennent mieux et s'interprètent mieux si on les retrouve, en leurs enfances pour ainsi dire, plus frustes, par conséquent plus spontanés et plus riches dans une autre tribu.

La réciproque est vraie. Il y a des ébauches qui ne révèlent tout leur sens que sur les sommets où toutes leurs promesses se sont épanouies. Et tels premiers jets, véritable fouillis de forêt vierge, ne laissent voir clair en eux que lorsque toute cette végétation désordonnée de vie a été émondée par un travail de stylisation assez poussé.

Il nous eût semblé intéressant d'indiquer pour notre part de quelle manière nous croyons qu'en restant dans les limites de toute la prudence scientifique voulue, on peut utiliser la méthode comparative dans l'établissement d'une monographie chorégraphique.

Quelques-uns des problèmes de chorégraphie berbère comparée, en ce qui concerne le Moyen-Atlas

Par exemple, ayant choisi systématiquement toute une région berbère jusqu'ici isolée des influences du dehors – il le faut pour que les observations soient vraiment de valeur⁸, – à partir du ddir vers la haute montagne, essayer

8. Pour trouver l'*ahidous* berbère à l'état pur, il faut observer les Berbères chez eux. Non seulement chez eux, mais lorsqu'ils sont uniquement entre eux. La présence du « *Roumi* » connue

de retrouver les cheminements de certaines figures et de certains mouvements – d'identifier les voies de migrations par où s'infiltrèrent ces cheminements (transversalement aux vallées ou en les suivant).

Descendent-ils, ces cheminements, des sommets vers la plaine ou remontent-ils de la plaine vers les sommets ?

Jusqu'à quel point et de quelle manière ces influences géographiques et physiques jouent-elles un rôle dans la différenciation des diverses chorégraphies berbères ?

Peut-on retrouver des influences morales et religieuses qui elles aussi jouent un rôle ? Faut-il affirmer la prépondérance du facteur social ? du facteur historique ?

Le « paysage », par les dessins et mouvements du relief dont les visions se gravent dans les regards et dans les âmes, suggère-t-il aux diverses chorégraphies des diverses tribus leurs figures et leur cinématique propres.

Les paysages d'aujourd'hui. Et aussi les paysages d'autrefois. D'où viennent nos Berbères ? Quelles visions superposées de quels pays traversés, au dedans d'eux-mêmes, sans qu'ils le sachent, les fascinent toujours et en eux commandent encore.

Faisons-leur place à la structure et au tempérament physiologiques, au régime de vie, au climat, etc. L'homme dont les saisons sont scandées au large et ample rythme de la vie nomade peut-il danser de la même manière que l'homme confiné dans les rues étroites et les limites resserrées d'un ksar ? Le mangeur de maïs ou de dattes de la même manière que le mangeur de blé ? L'athlète montagnard nerveux et musclé de la même manière que le ksourien aux chairs flasques et aux nerfs sans tension.

Entre l'ahidous du ddir zaïan et achqer où le cercle des danseurs est fermé et se déplace et l'ahidous des Ait Haddidou où le cercle s'est brisé et transformé en deux lignes parallèles – de l'une à l'autre, il y a un véritable hiatus – peut-on retrouver le chaînon intermédiaire et comme la transition ?

Ces deux chorégraphies – qui ont tant de points de commun par ailleurs – ne sont plus du même ordre, pour ainsi dire. Les moyens d'expression étant si différents, ce qui s'exprime par eux l'est-il aussi ?

Les figures et mouvements des diverses danses se différencient-elles par transitions insensibles ou par variations brusques ?

Que de problèmes psychologiques non encore résolus ! Magnifique champ

ou même seulement soupçonnée gâte tout : l'*ahidous* – nous en avons fait souvent la constatation – n'est plus reconnaissable : village nègre à l'usage des Expositions universelles.

C'est un problème pour l'observateur « *roumi* » – nous croyons l'avoir résolu – que de dissimuler sa présence.

d'expérience que ce Maroc au point de vue de la prospection scientifique. Champ tellement en friche, tellement inexploré!

Il est fouillé et défoncé en tous sens par les prospections métallifères, phosphatières, pétrolifères! Le Maroc vit-il donc seulement de pain?

Nous aurions voulu, non pas répondre à toutes ces questions mais poser quelques jalons à l'usage des travailleurs qui demain chercheront une réponse.

Le Protectorat n'a pas cru pouvoir nous accorder les autorisations nécessaires pour aller nous documenter sur place⁹. Demain, ce sera trop tard. Les choses berbères évoluent si rapidement et les danses comme le reste.

Quant à nous plutôt que de nous résigner à pratiquer cette force qu'est l'ethnographie par informateurs – oraux ou livresques, c'est tout un – nous préférons nous taire.

Quel but poursuivaient ces recherches sur la danse berbère?

Ces recherches sur la danse, nous nous y attachions non pas seulement du point de vue scientifique pur, mais surtout, si nous pouvons ainsi dire, du point de vue humain.

Elles évoluent très rapidement, ces danses, disons-nous. Elles avaient gardé jusqu'ici toute l'ampleur, toute la richesse et toute la profondeur d'un rite magnifique et émouvant en lequel la race vivait et livrait le meilleur et le plus authentique d'elle-même.

Les voilà qui dégringolent vers le vide insipide et superficiel d'un schéma pornographique. Les « moins de trente ans » ne savent plus l'ahidous berbère. Ils n'y comprennent plus rien.

En ces danses, c'était sous nos yeux¹⁰ le Berbère pasteur et agriculteur s'exaltant dans la fierté de son labeur terrien auquel il s'adonne avec tout le

9. Pour des raisons de sécurité.

10. Sous nos yeux. Et sous les yeux des siens. Vrai rite, avons-nous dit. « L'ahidous est déchainé. L'individu ne se sent plus, ne se sait plus : seule la race parle, seule la race chante. Elle chante! non... employons les mots les plus sérieux, les plus graves. Cette danse maintenant n'est plus un amusement, mais dans toute la force du terme, une explosion impérieuse et triomphante de la vie ethnique... devons-nous dire un rite... comme une sorte de culte des ancêtres... la race qui enjoint à l'individu de ne pas oublier d'où il sort et de ne pas laisser mourir ce qu'il porte en lui... l'âme de la race qui reprend possession de l'individu par force et l'individu qui entend l'appel et qui s'y abandonne.

Comme niant les limites du temps et de l'espace, la race a "ramassé", a enfermé dans ce seul instant tout le plus vrai d'elle-même, de ce qu'elle fut, de ce qu'elle est, de ce qu'elle sera. En un seul instant, elle vit tout cela, elle le vit goulûment, elle s'en saoule, elle ne peut plus s'en arracher. »

Ainsi nous exprimions-nous, il y a quelques années, dans le *Maroc catholique*. Nous n'avons rien à changer en ces lignes après plusieurs années de plus passées au milieu des Berbères.

sérieux et toute la solennité d'un vrai sacerdoce. Les champs et les troupeaux, la grande noblesse berbère est pour eux, la seule noblesse humaine !

C'était le Berbère pasteur et agriculteur continuellement alerté et se dressant devenu le Berbère guerrier pour défendre ses troupeaux, sa terre et ses tentes.

En ces danses, l'homme voulait se hausser à la dignité de « maître de tente ». Il se mettait à la recherche d'une compagne pour fonder son foyer. De cette campagne, il faisait le siège pour la gagner et quelle se laisse volontairement à lui pour être la mère de ses enfants, ou bien il la ravissait de force.

Ces danses : la vie vraie avec ce qu'elle a de spontané et d'audacieux mais aussi ce qu'elle a de tellement sain et de tellement humain : loin des hypocrisies comme loin de la crapule.

Quel est le sens de l'ahidous maintenant, si c'est encore pour lui avoir un sens ? Non plus le foyer qui se fonde ou le foyer défendu, mais – qu'on nous pardonne la brutalité de ces expressions – la « fille » qui s'offre et qui se donne.

Et parfois pire encore. La race berbère si saine, répétons-le, tellement libre de mœurs mais restée si complètement dans le sens de la nature, cette race, c'est dans les gesticulations de sa danse pervertie par des contacts malsains qu'elle va recevoir les premières suggestions de vices spéciaux par elle insoupçonnés jusqu'alors.

Nos tribus seront bientôt mûres pour les cheikhats et les danses du ventre... et pour autre chose aussi.

Ce n'est pas un progrès, ce n'est pas un enrichissement : nous ne parlons pas seulement du point de vue strictement moral.

Tout un pan de la vieille âme berbère est en train de s'écrouler : un morceau de belle humanité s'effrite ¹¹.

11. Il est curieux d'étudier ce que deviennent ces danses berbères dans certaines tribus, moins défendues des influences du dehors, par exemple chez telle tribu des environs de Rabat.

La danse de cette tribu : véritable confluent d'emprunts venus on ne sait d'où. De ces emprunts on en identifie quelques-uns que l'on reconnaît immédiatement comme autochtones ou du moins comme importés et comme en action depuis longtemps dans le pays.

Mais en cette danse, il y a aussi telles figures et tels mouvements dont on est tellement sûr d'avoir vu leurs semblables – ou quelque chose de la même lignée – si loin du Maroc que tout étonné, on hésite à se prononcer.

Quelque chose qui s'apparente aux danses populaires d'Europe et qui aussi s'apparente aux danses du Soudan.

En tout cas, cette chorégraphie berbère, avec ses trémoussements agités d'une véritable hystérie passionnelle – précisons : une hystérie passionnelle assez mesurée et assez maîtresse d'elle-même pour éviter en ses moyens d'expression tout ce qui pourrait sentir le crapuleux et le pornographique – cette chorégraphie berbère avec ses bonds en l'air, véritables sauts de grenouille, avec ses pirouettes, est d'un autre ordre que la chorégraphie berbère du Moyen-Atlas. Et cependant, incontestablement, cela est berbère. Oui, il y a un je ne sais quoi qui, de la diversité de ces éléments emprunts de-ci de-là a fait un tout qui est très authentiquement berbère. Ça exhale un parfum berbère ; ça rend un son berbère. Il y a l'étincelle berbère. On ne s'y trompe pas.



Quand l'homme n'a pas de tambourin (les croquis précédents ont indiqué les manières diverses de tenir le tambourin et de le frapper), il prend un pan de son burnous et frappe dessus.

Aucune évolution n'est fatale. Le vrai conquérant – où sont-ils les vrais conquérants aujourd'hui au Maroc – le vrai conquérant ne se résigne pas à laisser la vie s'en aller à la dérive emportée par des forces aveugles qu'il aurait renoncé à maîtriser. Le vrai conquérant, il sait – et il a cette ambition et il a cette audace – qu'on peut incurver la vie vers des directions, où, tout en s'adaptant et en s'enrichissant, elle reste elle-même. Oui diriger la vie, à condition de connaître les lois de la vie et de les respecter.

Ces recherches sur la danse berbère, c'était alors dans notre pensée une tentative pour retrouver l'âme de cette danse berbère. Et l'ayant retrouvée, peut-être réussir à faire se retrouver elle-même et la sauver.

Une telle tentative n'est pas chimérique. Levinson répétait volontiers – et il disait toute son admiration pour un tel redressement – comment un danger pareil avait menacé les danses indigènes de l'Indochine et comment une Direction des Arts Indigènes très attentive et très avertie les avait restaurées dans leur pureté primitive.

Nous aurions voulu, nous personnellement, pour notre part chercher les bases techniques et ethniques – pour tout dire les bases scientifiques et réalistes – sur lesquelles les organismes qualifiés au Maroc eussent pu appuyer en connaissance de cause un tel effort de restauration.

Nous nous plaisons d'ailleurs à reconnaître de quelle manière très délicate, la Direction des Arts Indigènes ici a bien voulu nous faire savoir qu'elle suivait avec sympathie de telles recherches.

Nous essaierons de voir dans les études qui suivront comment une monographie chorégraphique, après la mise au point de la morphologie, peut concevoir la mise au point d'une syntaxe, d'une sémantique, d'une poétique... en dernière analyse comment de tous les éléments étudiés dans la morphologie, la chorégraphie berbère fait de tout cela jaillir l'œuvre d'art, le poème plastique, le discours plastique, la symphonie plastique qu'est véritablement la danse berbère.

En tous ces développements, une fois pour toutes, que le lecteur un peu averti, que le technicien ne nous fasse pas grief de ne pas avoir recours même

Ici peut-être – et ce que nous allons dire semblera paradoxal à première vue – en cet organisme chorégraphique qui s'est constitué en grande partie par développement et enrichissement « exogènes », au milieu de tant d'éléments étrangers, l'élément berbère étant réduit non pas au minimum, mais à l'essentiel, peut-être serait-il possible, en une véritable analyse chimique morale et psychologique où triompherait la méthode des résidus, d'isoler plus facilement et par conséquent d'identifier plus facilement ce qui est vraiment l'âme spécifique de la danse berbère, ce qui est son essence, ce que, tous les traits secondaires éliminés, la sacre berbère.

Autre problème : dans une étude dialectale chorégraphique, essayer de retrouver de quelle manière et suivant quelles lois ont été « berbérisés » les emprunts faits aux chorégraphies étrangères... tout comme dans une étude dialectale verbale, on étudie de quelle manière et suivant quelles lois ont été « berbérisés » les emprunts faits aux phonétiques et aux linguistiques non berbères.

dans les limites de la prudence que nous avons indiquée, aux suggestions et aux lumières de la chorégraphie comparée.

C'est un grave manque à avoir, nous le sentons bien. Ce n'est pas notre faute.

Ne pouvant voir par nous-mêmes, nous préférons encore une fois nous taire que de pratiquer cette force qu'est l'ethnographie « par information ».

JEAN PEYRIGUÈRE *



* Cet article est paru dans le *Maroc catholique* en cinq livraisons (de janvier 1934 à mars 1934) sous le pseudonyme de Paul Hector. Il témoigne de son époque. Nous remercions le père Michel Lafon d'avoir bien voulu mettre à la disposition de la revue des éléments nécessaires. (O. O.-B.)

DEUX CONTES BERBÈRES DU RIF DANS LE PARLER DES AYT WERYAGHEL¹

recueillis, transcrits² et traduits

par

Mohamed El Ayoubi

« *Dinfas, a wfaḍ-i ḍ ttarix-nneγ, ḍ awaḥ-nneγ aqḍim. Eawḍen-aneγ-tend fejdud. Neš umi i ḍay-nnan infas-a, iḥa ead giγ t-takkuḥt. Xaḥi iḥa γā-s ḍmanin sna, řezeqer n ḍemzi uxa ksiγ-tend. řuxa, řawdeγ-tend ḥuma ad qqimend i jjiḥ i ḍ-igguren³...* »

« Les contes, mes fils : c'est notre histoire, c'est la tradition orale de notre peuple. Ils sont contés par nos ancêtres. J'étais encore toute petite quand mon oncle⁴, âgé de 80 ans, me les a contés. Je les ai mémorisés, maintenant je les conte à mon tour pour les transmettre aux générations à venir... »

FATIMA N MUBEHRUR

WWW.ASADLIS-AMAZIGH.COM

1. Signalons que ces deux textes, font partie d'un recueil de contes berbères du Rif en préparation, qui fera l'objet d'une publication en version bilingue berbère-français. Il s'agit d'un corpus d'une vingtaine de contes que nous avons recueillis dans la région des Ayt Weryaghel du Rif central, entre 1990 et 1997.

2. La notation adoptée dans ces textes est une transcription d'inspiration phonologique qui tient compte à la fois, des symboles de l'A.P.I, la tradition berbérissante de la notation et les travaux récents dans ce domaine, pour rendre la lecture des textes plus pratique et mieux adaptée à la langue berbère. Tout en conservant la réalisation réelle des traits phonétiques et phonologiques du parler rifain des Ayt Weryaghel [*Ayt Wāyaγer*], dont je suis locuteur natif.

3. Extrait de l'autobiographie de *Fatima n Mubehrur* : une vieille femme rifaine, monolingue, née en 1910 à Ayt Ḥdifa, l'un des cinq *Khoms* de la tribu des Ayt Weryaghel. Elle a vécu les grands événements historiques du Rif, du début de ce siècle jusqu'à nos jours : le débarquement colonial espagnol en 1912, les conflits tribaux, la révolution d'Abdelkarim El Khattabi (1921-1926), le soulèvement des populations rifaines (1958-1959), etc.

Mubehrur est une conteuse extraordinaire : une merveilleuse artisane de la langue archaïque. Elle nous transmet une langue parlée très ancienne, particulièrement riche, extrêmement rythmée et très harmonieuse.

4. Il s'agit ici de Mohamed n Bouzelmad, l'oncle de la conteuse.

CONTE 1

Danfust n sebɛa wumaɛen d weɛma-tsen⁵

Hajit-kum⁶!

Iž n demγāt zik iŕa γā-s sebɛa n dāwa-ines. D iweɛman s sebɛa, qqae mγān-d dewŕen d yāgazen. Iž n nhā deksi s ddqeŕ, deɛtef ašγun a taru. N Nan-as dāwa-ines: « Nešnin a nāh ā ddhā wayeŕrani, maŕa dāw-ed dahāmušt gg-aneγ-d bandu d ašemŕaŕ a d-nedweŕ. Maŕa dāw-ed ahāmuš gg-aneγ-d bandu d azegg^oaγ a nugū a neāq. » Dseğ-asen demγāt n ezizi-tsen.

Iwa dekkā yemma-tsen dežna. Dexŕeq γā-s dhāmušt. Draḥ demγāt n ezizi-tsen degga-sen bandu d azegg^oaγ. Wami t-zrin, nnan-as: « Qa yemma-tneγ dāw-ed afrux ɛawed! » Iwa ugūn ɛāqen.

Debda dhāmušt-nni temγū, teffeγ šwit ā hāra. QQānd-as dhāmušin n nedēn: « KKā ssa a m-zzŕeγ n sebɛa n ayeɛma-s. » A traḥ aḍ as-t deawed i yemma-s. Deqqar-as: « LLa a dsa-inu, lla. » Wami d-demγā t-taḥudrit, debda teffeγ dzeddm-ed. QQānd-as dhāmušin: « Iwa ŕux ŕa d ššem dessawaŕed a m-zzŕeγ n sebɛa n ayeɛma-s! »

Draḥ ā yemma-s denna-s: « A yemma ixessa aḍ ay-demmŕed mizi ġiγ d zzŕeγ n sebɛa n ayeɛma. Mux id ay-dewwqeɛ neš? » Denna-s yemma-s: « A yeği hennu! Qa γā-m sebɛa n ayeɛma-m. Wami γa kkāγ s ddqeŕ-inem, iŕa tnaḍūγ a d āweγ dahāmušt. N Nan-ay ayeɛma-m: Maŕa t-taḥamust gg-aneγ-d bandu d ašemŕaŕ a d-nedweŕ. Maŕa d ahāmus gg-aneγ-d bandu d azegg^oaγ a neāq. Wami γa dxeŕqed šem t-taḥāmušt, draḥ demγāt n eziz-em degga-sen bandu d azegg^oaγ ɛāqen.

Denna-s nettaɛ: « Aya yemma hennu! Ixessa aḍ awḍeγ ayeɛma-nni gi mani ma ġan. » Denna-s: « Iwa aya dsa-inu, wi γa šem issiwden ā ši n ayeɛma-m? » Denna-s: « Iwa a ŕalla yemma! Aḍ awḍeγ, aḍ awḍeγ ā y-ayeɛma-nni. Aḍ ugūγ ag desmeγt-nneγ a x-sen āzuγ. » Denna-s yemma-s: « Iwa a yeği ma a tettiged gi desmeγt-nneγ? » Denna-s yeği-s: « LLa aḍ nnyeγ x uyis niγ x usādun uxa aḍ ugūγ. » Ruxen desseqsa dismeγt, denna-s: « Ma aki-s draḥed? » Dāra x-s denna-s: « Yih. »

5. Nous avons recueilli ce conte à Al Hoceima en mars 1994. La narration de ce conte est assurée par Faïma n Mubeḥrur.

6. *Hajit-kum!* « Je vais vous conter une histoire! »: c'est la formule, par laquelle s'ouvrent les contes chez les Ayt Weryaghel.

Iwa *dessābu-y-as yemma-s anina. Dessugur-it ag t-tesmeyt. Ugünd wšind i ddenya. Dafruxt-nni denya x uyis, dismeyt deggū x idān. Ad ugünd ad ugünd... Ad as dini desmeyt: « DḌā ad nnyey! DḌā ad nnyey! » Ad igg unina-nni: Trenn, trenn...! Ad as dini nettat: « Ad xedḏey a tiniγ i řalla-m. »*

Ikkā iwḏa-yas unina-nni. A tugū a tugū ad as-dini desmeyt: « DḌā ad nnyey! DḌā ad nnyey! » U ssa manis id igga šwit: Trenn! Denna-s defruxt-nni: « Ad xedḏey a tiniγ i řalla-m. » Dugū, dugū dḏawed-as ḏawed. Denna-s: « DḌā a d nnyey! » Anina-nni issyed, walu řhiss-ines. Šafi dekkā dḏedḏ-it. Řuxen denya desmeyt. Dafruxt-nni deqqim deggū x idān.

GGünd, ggünd... Hta wami ufind dnayen dařiwin w-waman. Iž n dařa ssiridend g-s dšemřarın, išten ssiridend g-s dḏarkanin. Iwa dekkā desmeyt dessrř-as i defruxt-nni gi dařa n dšemřin, nettat i ixef-ines dessid gi dařa n dhūriyyin. Iwa dafruxt-nni, ten iğan t-tahūrit d wečma-tsen i yebřiyen-nni dedweř t-tařarkand. Dismeyt-nni dedweř t-tašemřač. Denya x uyis. Aqa řux εřayen ad xedḏend.

Wami γa xedḏend. Ufind seḓea n dudrin, seḓea y-āgazen, seḓea n demγarin: D dḏša yekmeř! Iwa řqan-t id, fāhen zeg-s, bbuhelen s wečma-tsen. Maša qa dāra-sen-t t-tismeyt. Nettat deqqar-as: « Aḥ! qa mařa dḏessedḏā-d azākuḓ-inem ad am-γāsey. » A tesmun azākuḓ-ines defruxt-nni. Qa degg°ed, uxa a x-s deqqen dakembušt. Iwa nhā-nni qa demmunsu akiḏ-sen din. Dudešša-ines, denna-sen desmeyt: « LLa ay ayeṭma henṇu! Ta a traḥ a tāwes a ḥāra iḓsan, a tešš ag yiṭan, a tettes ag yenyān. » Dafruxt-nni walu dugi a tessiweř. Iwa ammen id as ggin. SSāwasen-t i yeḓsan, sseššan-t ag yiṭan, ssuḏusen ag yenyān. Ten ig ған d wečma-tsen s lmeḏqul.

Iwa zid, zid a tugū a tsāḥ meskina. Seḓea yeḓsan, qa seḓea y-āgazen. Šmi γa dexḏer ā iž n wemkan, a tesγuyyiw ad as deqqā:

« Euḡa, euḡa a dažrut-a! ⁷

Mani-s d γa zāγ daddāt n baba d yemma?

γar-i seḓea n ayeṭma

SSeššan-ay ag yiṭan

SSuḏusen-ay ag yenyān ».

Din iž uyis d aḏeḥšū, wenni qa ifāred. Setta n neḏen, tāwwaḥen-d qewsen

7. Chant chanté par la jeune fille, l'héroïne de ce conte avec une mélodie rifaine très ancienne.

ā daddāt. Uxa neqqen-t s uzmud. QQān-as : « A yeği-s n řehram ! mani řen dāwsed ? Mani řen dewwid ? » Deqqar-asen nettat : « LLa, lla qa wwiγ-ten ā w-emķan-nni id ay-dennim. » QQān-as neřnin : « LLa, i maγā qewsen ammin ? » řřařen-t meřkina.

Ikkā iř n nhā ag iř ikeřbeħ, draħ a tsāħ iķsan-nni am leħda. Duři x deřrut-nni deħda deřuyyiw :

« Euġa, euġa a dazrut-a !
Mani-s d γa zāγ daddāt n ba ba d yemma ?
γar-i seħa n ayeřma
SSeřřan-ay ag yiřan
SSuđusen-ay ag yenyan ».

Deqqim deķks-d a temřed. Ieđa-d ssin iř umesseħrid, itwařa γā-s ařeewaw immuř-as gi deuwwař, dgaru-iř g uhsi. Iwa řafi iseġ qqae min deqqā. Iraħ inna-sen i yewďan-nni :

– Dimeřřt-nķum qa ū deġi ħu t-timeřřt.
– Maγā ?
– γā-s ařeewaw itnus-as x ifadden. Qa ha min deqqā, ha min deqqā, ha min deqqā...

Raħen ā deřrut-nni, ufin deqqā :

« Euġa, euġa a dazrut-a !
Mani-s d γa zāγ daddāt n ba ba d yemma ?
γar-i seħa n ayeřma
SSeřřan-ay ag yiřan
SSuđusen-ay ag yenyan ».

Seġen-as yenni s seħa. Iraħ γā-s umeřyan-nsen yenna-s : « Maγā deqqād amya a yeği ? » Denna-s : « Qa neř d wečma-tķum. Wami id xeřqeγ d řaġa i ķum d-igġin ħandu d azegg°aγ, duġūm-d deāqem-d. Iwa ħďand qqānd-ay dħāmuřin a m-zřeγ n seħa n ayeřma-s. Uxa sseqiγ yemma mizi ġiγ neř d zřeγ n seħa n ayeřma. Uxa deawed-ay mux deřsā. Wami id-usiγ ag t-tesmeřřt-nneγ a x-ķum āzuγ, nxeďř-d ā dħayen dařiwin. Iřt n dħarķanin, iřt n dřemřarın. Neř deřřid-ay gi řen n dřemřin, dewřeγ t-taħarķand. Nettat deřřid i ixef-ines gi řen n dħuriyyin deďweř t-tařemřař. Qa d nneř ig ġan d wečma-tķum nsenniyet. Mařa ū duminem nnaďuř man řen miγā yeġa uřeewaw : ma d nneř, ma d nettat ? »

Iwa yuġū yāwweħ, inna-send i deřγarin-nni : « Xayellah nħar-a γāřend

i yaziden ggend seksu. *Ɖeḍfrend šway amensi, aki-neγ dešš desmeyt-nney meskina. Zeg wami id dusa ũ ki-neγ dešši ši, ũ ki-neγ defrih ši.*

*Wami d-sweždend deṃyarin-nni amensi, γrind-as-d i defruxt-nni. NNand-as: « Arahid a Mbāka-nney aki-neγ demmunswed. » Deqqar-
asen desmeyt-nni: « LLa ay ayeṭma hennu ahdam-t a tešš g umkan-
ines. » NNan-as: « LLa nhar-a a d tas a tešš aki-neγ, qa zeg wami id
dusa ma dešša aki-neγ. Negga g-s řfuṭer gi desmeyt-nney. » Nettare
tennirid: « LLa, lla ay ayeṭma! » NNan-as: « LLa walu a tešš aki-neγ
nhar-a ».*

Iwa heḍḍānd mmunswen, qeššān. NNan-asend:

– Xayellah a ḍiḅriγin awind-id a nṣā izākuken-nkend nhar-a!

Denna-sen desmeyt:

– Ay ayeṭma hennu! min γa ḍzām řux g zākuḱ?

*Dafruxt-nni dekkas ḍakembušt, immās-as-d uzākuḱ g fadden. NNan-
as: « I šem a řāna? » Denna-sen: « Lla, lla! » Iwa kksen-as ḍakembušt,
ufin azākuḱ n desmeyt iqežžee-d iqežžee-d. NNan-as: « Xyā ḍ ššem ig ḡan
t-tismeyt! Ih ya weddi! Uxa dexxřid-aneγ gi wečma-tney. Xzā min
ḍxedmed! Šem t-tismext n ḡaba-tney, ḍusid-d γā-neγ zeema dewwid-
aneγ-d wečma-tney deggid řxī. Uxa amux γā-neγ d-ḍusid t-tismeyt n
ḡaba-tney, ammen iγa ki-neγ řirid. A teššed, a teswed, a tāsed, a tegged
mux dexsed. I wečma-tney immi id as deggid amya? »*

*Iwa šafi nnan-as i defruxt-nni: « A wečma! mux tušed aḍ as negg i ta
řux? » Denna-sen: « Ay ayeṭma hennu ũ xiseγ uřah. Xseγ a x-s dessekem
ašten x-i dessek nettat: a tšeddem zeg zākuḱ ā drar uyis-nḱum, a thārḱem
gi tteḡriḱ uγanim, aḍ ḱsiγ iyeš a t-ggeγ t-tasřit, a zeg-s eyāγ. » NNan-as:
« Waxxa! »*

*Iwa ammen id as ggin. Šedden-t γā drir uyis, ḡārḱen-t gi tteḡriḱ uγanim.
Kuř ašeqšiq iwwi aḱsum-ines. Iqqim ufus deggi-t t-tasřit teeyā g-s. Qa ead
t-tamezyand.*

*Iwa ixřeq wečma-tney ḍ tta! Řux a nāwweḡ ā ḍmūt a nṣā ḡaba-tney ḍ
yemma-tney. Iwa kkān ugūn. Seḡea y-eḱsan, seḡea y-āgazen, seḡea n
deṃyarin ḍ iḡamušen. QQimen ggūn, ggūn wwḍen ā řwest ubriḍ denna-s i
eziz-s:*

– Aya eziz-i Hemmu! aya eziz-i Hemmu!

– Min šem yuγen?

– Aya eziz-i Hemmu ttuγ ḍasřit-inu!

- Uḡū řux aya weřma, a nāwweř a nxđeř uxa ađ am-ggeř ten n neđen.
- LLa, lla, Neř a řā-s đewřeř!

Iwa đeđweř ā đeřřit-nni. Wami đeswizzeđ a t-id-đeķsi, đeđweř-as t-tamza. Đeťteř-it, uxa đewwi-t-id ag ufus. Đeqqim đefruxť-nni đeqqā :

« Aya yis aneggaru!
 Aya yis amzgaru!
 Ini-as i eziz-i Hemmu:
 Đařřit-inu đeđweř-ay t-tāgu! »

Yis-nni qa đ ađeřšū, yeggū ur iteřři ři. Yen nneđen seřen-as đesřuyyiw řānen. Iwa ixřeq: « A wlay llah! weřma-tneř yuři-t ři! » Wami řā-sen đexdeř, đeđweř đamza-nni đ akeřřud. Đeťteř-it đefruxť-nni g fus amux mařa teeryā g-s. Iqqar-as eziz-es :

- A weřma nđar-it!
- LLa, a eziz-i řennu! a t-ķsiř, a g-s eryāř.

Iwa đegg-it g uřsi-ines. Đeqqim đeggū, nettať đeddem-it g eđdis. Đeqqar-as :

- Aya eziz-i řennu teddem-ay!
- Aya weřma nđar-it.
- LLa, a eziz-i řennu!

Wami řa xedřen řārřen x đđā-nšen, x yemma-tsen đ řāba-tsen. Ufin đdunit đřāř. Iřāř řāba-tsen i yfunasen. Igga-sen fiřta i đāwa-ines. Seřea n demřarin, seřea y-āgazen, seřea y-eķsaň đ iřāmuřen. Iř n řefraheť t-tameqrand. Ieāđ-ed řřmaeřet-nšen qqae. Šřin, swin, ag đmeddiť, đenna-s đefruxť-nni: « A eziz-i řennu akiđ-i ssuđseř đařřit-inu. »

- GG-it a weřma arawan.
- LLa, lla! A teťteř akiđ-i.

Iwa řafi iwđan-nni qqae āwwřen. KKān neřnin ađ řřen, đessudes-it akiđ-s. KKān-d ag ikeřbeř ufin đřiyyeř-it. Đamza đeňa đařruxť-nni.

Ha neř kkiř-d ssiha d ssiha!⁸

8. Ha neř kkiř-d ssiha d ssiha! «Je suis passé par ci par là» c'est la formule, par laquelle se terminent les contes chez les Ayt Weryaghel.

TRADUCTION

Les sept frères et leur sœur

Je vais vous conter une histoire !

Jadis, une femme eut sept enfants mâles, tous parvenus à l'âge adulte. Un jour, alors qu'elle était enceinte et sur le point d'accoucher, ses enfants lui dirent : « Ô ! mère, nous allons jusqu'à cette montagne. Si tu accouches d'une fille, tu mettras un signal blanc pour que nous revenions. Si c'est un garçon, ce sera un signal rouge pour que nous partions. »

La femme de leur oncle les entendit. Finalement, la mère donna naissance à une fille. Mais la femme de leur oncle mit un signal rouge. Dès qu'ils le virent, ils se dirent : « Notre mère a encore mis au monde un garçon » ; et ils s'éloignèrent.

La fille commença à grandir et à sortir dehors. Les autres filles lui dirent : « Éloigne-toi d'ici, malheur de ses sept frères. » Elle alla raconter cela à sa mère.

– Mais non ma chérie ! dit la mère.

Quand elle devint jeune femme, elle commença à sortir pour ramasser le bois. Les filles lui dirent : « Même toi tu commences à faire l'intéressante, malheur de ses sept frères. »

Elle revint vers sa mère et lui dit :

– Mère, il faut que tu me dises en quoi je suis le malheur de mes sept frères ? Comment est-ce arrivé ?

Sa mère lui dit :

– Chère fille, tu as sept frères, Quand j'étais enceinte de toi, je souhaitais avoir une fille. Tes frères m'ont dit : « Si c'est une fille, mets un drapeau blanc pour qu'on revienne. Si c'est un garçon, mets un drapeau rouge pour qu'on parte ! » Quand tu es née, la femme de ton oncle a mis un drapeau rouge, alors ils partirent.

– Ô ! mère chérie, il faut que je trouve mes frères là où ils sont, dit la jeune fille.

– Ô ! ma chérie, qui va t'emmener jusqu'à tes frères ?

– Ma mère, je suis sûre d'arriver jusqu'à mes frères, j'irai avec notre esclave à leur recherche.

– Ô ! ma fille est-ce que tu as confiance en notre esclave ? dit la mère.

Sa fille lui répondit :

– Non ! Je vais monter sur notre cheval ou sur notre mulet et je partirai.

À ce moment-là, la mère demanda à l'esclave :

– Veux-tu partir avec elle ?

– Oui, rétorqua l'esclave.

La mère mit à la jeune fille une clochette sur le dos et la fit accompagner par l'esclave. Elles partirent, la fille montant le cheval, alors que l'esclave la suivait à pied. Elles marchèrent pendant un moment et l'esclave lui dit :

– Descends que je monte !

La clochette se mit à tinter :

– Ding ! ding !...

La fille lui dit :

– Quand je retournerai je le dirais à ta maîtresse.

Elles continuèrent à marcher. Il arriva que la clochette tomba. L'esclave lui dit :

– Descend que je monte à mon tour !

On ne savait pas d'où venait un petit ding !

– Dès que j'arriverai, je le dirais à ta maîtresse, dit la jeune fille.

Elles marchèrent, elles marchèrent (longtemps) et l'esclave lui dit encore :

– Descends que je monte !

La clochette ne tinta point, alors l'esclave la fit descendre, et prit sa place. Quant à la fille, elle se mit à marcher à pied. Elles marchèrent longtemps jusqu'à ce qu'elles trouvèrent deux fontaines : dans l'une se lavaient les femmes blanches, dans l'autre, les esclaves.

Pour la rafraîchir, l'esclave lava la fille de sa maîtresse dans la fontaine des esclaves. Par contre, elle, se lava dans celle des femmes blanches. Alors la jeune fille, la sœur des sept jeunes hommes, devint noire. Tandis que l'esclave devint blanche. Elle monta le cheval à la place de la fille et elles continuèrent leur chemin.

Elles arrivèrent à un endroit où elles trouvèrent sept maisons, sept hommes, sept femmes, tout un village. On les accueillit et les sept hommes furent informés qu'ils avaient une sœur et s'en réjouirent.

L'esclave dit à la jeune fille :

– Va-t-en ! Si tu fais paraître l'ombre de tes cheveux, je te tuerai.

La jeune fille eut tellement peur qu'elle rangea bien ses cheveux et les cacha avec son foulard. Ce jour là, elle dîna avec eux.

Le lendemain, l'esclave leur dit : « Mes chers frères ! celle-là, elle va garder les chevaux dehors, elle mangera avec les chiens et dormira à côté des pierres du foyer. »

La fille, celle qui était leur vraie sœur n'osa pas parler, alors elle garda les

chevaux, mangea avec les chiens et dormit à côté du foyer. Au moment où elle alla garder les sept chevaux des sept hommes, elle arriva à un endroit et commença à dire en criant :

*« Élève-toi ! Élève-toi ! Ô, rocher !
D'où est-ce que je peux voir la maison de mon père et de ma mère
J'ai sept frères
Ils me font manger avec les chiens
Ils me font dormir à côté des pierres de foyer. »*

L'un des sept chevaux était sourd et paissait bien ; les six autres revinrent à la maison avec le ventre creux. Alors, ils la frappèrent en lui disant :

- Bâtarde ! Où les as-tu gardés ? où les as-tu emmenés ?
- Je les ai emmenés à l'endroit que vous m'aviez indiqué, dit la fille.

Ils répliquèrent :

- Non ! Et pourquoi ont-ils le ventre creux ? Ils la frappèrent, la pauvre.

Un jour, tôt le matin, elle alla garder les chevaux comme d'habitude, elle monta sur le rocher et commença à crier :

*« Élève-toi ! Élève-toi ! Ô, rocher !
D'où est-ce que je peux voir la maison de mon père et de ma mère
J'ai sept frères
Ils me font manger avec les chiens
Ils me font dormir à côté des pierres de foyer. »*

Elle s'assit pour se peigner les cheveux, un piéton passa par-là et vit que ses cheveux s'allongeaient jusqu'à la ceinture et elle les rangea dans son giron.

Il écouta tout ce qu'elle dit et alla vers ces frères et leur dit :

- Écoutez ! Votre esclave n'est pas une vraie esclave !
- Pourquoi ?

Il leur répondit :

- Elle a des cheveux qui lui arrivent jusqu'aux genoux et voilà ce qu'elle dit...

Ils partirent vers le rocher et l'écoutèrent dire :

*« Élève-toi ! Élève-toi ! Ô, rocher !
D'où est-ce que je peux voir la maison de mon père et de ma mère
J'ai sept frères
Ils me font manger avec les chiens
Ils me font dormir à côté des pierres de foyer. »*

Le cadet alla vers elle et lui dit : « Pourquoi dites-vous ça, ma fille ? »

Elle lui répondit : « Je suis votre sœur, quand je suis née, c'est la femme de mon oncle qui vous a mis le signal rouge pour que vous partiez. Alors, les filles

commencèrent à me dire « Malheur de ses sept frères ! » J'ai demandé à ma mère : « Pourquoi suis-je le malheur de mes sept frères ? » Elle me raconta tout.

« Lorsque je suis parti avec notre esclave à votre recherche, nous nous sommes arrêtées à deux fontaines. Une pour les femmes blanches et l'autre pour les esclaves. Elle m'a lavé dans celle des esclaves, alors je suis devenue noire. Quant à elle, elle s'est lavée dans l'autre et elle devint blanche. C'est moi votre vraie sœur. Si vous en doutez encore, regardez laquelle de nous a des cheveux long : elle ou moi ? »

Il retourna chez lui et dit aux femmes : « S'il vous plaît, aujourd'hui vous égorgerez des coqs et préparez-nous un bon couscous pour le dîner, pour que notre pauvre esclave puisse dîner avec nous ce soir. Depuis son arrivée, elle n'a ni mangé avec nous, ni eu la moindre joie. »

À l'heure de dîner, ils invitèrent la jeune fille pour qu'elle dîne avec eux.

L'esclave leur dit : « Non ! Non ! Mes chers frères. Laissez-la manger à sa place ».

Ils répondirent : « Non, aujourd'hui, elle dîne avec nous. Depuis son arrivée, elle n'a pas mangé avec nous. Nous avons commis une faute à l'égard de notre esclave. »

Quant à elle, elle insistait : « Non, non mes frères ! »

Ils répondirent : « Non. Ce soir, il faut qu'on dîne tous ensemble. »

Alors, ils dînèrent ensemble. Au cours de la soirée, ils leur demandèrent : « Jeunes filles, s'il vous plaît ! Nous voulons voir vos cheveux. »

L'esclave leur dit : « Ô ! Chers frères, qu'est-ce que vous comptez trouver dans nos cheveux ? »

La jeune fille ôta son foulard, ses cheveux se répandirent jusqu'aux genoux. Ils demandèrent à l'esclave : « Et toi ? »

Elle répondit : « Non ! non ! »

Alors ils lui enlevèrent le foulard et trouvèrent qu'elle avait des cheveux crépus. Ils lui dirent : « Eh ! Bien, c'est toi la vraie esclave, tu n'as pas honte ! Tu as fait du tort à notre propre sœur. Regarde ce que tu as fait ? Tu es l'esclave de notre père, tu étais venue chez nous faire le bien. Alors tu devais vivre avec nous, comme tu étais chez mon père : « Tu étais nourrie, logée et blanchie. Tu faisais comme tu voulais. Et notre sœur, pourquoi l'as-tu rendue comme ça ? » Enfin, ils dirent à la jeune fille : « Notre sœur ! Qu'est-ce que tu veux qu'on fasse de celle-là ? »

La sœur répondit : « Mes chers frères, je veux qu'elle souffre comme j'ai souffert à cause d'elle : vous allez l'attacher par ses cheveux à la queue du cheval et je ferai une poupée avec le reste de ses os pour jouer. »

– D'accord, lui dirent-ils.

Ils l'attachèrent à la queue du cheval, son corps fut écartelé et il resta un os de sa main avec lequel elle fabriqua une poupée.

Maintenant que les sept hommes avaient retrouvé leur vraie sœur, ils dirent : « Nous allons retourner chez nos parents. » Alors, ils partirent. Sept chevaux, sept hommes, sept femmes et leur enfants. Ils marchèrent, ils marchèrent... Au milieu du chemin, la jeune fille dit à son frère aîné :

– Ô ! Mon oncle Hemmou ! mon oncle Hemmou !

– Qu'est-ce que tu as ?

– Mon oncle Hemmou, j'ai oublié ma poupée.

– Ma sœur, continue à marcher. Lorsqu'on arrivera, je t'en offrirai une autre.

– Non, non, je retournerai pour la ramener.

Elle retourna sur ses pas. Au moment où elle se pencha pour la prendre, la poupée se transforma en une ogresse. Elle l'emmena par la main et la jeune fille criait :

« Ô ! Dernier cheval !

Ô ! Premier cheval !

Dites à mon oncle⁹ Hemmou :

Ma poupée c'est transformée en ogresse. »

Le cheval qui était sourd, continua à marcher. Tandis que les six autres l'entendirent crier, alors ils s'arrêtèrent.

Les frères furent pris d'un doute : « Ô ! Mon Dieu ! Il y a quelque chose qui arrive à notre sœur ! »

Lorsqu'ils arrivèrent, l'ogresse se transforma en bâton, la jeune fille le tenait à sa main comme si elle jouait avec. Son frère lui dit :

– Jette-le ma sœur.

– Non, mon cher oncle, je la prendrai pour jouer avec.

Alors, elle le mit sous ses vêtements et continua à marcher. Il arriva que l'ogresse la mordit et la jeune fille cria :

– Ô ! Mon cher oncle elle m'a mordue.

– Jette-la, lui dit-il.

– Non mon oncle !

Quand ils arrivèrent à leur village tout le monde fut content. Le père égorga des bœufs pour fêter le retour de ses sept fils, avec leur sept femmes et leur enfants. Il invita tout le village, et ce fut une grande fête. Ils mangèrent et passèrent une bonne soirée.

9. Oncle : signifie ici « grand frère ».

La jeune fille se leva pour dormir et elle dit à son frère :

- Je vais dormir avec ma poupée.
- Éloigne-la de toi, lui répondit-il.
- Non, elle dormira avec moi.

Quand tout le monde rentra chez lui, ils se levèrent pour dormir.

Le lendemain, ils trouvèrent la jeune fille morte, étranglée par l'ogresse.

Je suis passé par-ci par-là !...

CONTE 2

*Danfust n dnayen debriyin*¹⁰

Hajit-kum !

Iż n demγāt gi zik ifa γā-s dnayen yessi-s. Išt γā-s yemma-s ū γā-s baba-s, išt γā-s baba-s ū γā-s yemma-s. Iż n dwaṛa, desqad-itend a d-agmend aman zeg uγzā, denna-send: « Ten γa yezgūn a tagem aman, a tešš řqeddid¹¹ ag baḥa-s ».

Dāḥibt dewša-s dağund, yeği-s dewša-s daqeğaç. Xedrend ā weγzā. Yeği-s deššū-d aman, dusi-d a tešš řqeddid ag baḥa-s. Dāḥibt iwwi-yas uγzā dağund. Dugū meskina dettbee-it. Dufa ši imeksawen āwsen, denna-sen :

– Ay imeksawen! Ay imeksawen! A henna ma ū deẓrim bu dağund dekki-d ssa ?

– SSeāq-aneγ diγeṭṭen-nneγ, ad am-t-nemmer̃.

Dettf-ed, dāḥ qqae dğaw-asend diγeṭṭen-nni. N Nan-as netnin :

– Āḥ sseqsa awessā-yin.

Dāḥ γā-s, denna-s :

– A xaṛi! A xaṛi! A henna ma ū deẓriḍ bu dağund dekki-d ssa ?

– Feššed-ay ad am-t-mm̃reγ.

Dettef-it-id debby-as meskina, dḥeyyed-as diššin zeg uzeğif-ines.

10. Recueilli à Al Hoceima en septembre 1990 auprès de Fatima n Mubḥrur.

11. *Řqeddid*: désigne les morceaux de viande de conserve séchés au soleil.

Inna-s uwessā-nni :

– *‘Aḥ ā daddāt-in ; daddāt n damza, γā : « A xači Čefriḥ u Čefriḥa¹² ! »*

Wami dewwed deγra :

– *A xači Čefriḥ u Čefriḥa ! A xači Čefriḥ u Čefriḥa !*

Deffγ-ed demza, denna-s :

– *Wi id ay-yesfāhen, yessfāh-it rebbi !*

– *D nneš a henna ! Ma ū γā-m da bu dağund ?*

– *Yih a henna aqa-t da.*

Qbeḥ ma a t-ssidef, denna-s :

– *Manis γa dekked ? Ma zi dewwūt n desgenfin niγ zi ten n dferwin ?*

– *A xači hennu ! řa baba, řa yemma, ad kkeγ zi ten n desgenfin.*

– *Wellah ḥta a tekkeḍ γī zi ten n dferwin a yeğ-i hennu.*

Dessidef-it ar uxxam, denna-s demza :

– *Ma a teššed seksu, ma a teššed diššin ?*

– *A xači hennu ! řa baba, řa yemma, ad ššeγ diššin.*

– *Aγ-am a dsa-inu, wellah ū deššid γī seksu.*

Dešša deswa, denna-s demza :

– *A dsa-inu ! Ma a tedqād gi desraft ifiγriwen, ma gi ten n ddheḥ ?*

– *A xači hennu ! řa baba, řa yemma, ad dḍāγ gi ten ifiγriwen.*

– *Wellah a yeğ-i hennu ! ū dedḍid γī gi ten n ddheḥ.*

Dessedr-it gi desraft n ddheḥ. Haya min d as-dāsa ! Haya min d as-dewša ! Dedweḥ qqae tšeziε, dreqq. Denna-s :

– *Ma a tenyed x uγyuḥ aḥidā, ma x wen miγā ḡan idān ?*

– *A xači hennu ! řa baba, řa yemma, ad nyeγ x wen aḥidā.*

– *LLa a yeḡi hennu ! Wellah ū denyid γī x uγyuḥ miγā ḡan idān.*

Denna-s εawed :

– *Ma a teksid štaṭu, ma a teksid dağund ?*

– *A xači hennu ! řa baba, řa yemma, ad ksiγ dağund ?*

12. *Sfiḥa u Friḥa* au lieu de *Čefriḥ u Čefriḥa* : dans une autre version du même conte que j'ai recueilli en janvier 1995 à Al Hoceima, conté cette fois-ci par une jeune femme.

– Wellah a yeġi ħta aḍ am-ušeγ štaṭu.

Ḍesseny-it x uγyur miγa ġan iḍān, ḍessek-it a tāwweḥ ā daddāt. Nettaṭ, deggū, deggū... Iżr-it uyaziḍ, igga :

– Qi qi hi !... Řaġa ḍewwi-d ġuġġu¹³ !

Ḍenna-s ḍemγāt-nni :

– Ih ya ābbi a tušed i āḥa-k uššen ! Řaġa-k ḍewwi-d xixxi¹⁴ !

Igga uqzin :

– Əaw əaw !... Řaġa ḍewwi-d ġuġġu !

– Ih ya ābbi a tewšed i aba-k ssēā ! ḍewwi-d xixxi !

Igga yiγiḍ :

– GGēḥ, ggeḥ !... Řaġa ḍewwi-d ġuġġu !

– Ih ya ābbi a tewšed i āḥa-k dīzi ! ḍewwi-d xixxi !

Nettaṭ ḍšārf-ed, ḍexḍeṭ aki-s ḍāqq temmsāγa. « Ih ya ḍsa-inu ḍābiḥt-inu ! Ih ya ḍsa-inu ! Mani iṭa deġiḍ ? » Zeema, ḍessniemiṭ ḍfāḥ-as. Ḍufi-t hant u šenna !

Yallah, yallah... ədan wussan usin-d. Ḍenna-send ḍemγāt-nni : « Aγa-kend, āḥ a tagmend. Ten d-γa-yezgūn a tas, a tešš řqeddiḍ ag āḥa-s ! »

Ḍābiḥt, řuxa ḍewš-as ḍaqeġač. Yeġi-s ḍewš-as ḍaġund. Ugūnd, yallah, yallah... ā weγzā-nni. Ḍābiḥt ḍugm-ed, ḍāwh-ed. Yeġi-s yewwi-yas uγzā ḍaġund-nni. Ḍekka x imeḡsawen-nni ḍ yenni. Ḍenna-sen :

– A ymeḡsawen ! A ymeḡsawen ! Mu ḍezrim ḥu ḍaġund ḍekki-d ssa ?

– A weddi nezri-t, ssēāq-aneγ ḍiγeṭṭen-a aḍ am-t-nemmeṭ.

Nettaṭ ḍessēāq-asen-tend, kuṛ išt mani ḍessek ḥaḥa-s. NḤan-as :

– _Aḥ ā uwessā-yin !

Ḍāḥ γā-s, ḍenna-s :

– A xaṛi ! A xaṛi ! Mu ḍezriḍ ḥu ḍaġund ḍekki-d ssa ?

– Sfeššed-ay aḍ am-t-mmṛeγ.

Ḍeṭtef-d, ḍfeššed awessā-nni, ḍḥāraṭ. Inna-s :

– Iwa, āḥ ā daddāt-in, γā : « A xači Čeqriḥ u Čeqriḥa ! »

13. ġuġġu : langage enfantin qui désigne les jouets, dans ce texte, il est utilisé pour désigner l'or.

14. xixxi : langage enfantin qui désigne les ordures.

Dāh ā daddāt-nni, ā damza-nni deγra :

– *A xači Čeqriḥ u Čeqriḥa ! A xači Čeqriḥ u Čeqriḥa !*

– *Maγa ? Wi d ay-isqāḥen, yesqāḥ-iṭ rebbi ?*

– *D nneš.*

– *Min tušed ?*

– *Tušeγ dağund.*

– *Aqa-t da, yallah adf-ed.*

Desseqsa-t : « Ma a tekkeḍ zi dewwūt n desgenfin niγ zi ten n dferwin ? »

– *S ḥaba, s yemma, am-kkeγ zi ten n desgenfin !*

– *Wellah, ū yekki ḥaba-m γī ssin a šem-šukend.*

Dessekk-it ssin. denna-s : « Ma a teššed seksu, ma a teššed diššin ? »

– *Yak ! S ḥaba, s yemma, ad am-ššeγ diššin !*

– *Wellah, ū iγezḥ ḥaba-m γī tin-a.*

Waha, denna-s :

– *Ma a tedḍād gi desraft ifiγriwen ? Ma gi ten n ddheb ?*

– *S ḥaba, s yemma, ad am-γ ddāγ gi ten ifiγriwen !*

– *Wellah, ū yedri ḥaba-m γī gi ta.*

– *Ma a tenyed x uγyur aḥidā, ma x wen miγā ḡan idān ?*

– *S ḥaba, s yemma, ad am-nyeγ x wen aḥidā !*

– *Wellah, ū yenyi ḥaba-m γī x wenni.*

Denna-s εawed :

– *Ma a teksid štaṭu, ma a teksid dağund ?*

– *S ḥaba, s yemma, ad am-kṣiγ dağund !*

– *Wellah ū yekṣi ḥaba-m γī tenni.*

Dessedr-it gi desraft ifiγriwen, dāsa-s isiḍuḍen, dessγezḥ-as diγūdma-win, deuwweḍ-as ifiγriwen, desseny-it x uγyur aḥidā, dewša-s dağund, uxa dessqad-it i yemma-s.

Deggū, deggū... Igga uyaziḍ :

– *Qi qi hi... ! Raḡa dewwi-d xixxi !*

Denna-s demγāt-nni :

– *Ih ya ābbi a tušed i āba-k uššen ! dewwi-d ḡuḡḡu !*

Igga uqzin :

– εaw εaw...! *Ĥaġa dēwwi-d xixxi!*

– *Ih ya ābbi a tewšed i āba-k ssēā! dēwwi-d ġuġġu!*

Igga yiγid :

– *GGeb, ggeb...! Ĥaġa dēwwi-d xixxi!*

– *Ih ya ābbi a tewšed i āba-k dīzi! dēwwi-d ġuġġu!*

Ĥta wami kī-s d-dexdēr, dufi-t qqaz dēššūreb. Nettaṭ iṛa tšezar, dēnna-s : « Ha ya dsa-inu! Ha ya dsa-inu! » Deksi-t, dettka-t gi dyennūt¹⁵, zeema šek a t-tfekk. Dettka-t ḥta wami t-dēšša dmessi qqaz. Nettaṭ iṛa dēāra x dēymas, dēnna-s : « DDeḥked a yeġi-s n řehram, ddeḥked! Fek-keγ-šem yaḳ! » Nettaṭ deḥḥada-yas aqemmum, neṭnind wwḍand-id.

Ha neš kkiγ-d ssiha d ssiha!

TRADUCTION

Le conte des deux jeunes filles

Je vais vous conter une histoire!

Une femme avait une fille, et une autre qui ne l'était que par adoption, car c'était la fille de son époux. Un jour elle leur dit : « celle qui ramènera de l'eau la première aura le privilège de manger de la viande avec son père ».

Elle tendit la cruche à la première, un tamis à la deuxième puis les envoya à la rivière chercher de l'eau. Sa fille fut la première à revenir, quant à la deuxième, son tamis fut emporté par le courant. Elle se mit à longer la rivière afin de la récupérer. Sur son chemin, elle rencontra des bergers et leur demanda : « Bergers! Avez-vous vu un tamis emporté par l'eau? »

Les bergers lui répondirent :

– Nous ne le te dirons que si tu nous ramènes nos chèvres.

Elle retrouva les chèvres et les ramena.

– Demande à ce sage, lui te dira où se trouve ton tamis, lui dirent les bergers.

Elle se dirigea vers l'homme et lui dit :

– Sage homme! Aurais-tu vu mon tamis, l'eau me l'a emporté?

– Je ne te répondrais pas que si tu me débarrasses des puces qui me rongent le corps, dit-il.

15. *ḍayennūt* : petit four en terre qui sert uniquement à la cuisson du pain.

La jeune s'exécuta, et l'homme lui dit :

– Vas vers cette maison et appelle: Ma tante Čefriḥ u Čefriḥa! Ma tante Čefriḥ u Čefriḥa!

Dès qu'elle arriva, elle se mit à héler l'intéressée, et s'entendit répondre par l'ogresse :

– Celui qui me contente aujourd'hui, que Dieu le contente.

– C'est moi tante Čefriḥa, aurais-tu vu mon tamis?

– Oui ma fille, je l'ai ici.

– Par quelle porte veux-tu entrer? celle en planches ou celle en aiguilles? lui demanda l'ogresse, avant de la faire entrer.

– Telle une orpheline, j'entrerai par la porte en aiguilles.

– Tu n'entreras que par la porte en planches.

La jeune fille entra.

– Que désires-tu manger? du couscous ou des puces! demanda l'ogresse.

– Telle l'orpheline, par ma mère, je mangerai des puces.

– Ma fille! c'est du couscous que tu mangeras.

Quand elle eut fini de manger; l'ogresse lui demanda :

– Veux-tu descendre dans la cave des serpents ou dans celle d'or?

– Telle une orpheline, je descendrai dans la cave des serpents.

– Non, ma fille! tu ne descendrais que dans la cave d'or.

Elle descendit dans la cave. Quand elle remonta, elle était vêtue comme une princesse, parée d'or et d'argent.

L'ogresse lui demanda à nouveau :

– Veux-tu monter l'âne boiteux ou l'âne vigoureux?

– Telle une orpheline, je monterai l'âne boiteux.

– Non, ma fille! tu monteras l'âne vigoureux.

Elle ajouta :

– Veux-tu emporter le tamis à fond de métal ou celui à fond de soie?

– Telle une orpheline, je prendrai le tamis à fond de métal.

La jeune fille prit le tamis à fond de soie, parée d'or et retourna chez elle.

À son arrivée, le coq se leva et clama :

– ki ki hi!... ma maîtresse ramène avec elle de l'or.

Une femme l'entendit et lui dit :

– Ferme ton bec ! que le chacal te manges, ta maîtresse a plutôt ramené des ordures.

Le chien aboya et exclama aussi :

– Wa ! Wa ! ma maîtresse ramène de l'or.

– Que la rage te prenne, elle ramène des ordures, lui dit la femme.

Le chevreau cria à son tour :

– Geb ! geb !... Ma maîtresse ramène de l'or.

– Que Dieu te casse les pattes ! ta maîtresse ramène des ordures.

La jeune fille passa le seuil de la porte, et la femme vit que les dires du coq, du chien et du chevreau étaient fondés. Elle lui dit : « Ô ! viens ma chère fille ! Où étais-tu donc ? L'on s'inquiétait pour toi ! »

Ainsi les jours passèrent, et la femme demanda de nouveau à ses deux filles d'aller chercher de l'eau. Cette fois-ci, elle tendit à sa fille le tamis, et remis la cruche à l'autre.

La fille de son mari rapporta de l'eau et rentra. Tandis que l'autre partit à la recherche du tamis emporté par la rivière.

Sur son chemin elle rencontra des bergers et leur demanda :

– Bergers ! Avez-vous vu un tamis emporté par l'eau ?

Les bergers lui répondirent :

– Nous ne le te dirons que si tu jettes nos moutons dans la rivière.

Quand elle eut exécuté leur demande, ils lui dirent :

– Demande à ce sage, lui te dira où se trouve ton tamis.

Elle se dirigea vers l'homme et lui dit :

– Sage homme ! Aurais-tu vu mon tamis, l'eau me l'a emporté ?

– Je ne te répondrais pas que si tu me débarrasses des puces qui me rongent le corps, dit-il.

La jeune fille lui cassa la tête en lui donnant des coups, et l'homme lui dit : « Va vers cette maison et appelle : Ma tante Čeqriḥ u Čeqriḥa ! Ma tante Čeqriḥ u Čeqriḥa ! »

Dès qu'elle arriva, elle se mit à héler l'intéressée, et s'entendit répondre par l'ogresse :

– Celui qui me rend malheureux que Dieu le rende malheureux.

– Aurais-tu vu mon tamis ? Ne serait-il pas chez toi ? demanda la fille.

Avant que l'ogresse ne l'invite à entrer, elle l'entendit demander :

– Par quelle porte veux-tu entrer ? par la porte en planches ou celle en aiguilles ?

- Moi, j'ai ma mère et mon père, j'entrerai par la porte en planches.
- Tu n'entreras que par la porte en bois.

La fille entra et l'ogresse lui dit :

- Que veux-tu manger ? Couscous ou puces ?
- Moi, j'ai une mère et un père, je mangerai du couscous.
- Tu ne mangeras que des puces, dit l'ogresse.

La fille mangea les puces et elle lui demanda à nouveau :

- Veux-tu descendre dans la cave à serpents ou celle d'or ? »
- Moi, j'ai ma mère et mon père, j'irai dans la cave d'or.
- Tu n'iras que dans la cave à serpents. dit-elle.

Elle descendit dans la cave. Lorsqu'elle remonta ses vêtements étaient lacérés et sales, l'ogresse la fit monter sur l'âne boiteux, lui remit le tamis à fond de métal et la renvoya chez elle.

À son arrivée, le coq se moqua d'elle et commença à crier :

- Ki ki hi ! Ma maîtresse ramène des ordures.

La maîtresse de la maison lui dit :

- Ferme ton bec ! ma fille a ramené de l'or, que le chacal te mange !

Le chien aboya et exclama aussi :

- Wa Wa ! Ma maîtresse ramène des ordures.
- Que la rage te prenne, ma fille ramène de l'or, dit la femme.

Le chevreau cria à son tour :

- Geb ! geb... ! ma maîtresse ramène des ordures.
- Que Dieu te casse les pattes ! ma fille ramène de l'or.

Lorsque la mère aperçut sa fille vêtue comme une misérable et sale, elle la mit dans le four, la brûla et la réduit en cendres.

Au milieu du tas, il ne restait que ses dents blanches qui brillaient et sa mère lui dit :

- Bâtarde ! Et tu ris en plus !...

Elle essaya de lui fermer la bouche, toutes les dents de la jeune fille tombèrent.

Je suis passé par-ci par-là !...

MOHAMED EL AYOUBI

LE BERBÈRE EN *AL-ANDALUS*¹

par

Federico Corriente

Il est connu de longue date que les Berbères ont joué un rôle décisif dans l'occupation musulmane de la Péninsule Ibérique et dans de nombreux événements qui ont eu lieu sur son territoire au long des siècles, jusqu'aux derniers jours du Royaume de Grenade. Mais, par contre, les données sur leur langue et les témoins des emprunts que l'on se serait attendu à trouver dans l'arabe andalou, et même dans les langues romanes, sont presque inexistantes et parfois erronés, et ceci non seulement chez les chercheurs occidentaux qui se sont attachées à l'étude de l'Islam d'Occident, mais aussi chez les auteurs arabes médiévaux.

Les raisons en sont claires : d'un côté, le berbère était et reste très mal connu, du fait ancien de sa dialectalisation et de l'arabisation culturelle de la plupart de ceux qui le parlent, ce qui l'a empêché de devenir une grande langue littéraire, mondiale ou locale, comme le persan, le turc, l'ourdou ou le malais, parmi les langues de l'aire islamique ; et, d'un autre côté, les Andalous n'aimaient pas leurs voisins du Sud, qu'ils méprisaient et haïssaient instinctivement à cause des différences ethniques et culturelles, dont la langue n'était pas la moindre. Et ils ont transmis cette haine à leurs voisins chrétiens du Nord, lesquels, par la suite, ont su parfois reconnaître les mérites de la civilisation andalouse ou de la culture arabe, mais n'ont presque jamais eu des mots obligeants pour les natifs de l'Afrique du Nord, sauf évidemment pour des raisons politiques, quand il s'agissait de jouer cette carte contre le nationalisme arabe.

Il est vrai que cette situation injuste est en train de changer, puisque certains *Imazighen* ont retrouvé l'orgueil de leur nation et de leur langue, et qu'on étudie le berbère dans plusieurs pays d'Europe et d'Amérique, et pas seulement, comme au début, dans des institutions très proches des bureaux coloniaux de la France, à laquelle il faut, néanmoins et bien sûr, reconnaître la plupart des progrès faits dans la connaissance de cette langue et de ses dialectes.

1. Conférence donnée à l'INALCO, le 21/05/1997, par F. Corriente, de l'Université de Saragosse (Espagne). Le texte français a été revu par S. Chaker.

Les conséquences de cette négligence ont été très lourdes et il faudra attendre longtemps avant que les traités sur la civilisation islamique occidentale ne soient corrigés en fonction des données d'une étude impartiale de la contribution des Berbères à l'histoire, à la littérature et aux sciences, le plus souvent rédigées en langue arabe, comme du reste celles des Juifs, mais aussi avec des traits particuliers.

Mais revenons aux Berbères en Al-Andalus, les seuls envisagés dans cette présentation et exclusivement du point de vue linguistique. Leur présence n'était pas seulement gênante pour les Andalous pendant la période musulmane : elle l'est devenue aussi pour les historiens, qui les ont classés dans deux groupes, les *baladiyyûn*, ou petits-fils des premiers conquérants, et les *ṭurâ'*, ou immigrés plus récents, surtout des soldats amenés en raison des besoins militaires et leurs descendants. On a dit parfois que les Berbères enrôlés dans les armées musulmanes de la conquête étaient déjà arabisés, ce qui est fort improbable ; on dit parfois encore que les *baladiyyûn* se sont arabisés vite, car eux-mêmes ne voulaient pas qu'on se souvienne de leur origine, ce qui semble être vrai, au moins dans de nombreux cas, et cela pour une bonne raison : à savoir que même la dénomination de « berbère » était devenue une insulte pour ceux qui l'étaient. Mais ces données des historiens ne peuvent rien nous apprendre au sujet de la continuité de l'usage de la langue berbère en Al-Andalus, sauf la haute probabilité de son oubli chez ceux qui ne voulaient pas être considérés comme Berbères.

Il faut donc chercher ces données linguistiques dans les sources habituelles, c'est-à-dire, dans les ouvrages contenant des informations sur les parlers vernaculaires et, peut-être, dans les noms de lieu et de personnes. Dans ce but, nous avons rédigé un petit article, paru en 1981 dans le numéro 4 de la revue espagnole des études arabes *Awraq* (pp. 27-30), comme une sorte d'addendum à notre étude sur les emprunts romans dans l'œuvre de Pedro de Alcalá (pp. 5-27 du même numéro). Contribution qui semble n'avoir eu aucun écho, alors qu'elle contenait quelques données phonologiques intéressantes pour l'étude synchronique, diachronique et diatopique du berbère ; ce qu'il faut sans doute attribuer au fait que cette revue n'était pas l'endroit où l'on se serait attendu à trouver une étude sur le berbère.

Cet article contenait une vingtaine de mots supposés berbères, relevés dans les œuvres de P. de Alcalá et dans le *Vocabulista in arabico* attribué au moine catalan Raimon Martí, dont quelques uns ne sont plus à retenir, comme nous le verrons par la suite. Mais, heureusement, à l'occasion des travaux de rédaction de notre *Dictionnaire de l'arabe andalou* qui vient de paraître à Leiden aux éditions Brill, nous avons pu accroître leur nombre au delà de la cinquantaine, ce qui est naturellement loin des proportions atteintes par les emprunts romans dans ce dialecte arabe, mais garde des rapports plus précis avec l'importance des Berbères et du berbère en Al-Andalus.

Nous pensons que le classement de ces emprunts berbères introduit dans

notre premier travail selon les domaines sémantiques est à retenir, puisqu'il nous apprend beaucoup au sujet des rapports sociolinguistiques entre les berbérophones et leur voisins, bien qu'il faille le compléter par des observations morpho-phonétiques et que l'on puisse regretter qu'on n'y trouve presque rien sur la syntaxe, puisqu'il s'agit surtout de mots isolés, hormis quatre syntagmes dont on parlera plus loin.

Le domaine sémantique le plus riche en emprunts berbères est celui des noms de plantes, la phytonomie, ce qui met en évidence l'importance atteinte en Al-Andalus par les études de botanique et de pharmacie, et l'intérêt porté par ses savants aux propriétés des végétaux et à l'identification de leurs espèces et variétés qu'on pouvait trouver dans la Péninsule Ibérique et dans les pays d'Islam les plus proches. C'est pour cela que dans les traités d'Ibn Albaytâr, Ibn Buqlâriš, Ibn Aljazzâr, Maïmonide etc., on trouve maintes fois des noms de plantes en berbère, à côté de leurs équivalents en arabe, latin, dialectes romans, grec ancien ou moderne, persan, etc. Évidemment, il faut pas en conclure que tous ces noms berbères ont été communs en Al-Andalus, mais il ne faut pas non plus l'exclure a priori, car parfois, on les retrouve dans des sources moins spécialisées. Nous avons là quatorze noms : *addad* = *Atractylis gummifera* = chaméléon blanc, *adaryas* = *Thapsia garganica* = thapsie ou faux fenouil ; *aḍar aylal* (lit. « pied d'oiseau ») = *Carum ammioide* = cerfeuil ; *mas-maḡûrah* (corruption de *ammas iməqqurən*, lit. « hanches larges », à cause de ses vertus obstétriques) = *Aristolochia longa* = aristoloche longue ; *atrar* = *Berberis vulgaris* = épine-vinette ; *awərmi* = *Ruta montana* = rue de montagne ; *imliləs* = *Rhamnus tinctoria* = nerprun des teinturiers ; *argis* = *Berberis hispanica* = épine-vinette de l'Espagne ; *arq/k/jân* = *Argania sideroxylon* = argan ; *azəzzu* = *Daphne gnydion* = garou ; *taqarni/unt* « chardon d'Espagne », reflété par Alcalá comme *taqarnîna*, du latin *cardus*, à travers le roman *carlina* ; *tasəmmunt* = *Rumex acetosa* = oseille commune ; *tasərgint* = *Telephium imperati* = téléphe ; *tiḡandəst* = *Anacyclus pyrethrum* = pyrèthre, et *wajdim* = *Cacalia verbascifolia* = cacalie, reflété par le *Supplément* de Dozy comme *twjdh*, sans vocalisation.

Le second domaine important, après les noms des plantes, est celui des noms d'animaux, où nous avons : *afəllus* « poulet », du latin *pullus*, mais qui n'est explicable en andalou qu'à travers le berbère ; *aḡlal* « escargots », *afenniš* « camard », avec le sens de « mulet » dans le *Vocabulista* (vraisemblablement) ; *arəzz* « guêpe » (qui semble se trouver dans Alc. *raqtābal* « hanneton », que nous relisons *(a) *rəzz tabbāl* « guêpe au tambour », à cause de son bourdonnement) ; *issi* ou *tissist* « araignée » (reflété dans le *Madxal ila taqwîm allisân* d'Ibn Hišâm Allaxmî comme *sās*) ; *taqərrou* (lit. « petite tête », étymologie probable du nom d'une espèce de faucon appelée *tagarote* en espagnol et portugais) ; enfin, *tafərma*, qui est une sorte d'aigle du marais au Maroc, reflété par le *Vocabulista*, *tafurmah* ; il est expliqué dans cette source comme « la femelle du faucon », et reflété par l'emprunt espagnol *atahorma*, dont la forme est, sans doute, berbère, mais dont le second élément rappelle le latin *falco*

femina (devenu **fémra* en bas latin, et ayant subi une métathèse), ce qui, à notre avis ne veut pas dire que celui-ci en était le signifié exact mais qu'on l'appelait ainsi à cause d'une certaine ressemblance, ou même de vieilles bévues du peuple, comme dans le cas du narval, en andalou, *rumiškal*, qui était pris pour le mâle de la baleine, selon la même source et le proverbe n° 15 de Azzajjâlî.

Le troisième domaine est celui des vêtements, bijoux et ustensiles ménagers dont on doit supposer qu'ils ont été utilisés surtout ou introduits par les Berbères; nous avons: *agəlmus* et *aqəlmun* «capuchon» (quoique ce mot, reflété comme *cormiç* par Alcalá, est lui même d'origine latine: *cumulus*); *ahərkuş* ou *arkas* (*ən*), «espadrille» (reflété comme *hirkāsah* et vraisemblablement un emprunt du latin *calceus*); *amzur*, «natte tressée avec un ruban» (reflété par Alcalá: *mazūra* et le *Vocabulista*: *muzūra*); *səğnəs* «agrafe de collier» (lit. «aiguille», reflété par le *Vocabulista*: *zağnaz*); et *təgra* «écuelle, boîte» (reflété par le *Vocabulista* *təqrah*; et Alcalá *təqra*).

Le quatrième groupe important est celui des noms d'armes, coups et termes militaires, parmi lesquels nous trouvons: *abərqi* «soufflet»; *agərgit* «sorte de javeline», reflété par Alcalá *gargiyya*, déjà arabisé, mais aussi par l'espagnol et portugais *gorguz* et le catalan *gorgoto*, plus proches du berbère; *agzal* «pique courte caractéristique des Nord-Africains» (reflété, sous une forme diminutive, par l'espagnol *tragacete*, et normalement par Ibn Quzmân et Ibn 'Abdûn, mais aussi par le *Vocabulista*; *zuğzal*, donné sous *pugnus* mais qui ne semble pas avoir signifié «coup de poing», attendu qu'il est traduit comme «gaffe» dans le Formulaire notarial d'Aljazîrî et qu'à son origine *s-ugzal* signifie «avec la pique»); *ağ* «jeter» (reflété par le *Vocabulista*: *zağâyah* et Alcalá *zağâya* «javelot», espagnol *azagaya*, vraisemblablement un vieux nom d'instrument).

Les mots du domaine de la politique et du pouvoir sont aussi bien représentés parmi les emprunts berbères en andalou, tels que *afraq* «tente du sultan» (qui est passé en espagnol et portugais *alfaneque*); *agəllid* «prince, roitelet», *aməqran* «chef» (qui pourrait se trouver dans Ibn Quzmân 27/8/4, et *aməzwaru* «premier, chef» (bien étudié par Dozy dans son *Supplément*).

Le domaine des technicisms de la cuisine nous fournit aussi quelques emprunts berbères comme *ərkəm*, reflété dans Alcalá comme *hérqueme* «ragoût de tripes», suspect de dériver du latin *farcimen*; *isswi n tifayi* lit. «sauce de viande», reflété dans *tafâya* (cf. marocain *tfaya*, cf. aussi l'espagnol *atafeá* dont le véritable sens vient d'être découvert par notre collègue de l'Université de Cadix, J. Bustamante), *tləxša*, reflété par *taraxša* dans les proverbes d'Azzajjâlî, un met de fèves cuites (qui semble se rattacher à la racine arabe *rxš* «être tendre»); *adğəs* «colostrum» (chez Ibn Hišâm Allaxmî); *ağrum* «pain», reflété par *aqrûn* «sorte de crêpes qu'on mange avec du sucre ou du miel», selon le livre de cuisine publié par A. Huici; *zəbəzzin*, mentionné par Alcalá comme une sorte de couscous aux légumes, mis en rapport par Dozy avec des mots semblables du Nord de l'Afrique, peut-être issues du bas latin

pisellum « pois » ; *tarfist*, nom du dessert appelé *rafīṣah* en arabe, mais dont la forme berbère est reflétée par le susdit livre de cuisine et, avec métathèse, par le catalan *ratafia*, qui est passé en français comme le nom d'une certaine liqueur douce aux noix vertes ; et *bərkukəs* « couscous à gros grains » qui pourrait se rattacher au latin *praecox* « fait trop vite ».

Le domaine de la vie sociale est représenté par *taməgra* « repas de mariage » dans le *Vocabulista in arabico*, et *sməns* « festin » ou plus exactement « dîner », reflété aussi dans cette source par *asamas*.

Il y a encore en andalou deux noms géographiques d'origine berbère, *Qināwa* « Guinée », c'est-à-dire, le pays des Noirs, qui reflète *agnaw* « muet », le sobriquet donné à ceux-ci par les Berbères à cause de la différence linguistique, et *azgar* « la plaine du Gharb » chez Azzajjālī, qui est le berbère *azaḡar*, « plaine ».

Enfin, il y a quelques mots hors classement, comme *aškd* « viens ici », *əfkiyyi* « donne moi », *ərwəl* « fuyez », trouvés par M. Bencherifa au cours de ses études sur les proverbes d'Azzajjālī, et peut-être *iššir* « garçon » chez Ibn Quzmān, et qui ne sont en fait pas des emprunts mais simplement des mots berbères qu'il connaissait ; *itəmmimən* « le derrière », reflété comme *tarāmi* dans les proverbes d'Ibn 'Ašim ; *asfirnəs/n* « sourire », reflété par le verbe *nifarnas farnast* dans le *Vocabulista*, quoique vraisemblablement provenant du grec *euphrosyne* ; et *mummu* « la prune de l'œil » reflété comme *mimmi* dans le *Vocabulista*.

À côté de tous ces mots dont l'origine berbère est certaine, il y en a d'autres qui sont douteux, comme *ərr*, reflété par l'andalou et marocain *ara* « donne-moi », qu'on trouve partout, mais qui pourrait aussi dériver de la racine arabe *r'y* ; *myini* « s'entretenir », qui pourrait se cacher sous l'énigmatique *muna wāmīni wamunā* dans le *Vocabulista* sous « detractio » ; et d'autres encore qui ont été recensés, à tort, comme berbères même par les auteurs les plus prestigieux, par exemple, *zabbūj* et *zambū*, dont le premier revient à l'arabe classique *za'ğbaj*, le nom de ses fruits, sous une forme hypocoristique *1a22ū3*, bien que le berbère l'ait parfois adopté à la place ou à côté de son mot vernaculaire, *azemmur* ; le second semble dériver du malais *jambuwa*, du sanscrit *janbūla*, selon Françoise Aubaile-Sallenave dans son article paru dans le livre *Ciencias de la naturaleza en Al-Andalus* (Madrid 1992, pp. 111-133), mais non sans contamination phonétique et sémantique par le persan *dast anbuy* « parfum des mains ». Il n'y a rien d'étonnant à trouver de telles fausses attributions, parce qu'il y a eu des arabisants qui assignaient au berbère n'importe quel mot arabe occidental dont l'origine n'était pas claire.

Quant à la possibilité de tirer des indices linguistiques diachroniques et panchroniques de ces matériaux, je l'ai fait pour la première fois dans mon étude sur les phonèmes /p/, /č/ et /g/ en andalou, paru dans *Vox Romanica* 37 (1978, pp. 214-8), où il était question d'établir si ce dialecte avait connu la distinction phonémique entre la consonne vélaire sonore /g/ et l'uvulaire /ğ/,

une nuance dont personne ne semblait s'être soucié, peut-être du fait que le graphème *ghayn* est habituellement employé pour refléter le /g/ des mots romans, quoique le *qâf* se trouve aussi dans cet emploi. Les données hispaniques n'étaient pas utiles, car ces deux consonnes sont des allophones positionnels du phonème /g/, mais les données du berbère, où ce sont des phonèmes bien différenciés ont permis de constater que le /g/ berbère est toujours représenté par /g/ en andalou, comme il fallait s'y attendre, mais aussi que le /g/ berbère est régulièrement reflété par le *qâf*, ce qui permet non seulement de prouver que l'andalou aussi avait les deux phonèmes, mais cela suggère en plus que l'articulation du *qâf* était, au moins partiellement, sonore, et apporte des précisions importantes à l'étude de l'évolution des sourdes intervocaliques latines en roman, grâce aux transcriptions arabes de tels mots.

Mais, c'est le berbère qui nous concerne ici, pas le roman, et on peut constater que ces matériaux, en dépit de leur nombre très réduits, peuvent nous apprendre quelque chose sur le berbère d'une époque assez ancienne pour laquelle les données sont notoirement insuffisantes. Voyons quels sont les résultats de notre recherche.

Du point de vue synchronique, il est presque étonnant, étant donnée l'origine zénatienne d'une grande partie, si ce n'est de la plupart, des Berbères qui sont venus en Al-Andalus, qu'il n'y ait aucune trace de spirantisation de /t/ et /d/, laquelle aurait été signalée par l'utilisation des graphèmes correspondants à /θ/ et /ð/ chez les écrivains andalous qui en connaissaient très bien les différences. Mais il n'y a pas un seul cas de la sorte (sauf, peut-être, *iθrar*, dans quelques sources au lieu de *atrar*), ce qui signifierait que la spirantisation caractéristique des parlers zénatiens n'avait pas encore eu lieu.

Au même titre, il faut ajouter que les nombreux changements subis par /r/ et /l/ dans les parlers zénatiens ne semblent pas se refléter dans ces matériaux, où nous avons des équivalences normales pour *afəllus*, *agəllid*, *amzur*, *aməzwaru*. et *taraxša*. Dans le cas d'*agəllid*, les documents relatifs au Rif des archives espagnoles du XVI^e siècle cités par García Gómez (*Todo Ben Quzmân*, III, 466) reflètent déjà *allid*.

Par contre, il est surprenant que la préposition instrumentale, qui est aussi le préfixe des noms d'instrument, /s/, apparaît toujours comme /z/, ce qui pourrait être dû au hasard, car les trois exemples attestés, *zağnaz*, *zuğzal* et *zağâya*, ont tous des racines dont la première consonne est un *ghayn*. Nous sommes, évidemment, en face d'une assimilation régressive de sonorité, mais un tel phénomène n'étant pas signalé pour le berbère, et même pour l'arabe marocain, où nous avons *seğnes*, il faut se demander s'il s'agissait d'un trait de quelques dialectes du berbère à cette époque. Mais peut-être pourrait-on attribuer le changement à la prononciation des Andalous, qui substituaient parfois un /z/ au /s/ et même au /ʃ/ (vgr. *|zabáj|*, *|'ukkáʒ|*, *|mihráʒ|*, *|qafáz|*, *|zağá|*, etc. Voir *Arabe andalusí y lenguas romances*, Madrid 1992, pp. 51-2), mais la question n'est pas simple parce que la substitution de /z/ au /ʃ/ est

caractéristique du berbère et pourrait être à la racine de cette particularité de l'andalou.

Le /g/ intervocalique est représenté constamment par *qâf*, qui devient un /k/, dans les cas où ces mots ont été adoptés par le roman (vgr. *afraq* = *alfaneque*, *taqərrut* = *tagarote*, *agəlmus*, reflété par *cormuç* chez Alcalá, etc.). Cela semble confirmer que ce /g/ n'était pas spirantisé et, s'il faut en juger par les transcriptions romanes, il devait être encore un peu sourd, ce qui doit être mis en rapport avec le phénomène bien connu de la gémination de /g/ comme /qq/ en berbère.

Sous un point de vue panchronique, il faut relever quelques particularités des mots empruntés par le berbère à d'autres langues et vice-versa. Le /p/ et le /s/ latins sont régulièrement reflétés par /f/ et /s/, ce qui permet de distinguer ces emprunts des cas où les mots ont été transmis à travers le roman qui a toujours /b/ et /š/ dans les mêmes circonstances. De même, il semble que le /k/ latin n'est pas palatalisé devant une voyelle antérieure, contre la règle du roman hispanique, vgr. *ahərkus*, *urkimən*, mais malheureusement ces deux cas ne sont pas absolument certains. Il est curieux aussi que quelques emprunts du latin semblent avoir subi des dissimilations consonantiques, voir, *ahərkus* (s'il reflète *calceus*), et *urkimən* (s'il reflète *farcimen*), où les séquences /k...k/ et /f...m/ auraient abouti aux résultats /Ø...k/ et /Ø...m/.

En ce qui concerne l'arabe andalou, il ne faut pas s'étonner de l'assimilation du groupe /ns/ dans l'emprunt *asamás* (du berbère *asməns*), un phénomène relevé dans notre *A grammatical sketch of the Spanish Arabic dialect bundle* (§ 2.9.2), où du fait que les mots berbères sont souvent, mais pas toujours, arabisés, en leur ôtant les préfixes de classe nominale masculine *a-* ou *i-*, vgr. *qillid*, *muzúra*, *mizwár*, *rašabbál*, *qurmús*, mais non celui du féminin *ta-*, vgr. *tamağra*, *tágra*, etc.

En somme, nous croyons que l'étude de ces traces laissées par le berbère dans les documents andalous s'avère assez utile, non seulement pour mieux connaître l'ancien berbère, mais aussi pour améliorer nos connaissances des dialectes arabes les plus anciens qui nous soient connus. Il faut, donc, continuer ces études mais, surtout, il faudrait à présent qu'elles soient réalisées par de véritables berbérissants, ayant des connaissances étendues sur l'arabe et le roman.

FREDERICO CORRIENTE

CHRONIQUE



Le Centre de recherche berbère de l'INALCO

« Jeune Équipe » n° 334

I. LE CENTRE DE RECHERCHE BERBÈRE DE L'INALCO SUR INTERNET

Le Centre de Recherche Berbère dispose désormais (depuis mai 1998), d'un site sur le serveur de l'INALCO : <http://www.inalco.fr>

Une fois connecté sur l'INALCO, choisir « Offre de formation », puis « Berbère » dans la liste des langues représentées à l'institut. On accède alors aux rubriques suivantes, accessibles à partir de la page d'accueil générale du CRB :

- La langue berbère : présentation sommaire et bibliographie de base.
- Le berbère à l'INALCO : historique des études berbères à l'INALCO
- L'enseignement (les études de berbère à l'INALCO) :
 - Les enseignants : notices individuelles
 - Les cours et les diplômes : présentation détaillée du cursus de berbère
 - Les bonnes adresses : sélection d'adresses de librairies et centres de documentation berbérissants à Paris
- La recherche (le Centre de Recherche Berbère : présentation générale) :
 - Les programmes de recherche
 - Les publications
 - Les thèses : liste des doctorats, masters et D.E.A. soutenus sous la direction de membres du CRB
- Relations internationales
- Colloques et réunions
- Documents en libre service : liste des articles et textes disponibles (actuellement 24, envoyés gracieusement par le CRB sur simple demande).
- Bibliographie berbère : présentation de la « base berbère » et des chroniques bibliographiques « langue et littérature berbères » publiées (accès et interrogations en ligne possibles).

II. INFORMATION – RENCONTRES

Atelier « Aménagement linguistique de la langue berbère » (circulaire n° 1 – mars 1998)

Dans la lignée des précédentes rencontres (Table ronde internationale « Phonologie et notation usuelle en berbère », avril 1993 ; « Problèmes en suspens de la notation usuelle du berbère », juin 1996), le Centre de Recherche Berbère de l'INALCO a organisé un atelier consacré à l'« Aménagement linguistique de la langue berbère », durant la semaine du 5 au 9 octobre 1998, à Paris. L'atelier, à vocation programmatique et de propositions, a abordé trois thèmes :

1) La notation usuelle : bilan et compléments aux propositions de juin 1996 (une journée). Il s'agira, à partir de l'expérimentation des propositions de 1996, d'aboutir à un document définitif de référence (Coordinateur : Kamal Naït-Zerrad).

2) La standardisation de la langue berbère : orientations générales et propositions (une journée). Une réflexion et une clarification préalables viseront à fixer le cadre général de toute action en aménage-

ment linguistique. Pour le CRB, le travail dans ce domaine ne peut se faire que dans le cadre d'« une standardisation convergente des dialectes berbères », c'est-à-dire à partir des différentes variétés régionales du berbère (cf. S. Chaker 1983 & 1989/90)¹.

3) La néologie : mise en place d'un réseau international de terminologie berbère « Ter mber » (deux ou trois journées). En s'inspirant des expériences de langues dont la situation est proche de celle du berbère (catalan et basque notamment), il s'agit de constituer un cadre permanent d'orientation, d'élaboration, d'évaluation et de diffusion de terminologies spécialisées (coordinateur : Ramdane Achab).

Compte rendu de la réunion « Berbère au Bac »

Tenue le samedi 4 juillet 1998, à 10 h à l'INALCO

Étaient présents :

– INALCO/CRB : S. Chaker, K. Naït-Zerrad

Associations :

- Abc-Amazigh : Ali Ouchtal
- Abc-Azar (Créteil) : Nora Cheddad
- Acb-Tiddukla (Paris) : Abdelmoumène Bouyahia
- Acb-Val d'Oise : Abdelmoumène Bouyahia
- Acbs (Ass. Cult. Berb. Stéphanoise) : Athman Sayad
- Afus (Essonne) : Karim Aoudia
- Ajbf (Paris) : Mustapha Saadi, Samia Aouad
- Amacahu (Les Ulis) : Karim Djermouli
- Amazigh (Ass. Cult.) (Nantes) Jedjiga Ouggad-Douillard, Ouahab Mekaouchi, Larbi Harfouche
- Amazigh Est-Paris/93 : Louisa Kati
- Awal (Lyon) : Malika Assam, Lahcène Messahli
- Awal (Ass. Cult. Berb.) (Guyancourt) : Mohammed Aggoun
- Azamazigh (Paris) : Karim Aguenau
- Facaf (Féd. Ass. Amaz. de France) : Abdelmoumène Bouyahia
- Mcb-France : Mohand Lounaci, Tassadit Baouz
- Omime (Paris) : Mehenna Mahfoufi
- Tafsut (Clermont-Ferrand) : Nadia Maouchi, Ghania Abdi, Mohamed Abdi, Nacer Benmansour
- Tamazgha (Paris) : Karim Timsiline, Tayeb Lakhdari, Mumuh Hadj-Saadi, Mabrouk Ferkal
- Tilelli (Ass. Cult. Berb.) : Mohamed Amalloul
- Tiwizi (CCB) (Paris) : Arezki Hamimi
- Ufb (Union des Femmes Berbère (Paris) : Ourida Manseri

Excusés :

- Adcb (Ass. pour le Développement de la Culture Berbère) (Bordeaux)
- Amazigh (Ass. Cult.) (Grenoble)
- Mistouta (Nanterre)
- Abcd (St. Aygulf)

Ordre du jour : la réunion, convoquée à l'initiative de S. Chaker, Professeur de berbère à l'INALCO, avait pour objet d'examiner les problèmes de l'épreuve facultative écrite de berbère au Baccalauréat.

1. « De la description à la planification linguistique... », Tafsut – Études et débats, 1, 1983 & Berbères aujourd'hui/Imazighen ass-a, 1989/1990, Paris, L'Harmattan/Alger, Bouchène, chap. 11 : « Le travail sur la langue ».

1. Aspects pédagogiques

Nature de l'épreuve, préparation à l'épreuve, élaboration et diffusion d'outils pédagogiques adaptés ; diffusion de l'information relative à l'épreuve auprès des lycéens et des établissements.

2. Aspects institutionnels

Démarches et actions à mettre en œuvre en direction des diverses autorités impliquées : rectorats, autorités locales, parlementaires, Education nationale, presse...

*
* *

À l'ouverture de la réunion sont distribuées trois documents émanant du CRB/INALCO :

- 1) Rapport sur la situation de la langue berbère en France (par. S. Chaker), 10 p.
- 2) Note d'information sur les épreuves de berbère au Bac, 4 p.
- 3) Les épreuves facultatives de berbère au baccalauréat, 28 p.

Dans un exposé préliminaire, S. Chaker fait une présentation historique, réglementaire, quantitative et pédagogique de la situation des épreuves de berbère au Bac ; présentation articulée autour des axes suivants :

a) Passage de l'épreuve à l'écrit depuis la session 1995. L'élaboration des sujets et la correction des copies sont assurées par l'INALCO dans le cadre d'une convention avec la Direction des Enseignements Scolaires du MEN.

Le passage à l'écrit a été justifié par le Ministère par plusieurs raisons :

- Difficultés pratiques d'organisation des anciennes épreuves orales pour des langues à gros effectifs comme le berbère (plus de 1 200 candidats lors de la dernière session orale de 1994) ;
- Souci d'équité puisque les épreuves orales ne pouvaient pas être organisées dans toutes les académies (elles n'étaient en fait assurées qu'à Paris et sur Aix-Marseille) ;
- Souci d'harmonisation des épreuves et de la notation, qui étaient extrêmement variables d'un examinateur à l'autre dans le cadre des épreuves orales.

Ce choix a eu pour implication principale la « normalisation » de l'épreuve, dont le format et la notation se rapprochent fortement de ceux des épreuves obligatoires de langue : texte (publié : littéraire, de presse) de 15 à 20 lignes, version de 8 à 10 lignes, questions de compréhension et d'expression écrites à partir de ce texte.

b) Population stabilisée autour de 1 300 candidats (fluctuations entre 1 500 et 1 200 sur 4 ans), répartie en 70 % pour le kabyle et 30 % pour le tachelhit. La grande majorité des copies proviennent des académies de Paris-Ile-de-France, Lyon, Lille et Aix-Marseille. Viennent ensuite Saint-Étienne et les académies de l'Est (Nancy-Metz, Strasbourg). Les autres académies représentées ne dépassent généralement pas la dizaine de copies.

c) Le problème pédagogique essentiel posé par cette épreuve est l'absence de préparation des élèves au sein des lycées. S'agissant d'un examen national, cette situation paraît d'autant plus anormale que la demande est importante et stabilisée.

Les nombreuses démarches effectuées à ce sujet par S. Chaker se sont heurtées jusqu'à présent à un blocage : au niveau central ; le MEN refuse d'envisager un enseignement à caractère officiel (M. Chaker donne à sujet lecture de passages d'un courrier du Conseiller du ministre de l'Éducation nationale chargé des langues vivantes). Mais il existe des possibilités au niveau local, soit sous la responsabilité des chefs d'établissements, soit sous celle des recteurs d'académies, qui disposent d'une réelle marge de liberté pour instaurer localement des enseignements facultatifs.

Après un débat général sur les différents aspects du dossier, les axes de travail suivants sont retenus par consensus :

1. Sur le plan des actions locales de pédagogie et d'information

Les associations pourront utilement et efficacement :

a) Contribuer à une meilleure information des élèves sur l'existence de l'épreuve et sa nature, notamment par la diffusion au niveau des lycées de la note d'information sur les épreuves de berbère au Bac ;

b) Contribuer à une meilleure information des chefs d'établissements, des enseignants et des conseillers d'orientation sur l'existence de l'épreuve et sa nature, notamment par la diffusion au niveau des lycées de la note d'information sur les épreuves de berbère au Bac ;

c) Contribuer à une meilleure préparation des candidats à l'épreuve en instaurant chaque fois que cela est possible des cours spécifiques en direction des élèves de terminale, au sein des associations.

2. Sur le plan des actions locales en direction des institutions

a) Les associations essayeront de convaincre les chefs d'établissements, notamment dans les régions à forte population berbérophones, de la nécessité d'ouvrir des enseignements facultatifs de berbère dans la perspective de la préparation de l'épreuve ;

b) Elles engageront des démarches (courrier, entrevues, pétitions locales) auprès des recteurs d'académie dans les régions à forte population berbérophone pour les convaincre de la nécessité d'ouvrir des enseignements facultatifs de berbère et de dégager les moyens nécessaires à leur mise en place ; les autorités et personnalités locales (maires de grandes villes, députés) seront également saisies de la question.

3. Sur le plan des actions pédagogiques globales

sont retenus les objectifs suivants :

a) Élaboration, à partir du document actuel (n° 3 : Les épreuves facultatives de berbère au Baccalauréat), d'un manuel de préparation aux épreuves, qui comportera à la fois une sélection de textes et les « Annales » des épreuves passées.

Les associations sont invitées à formuler pour la rentrée de septembre 1998 toutes leurs remarques et suggestions à partir du document existant.

b) Le CRB essaiera de répondre, chaque fois que possible, aux demandes d'encadrement et de formation formulées par les associations ; les étudiants avancés de l'INALCO (niveau maîtrise, D.E.A. et doctorat) seront systématiquement sollicités pour cela.

c) Le principe de stages de formation en direction de l'encadrement associatif, pendant les vacances scolaires, sera exploré dès la prochaine année universitaire. L'université d'été envisagée pour juillet 1999 par l'association de Saint-Étienne pourrait constituer le cadre d'une première expérience.

4. Sur le plan des actions institutionnelles globales

Une série d'actions concertées d'information et/ou de pression sera engagée à la rentrée (courrier, demande d'entrevue, pétition...) en direction :

- de la représentation parlementaire,
- des présidents de groupes parlementaires,
- du Ministère de l'Education nationale
- de la presse.

Dans les actions à venir en direction des pouvoirs publics, on mettra particulièrement en avant les arguments suivants :

– Les candidats à l'épreuve de berbère au Bac sont, très majoritairement (> 80 %), de nationalité française : il s'agit d'un besoin et d'une demande de citoyens français et non d'étrangers résidents. La

question doit donc être traitée comme un problème intérieur français et non dans le cadre de rapports ou considérations diplomatiques.

– La demande est déjà considérable et ne pourra que croître à l’avenir vu l’importance de la population berbérophone en France et son attachement à sa langue et à sa culture d’origine.

– La prise en considération de la langue berbère par l’Éducation nationale française est un puissant facteur de valorisation du patrimoine propre des élèves, donc d’intégration harmonieuse.

5. Sur le plan du suivi du dossier « Berbère au Bac »

Il est décidé, après discussion des diverses solutions envisageables :

a) de constituer un groupe de travail restreint, chargé du suivi du dossier ; il se réunira chaque fois que de besoin et prendra toutes les initiatives adéquates, dont il informera régulièrement toutes les associations. Ce Groupe de Travail « Berbère au Bac » est constitué, autour de M. Chaker, de :

K. Aguenau (Paris) M. Ferkal (Paris)

M. Assam (Lyon) J. Ouggad-Douillard (Nantes)

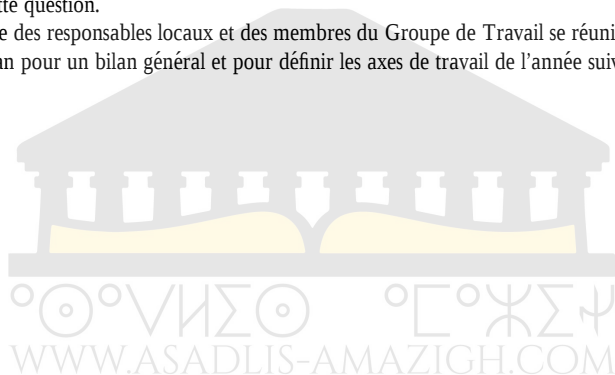
A. Bouyahia (Paris) M. Saadi (Paris)

N. Cheddad (Créteil) A. Sidous (Saint-Étienne)

b) Chaque association désignera en son sein un responsable « Berbère au Bac » qui sera le correspondant permanent du Groupe de Travail et se chargera de coordonner localement les actions relatives à cette question.

L’ensemble des responsables locaux et des membres du Groupe de Travail se réuniront au moins une fois par an pour un bilan général et pour définir les axes de travail de l’année suivante.

S. CHAKER



Recherches sur l'Aurès, bibliographie ordonnée

par Nordine Boulhaïs¹

L'Aurès, massif montagneux du Nord-Est de l'Algérie peuplé de chaouïa (ou chaouis), présente un intérêt certain pour qui veut étudier les Berbères. En effet, malgré l'isolement (mythe ?²) de la région et son histoire longtemps mis en avant, beaucoup a été écrit – et il s'écrit encore – sur l'Aurès (ou les Aurès).

Dans le cadre de nos recherches doctorales³, nous avons été amenés à prendre connaissance du maximum d'éléments bibliographiques concernant la région d'origine de la communauté que nous étudions dans notre thèse et qui est par ailleurs la nôtre. D'autre part, nous constituons depuis près de trois ans un fond de documentation personnel rassemblant le maximum d'études réalisées sur l'Aurès, dans un but de conservation. Certes nous n'avons pas pu tout consulter et les éléments qui nous échappent encore à ce jour nous choisisons de les citer, précédés d'un astérisque (*). Nous aurons un but de synthèse bien que ce travail a pour objectif un large public : Chaouis ou plus largement Berbères ou Algériens ; personnes ayant connu l'Aurès colonial (militaires, « Pieds-Noirs », administration coloniale, voyageurs) ; et surtout, plus simplement étudiants, chercheurs et enseignants.

Nous sommes partis notamment de la bibliographie établie par Fanny Colonna⁴ en 1985. Nous avons ensuite ajouté ce qui est, à notre connaissance, paru entre temps (depuis 13 ans quand même) ou ce qu'elle n'a pas jugé utile de retenir dans son choix. Nous avons également trouvé quelques éléments dans la bibliographie, plus généralement consacrée aux Berbères mais du point de vue linguistique seulement, de Salem Chaker⁵ qui nous a d'ailleurs inspiré pour l'idée de ce travail. De même citons la toute récente bibliographie de Lamara Bougchiche⁶ qui nous a aussi servi. Nous avons aussi repris beaucoup de références dans la bibliographie la plus récente sur l'Aurès, celle de l'article « Aurès » de l'Encyclopédie berbère (citée ci-après). De même, les bibliographies de chaque référence que nous avons eu à disposition, pourvu qu'elle en soit dotée, ont été utilisées. Nous remercions notre cousin M. Salah Boulahis qui nous a apporté certain documents. Nous avons enfin eu recours à des logiciels comme « Francis » ou « Docthèse ».

Nous avons largement bénéficié du service de prêt inter-universitaire de Lille III (même si certaines bibliothèques refusent le prêt de leurs ouvrages ou, comme la Bibliothèque nationale, font des photocopies à des tarifs « dissuasifs »). Nous signalons également que certaines thèses citées sont disponibles sous forme de microfiches à l'Atelier national de Reproduction des Thèses (A.N.R.T.), rue Angellier à Lille. Nous regrettons d'autre part que la situation en Algérie ne nous autorise pas un voyage qui aurait donné une autre dimension à ce travail, par exemple en nous permettant de consulter la bibliographie de Belkacem Boughida⁷. Les voyages que nous avons fait dans l'Aurès en 1991 et 1992 n'avaient pas été faits dans cette optique à l'époque.

De nombreux ouvrages généraux évoquent de façon partielle l'Aurès, nous choisisons délibérément de ne citer que les références centrées sur cette région, sauf quelques exceptions dont nous connaissons précisément le contenu, ceci afin d'éviter une bibliographie bien trop longue.

Nous avons beaucoup réfléchi et hésité sur la manière de présenter cette bibliographie qui

1. Étudiant en doctorat d'Histoire à l'Université Charles-de-Gaulle de Lille III.

2. Voir Jean Morizot, L'Aurès ou le Mythe de la Montagne rebelle, cité plus loin.

3. Voir notre thèse dont la référence est ici citée dans cette bibliographie.

4. Aurès/Algérie 1935/1936, cité dans cette bibliographie, pp. 209-214.

5. Une décennie d'Études berbères (1980-1990). Bibliographie critique, Bouchène, Alger.

6. Lamara Bougchiche, Langues et Littératures berbères des origines à nos jours, Bibliographie internationale, Ibis Presse, 1997.

7. Belkacem, Karim Boughida, Bibliographie sur l'Aurès de 1830 à 1880, voir § 4.3.

comprend des références de toute nature : archives, ouvrages (biographies, militaires, romans...), articles, « littérature grise » (mémoires, thèses), articles d'encyclopédies, conférences, films, enregistrements et même expositions. Certaines références sont en langue étrangère, ce qui a été (en latin, allemand) ou n'a pas été (en anglais, italien, chaoui) un problème pour nous. Nous avons finalement opté pour une présentation thématique articulée autour des principales disciplines concernées (géographie, géologie, sciences naturelles, anthropologie ; histoire de toutes les époques – nous avons une formation d'historien ; linguistique et littérature, sociologie, ethnographie et ethnologie, religion...). Nous tiendrons cependant compte d'un ordre chronologique de parution des références en mettant l'accent sur une certaine logique à laquelle nous espérons nous tenir. Notre plan tentera donc de mélanger thèmes et nature des éléments bibliographiques mais nous sommes bien conscient des limites de cette organisation même si elle nous semble la plus pertinente et moins fade qu'un simple alignement par ordre alphabétique.

Les éléments bibliographiques de référence et les articulations de notre travail seront soulignés en caractère gras. Parfois, nous signalons les titres en abrégé car c'est sous cette forme que nous les avons trouvés.

Il est possible de commencer par des étude générale, au sens pluridisciplinaire, de la région. Il en existe de différentes natures et d'intérêt divers.

La première qu'il faut consulter car de loin la plus concise et récente est :

– l'article « Aurès » de l'Encyclopédie berbère, Édisud, Aix-en-Provence qui termine le n° VII, 1989 (pp. 1066-1095) et débute le n° VIII, 1990 (pp. 1097-1169). Plusieurs spécialistes ont contribué à cet écrit et nous les citerons au fur et à mesure de nos diverses rubriques.

Le même type d'article général dans une autre encyclopédie :

– l'article « Awrâs » par G. Yver dans le tome I de l'Encyclopédie de l'Islam. Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des Peuples musulmans, Paris.

Il y a deux éditions de cet ouvrage. Dans la plus ancienne (1913), il s'agit des pages 528 à 532. Dans la nouvelle édition (1975), voir les pages 793 et 794.

Plus consistantes sont les monographies. Certaines anciennes, d'autres plus récentes :

– Raoul De Lartigue, Monographie de l'Aurès, Constantine, Marlé-Andrino, 1904, 491 p., ill. Études géographique, historique et ethnographique de la région.

– *G. Rozet, Monographie de la Wilaya, Batna, imprimerie des arts graphiques A. Guerfi, 1971.

– *Joseph Roland, Étude sur la Commune mixte de l'Aurès, Batna, A. Beun, 1894, 57 p., carte.

Des articles plus ou moins généraux et récents également :

– C. Latruffe, « Les monts Aourès, notice historique et géographique » dans le Bulletin de la Société de géographie de Paris, t. XX, 1880, pp. 577-585.

L'étude du Dr Clastrier (voir § 3.2.), malgré son titre, est aussi en grande partie une étude géographique (physique et humaine), historique et ethnographique du massif, de même que :

– E. Fallot, « Étude sur les monts Aurès » dans le Bulletin de la Société de Géographie de Marseille, t. X, 1886.

Ou le mémoire au C.H.E.A.M. du :

– *Capitaine Henri Achard, L'Aurès et le Pays chaouïa, n° 3295.

Concis et néanmoins complets, éléments intéressants que sont ces archives militaires (Service historique de l'Armée de Terre à Vincennes) faisant suite à deux époques-clés de l'histoire de l'Aurès, la conquête et le début de la guerre d'indépendance :

– Capitaine Fornier, Notice sur l'Aurès, 8 janvier 1845, 17 p., archive 1H229. Fait avant la conquête du massif et à partir des archives turques de Constantine probablement.

– Note sur l'Aurès du Service des liaisons nord-africaines, 1^{er} décembre 1954, 17 p. Cette archive évoque la géographie, la population, l'économie, la politique du massif. Deux cartes (géographie + tribus), deux tableaux (tribus), archive 2102/2.

Une des façons les plus agréables d'aborder l'Aurès dans toutes les disciplines – ou presque – est le récent et très instructif numéro de l'émission TV Montagne (France 3) :

– « Avoir 2 000 ans dans les Aurès » de Djamila Sahraoui, 1993.

I. MILIEU ET POPULATION AURASIENS, BIBLIOGRAPHIE GÉOGRAPHIQUE

Le point de départ de toute étude géographique est la carte, celle de l'I.G.N (Saint-Mandé) la plus ancienne :

– « Aurès, Batna », 1/200 000, feuille n° 38, service géographique de l'armée, révisé en 1932, copie monochrome.

Anciennes études

Deux articles des Annales de géographie constituent des études locales vieilles :

– Maurice Besnier, « Notes sur l'Aurès : la plaine d'Arris » dans le t. VIII, 1899, pp. 366-369, photos.

– Henri Busson, « Les vallées de l'Aurès » dans le t. IX, 1900, pp. 43-55 avec planches et carte. Moins ancien :

– A.-E. Mitard, « Aperçus sur les grands traits géographiques de l'Aurès » dans la Revue de Géographie alpine, vol. 29, 1941, pp. 537-578, photos, cartes. Fait l'étude des limites, divisions régionales, voies de communication.

De très nombreux voyageurs ont parcouru le massif à l'époque coloniale (surtout au XIX^e siècle) et ont laissé des récits intéressants. De même, les différentes personnes y ayant séjourné pour diverses raisons faisaient aussi des descriptions. Du plus ancien au plus récent, d'abord ceux qui évoque l'Aurès précisément :

– *Achille Cibot, Souvenirs du Sahara. Excursion dans les Monts Aurès, Alger, Galmiche, 1870, 13 p., planches.

– *Dr Dorothée Chellier, Voyage dans l'Aurès, Notes d'un Médecin envoyé en mission chez les femmes arabes, Tizi-Ouzou, J. Chellier, 1895, 38 p.

– Th. Salomé, « Une ascension dans l'Ahmar-Khaddou » dans l'Annuaire du Club alpin, 1896, pp. 577-585.

– *G. Moraël, « Une excursion dans l'Aurès » dans le Bulletin de la Société de Géographie de Dunkerque, 1900.

– Georges Pillion, « Dans l'Aurès » dans la Revue du Touring-Club de France, XXXIV, janv-mars 1924, pp. 9-11 & 107-112. Photos, cartes.

– S. Frémont, L'Afrique inconnu : l'Aurès, Paris, à compte d'auteur, 1928, 63 p., illustrations (dessins) de l'auteur.

– *Léon Souguenet, Julia Dona. Missions dans l'Aurès (1915-1916), Bruxelles, La renaissance du livre, 1928.

– Odette Keun, L'Aurès inconnu, Soleil, Pierres et Guelâas, Paris, Société française d'éditions littéraires et techniques, 1934, 219 p.

De la même :

– *Les Oasis dans la Montagne, Paris, Calmann-Lévy, 1919.

– Cl. -M. Robert, Le Long des Oueds de l'Aurès, Alger, Bacconier, 1938, photographies, dessins, carte (itinéraire touristique).

– Georges Rozet, L'Aurès, Escalier du Désert, Alger, Bacconier, 1938, 158 p., illustrations.

Du même :

– *Les Kabyles. L'Aurès, Alger, publications du centenaire de l'Algérie, 1929.

Les descriptions locales

A. Papin :

– *La Guelâa de Kebaïch et l'Oasis de Mechounech, Paris, Joseph André, 1894.

– *Description de Menâa et d'un Groupe de Danseuses des Oulad Abdi (Aurès occidental) accompagnée de Notes historiques et archéologiques, Paris, J. André, 1895, 16 p.

– *J. Hurabielle, Au Pays du Bleu, Biskra et les Oasis environnantes, Paris, 1899.

Un artiste :

– B. Sarraillon, Rouff dans l'abîme de l'Aurès, Alger, La Typo-Litho, 1957. Cinquante croquis.

Des travaux incluent, au contraire, l'Aurès dans des descriptions plus étendues

– *C. Carteron, Voyage en Algérie, Paris, Hetzel, 1866, pp. 295-322.

– *Colonel Vincent Noellat, L'Algérie en 1882, Paris, L. Baudouin, 1882.

– *L. Piesse, Itinéraire de l'Algérie, de la Tunisie et de Tanger, Paris, Hachette (« guides Joanne »), 1885 (1916).

– Ernest Fallot, Au-delà de la Méditerranée Kabylie, Aurès, Kroumirie, Plon, Paris, dessins.

– De L'Harpe, « Dans le Sud algérien. À travers les montagnes de l'Aurès et dans les Oasis du Souf » dans Le Tour du Monde, Journal des Voyages et des Voyageurs, nouvelle série, 1901, pp. 133-156, Paris, Hachette & Cie, dessins.

– *A. Dupony, « Une Algérie peu visitée : l'Aurès et le Zab-Chergui » dans la Revue universelle, t. 1, 1922.

En langue étrangère :

– *Léopold Buvry, « Mittheilungen aus Algerien. Der süddische Höhenzug. Der Djebel Aurès » dans Zeitschrift für Erdkunde, Berlin, 1857, 1858, 1860. La traduction a paru sous le titre « Exploration scientifique du Djebel Aurès » dans la Revue de l'Algérie, de l'Orient et des Colonies, VII, 1858, pp. 47-56 & 166-182.

– *J.-C. Dean, A Visit to the Aures Mountains in July dans Land and Water, 7th august, 1875.

– *R.-L. Playfair, « Narrative of a Consular Tour in the Aures Mountains undertaken in April and May » dans Consular commercial Reports, part 2, 1875.

Du même :

– *Travels in the Footsteps of Bruce in Algeria and Tunis, London, 1877, pp. 61-97.

– *D. Randall Mc Iver, A. Wilkin, Libyan Notes, London, Macmillan, 1901.

– Capt. M. W. Hilton – Simpson, Among the Hill-Folk of Algeria. Journeys among the Shawia of the Aures Mountains, illustrations, carte, London, T. Fischer Unwin, 1921.

La géographie de l'Aurès

Le travail de référence en géologie est une thèse même si elle est relativement ancienne :

– Robert Laffitte, Étude géologique de l'Aurès, faculté des sciences de l'université de Paris, Alger, 1939.

Le même auteur a écrit un article :

– *« Structure et relief de l'Aurès (Algérie) » dans le Bull. Ass. Géogr. fr., n° 119, 1939, pp. 34-40.

D'autres thèses, la plupart réalisées par des Algériens, associent l'Aurès à des régions voisines :

– *Djafar Mohammed Aissaoui, Les Séries carbonatées du Jurassique supérieur des Aurès-Hodna (Algérie) : Sédimentologie et Diagenèse syn-sédimentaire, 1979, Paris VI, doctorat de 3^e cycle en sciences.

– *Rachid Ait Ouali, Étude des Stades diagénétiques des séries carbonatées du Jurassique terminal des monts des Aurès et des Ouled Nail (Algérie), 1982, Pau, doctorat de 3^e cycle en sciences.

– *Dominique Bureau, Approche sédimentaire de la Dynamique structurale : Évolution mésozoïque et Devenir tertiaire de la Partie septentrionale du Fossé présaharien (Sud-Ouest Constantinois et Aurès, Algérie), doctorat d'État en Sciences, dirigé par Xavier Le Pichon, Paris VI, 1986.

– *Hacène Ghanoriche, Modalités de la Superposition de Structures de Plissement – Chevauchement d'Âge alpin dans les Aurès, thèse de doctorat nouveau en Sciences dirigée par Jean Anorieux, Paris XI, 1991, bibl.

– *Abdelkrim Mihoubi, Les Séries carbonatées du Cenomanien et du Turonien dans l'extrême Nord-Est du Sahara septentrional algérien et sa Bordure Nord-Ouest (Aurès). Données de Subsurfaces et Affleurements. Stratigraphie, Sédimentation et Diagenèse précoce, thèse de doctorat en Sciences dirigée par S. Elmi, Lyon I, 1994.

– *J. Benkhellil & J.-S. Magagnosc, Étude géologique de la Région de Menâa dans les Aurès (Algérie), D.E.A., stage princ., Lab. géol. struct., Université de Nice, 1973, 18 p., 16 fig., 1 carte.

– *Mustapha Bensalah, L'Éocène continental d'Algérie : l'Importance de la tectogenèse dans la mise en place des sédiments et des processus d'épigenèse dans leur transformation, thèse, 1989.

Des études plus courtes, plus ou moins anciennes :

– E. Ficheur, « Les plissements de l'Aurès et les formations oligocènes dans le Sud de Constantine » dans Comptes Rendus de l'Académie des Sciences, CXXVI, 1898, pp. 1826-1828.

– *M. Dalloni, « Rapport géologique sur l'hydrologie de la région de Tamagra (commune mixte de Khenchela) » dans Serv. Carte géol. Algérie, 1925, 2^e fasc, pp. 150-153.

– Jacqueline Beaujeu-Garnier, « Sur la présence de formations de type dit "péglaciaires" en Algérie orientale » dans les Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Paris, t. 240, 1955, pp. 1246-1248.

– *A. Cornet, N. Gousskov & C. Pinard, « Sur la fosse sud-aurasienne (Algérie) » dans le CR Somm. Soc. Géol. Fr., 1959, 7^e série, t. 1, pp. 83-84.

– *D. Bureau, « Conditions de sédimentation du Valanginien inférieur au Nord de l'Aurès » dans le Bull. Soc. Hist. nat. Afrique du Nord, Alger, t. 64, 1973, fasc 3 & 4, pp. 151-158.

Du même :

– *« Rôle du rhexmatisme dans l'interprétation des éléments paléogéographiques du Nord de l'Aurès (Algérie) » dans les Ann. scient. Univ. Besançon, géologie, 3^e série, fasc. 22, 1974, pp. 101-121.

En géomorphologie, le spécialiste de l'Aurès est Jean-Louis Ballais

– Sa thèse, disponible à l'A.N.R.T (10 microfiches dont 2 de planches), s'intitule Recherches géomorphologiques dans les Aurès (Algérie), doctorat d'État, Paris I, 1981, 556 p. Il en a donné un compte-rendu dans :

– *Intergéo Bulletin. Bulletin trimestriel des Instituts et Centres de Recherches géographiques, Paris, 1982, vol. 16, n° 68, pp. 5-9.

– Il a donc tout logiquement été convié à prendre part à l'article « Aurès » de l'Encyclopédie berbère (une région géomorphologique ; les géosystèmes). Pp. 1066-1095. Cette contribution a fait suite à de nombreux articles :

– *« Étude comparative des glacis des piémonts Nord et Sud des Aurès » dans les Coll. géom. Glacis, Tours, 1975, imp. univ., pp. 11-16.

– *« Morphogenèse holocène dans la région de Chéria (Nementchas-Algérie) » dans les Actes Symp. Versants en Pays médit., Aix-en-Provence, 1976, CEGERM, vol. V, pp. 127-130, 1 fig., 2 tabl., disc.

– *avec T. Vogt, « Crouûtes calcaires du piémont Nord des Aurès (Algérie) » dans les Rech. géogr. à Strasbourg, 1980.

– *« Les grandes phases de modification de l'environnement dans les Aurès (Algérie) au cours de la période historique » dans Bulletin de l'Association de Géographes français, Paris, 1984, vol. 61, n° 499, pp. 73-76, fig., rés., bibl.

– *« Les rapports entre les terrasses et l'évolution des versants dans les Aurès (Algérie) » dans le Bulletin de l'Association française pour l'Étude du Quaternaire, Paris, colloque AFEQ (1983), 1984, vol. 21, n° 1-2-3, spéc., pp. 170-172, 2 fig., rés., bibl.

– *« Modifications de l'environnement dans les Aurès (Algérie) au cours de l'holocène » dans les Cahiers ligures de Préhistoire et d'Archéologie ; Modifications de l'Environnement à la Fin du Pléistocène et pendant l'Holocène dans le Bassin méditerranéen occidental, 1985, 1987, n° 2, pp. 125-139, fig., tabl., bibl. Actes du colloque, Toulouse.

– *avec M.-K. Méharzi, « Le rôle de l'orographie dans la répartition spatiale des précipitations dans le massif de l'Aurès » dans Méditerranée ; Géographie physique de l'Algérie orientale, 1994, n° 3-4, pp. 73-78, 8 fig., 2 tabl., bibl.

– *« Zonation et aridification au quaternaire moyen dans l'Atlas saharien algérien oriental » dans Physio-Géo Paris ; Héritages géomorphologiques et paléoenvironnements du Quaternaire moyen méditerranéen, 1985, n° 14-15, pp. 125-130, cartes, rés., bibl.

– *J. Cabot, « Recherches morphologiques sur le piémont méridional de l'Aurès » dans la Revue de Géomorphologie dynamique, XX^e année, n° 3, 1971, pp. 129-140.

– Marc Côte, « Géomorphologie et évolution historique sur quelques piémonts de l'Est algérien »

dans Études méditerranéennes ; Géomorphologie et Dynamique des Bassins-Versants élémentaires en Régions méditerranéennes, 1988, n° 12, pp. 221-227, cartes. Table ronde de Poitiers.

– *Pierre Merlin, « Résultat d'une analyse morphométrique de quelques massifs montagneux nord-africains : Grande Kabylie et Djurdjura, Aurès, Plateau central marocain » dans Bulletin de l'Association des Ingénieurs géographes, n° 23, juillet 1962, pp. 134-137, multigraphie, tableaux, Paris, 1962.

La flore et la faune aurasienne ont fait l'objet d'études.

– *Ernest Saint-Charles Cosson, Rapport sur un Voyage botanique en Algérie, de Philippeville à Biskra et dans les Monts Aurès, V. Masson, Paris, 1856, 159 p., carte ; extrait des Annales des Sciences naturelles, 4^e série, t. IV.

– *L. Faurel & R. Laffitte, « Facteurs de répartition des cédraies dans les massifs de l'Aurès et du Bellezma » dans le Bulletin de la Société d'Histoire naturelle d'Afrique du Nord, t. 40, n° 5-6, 1949, Alger, pp. 178-186.

Deux thèses avec un cadre géographique élargi :

– *Khelifa Abdessemed, Le Cèdre de l'Atlas (*Cedrus atlantica manetti*.) dans les Massifs de l'Aurès et du Bellezma : Étude phytosociologique, Problèmes de Conservation et d'Aménagement, thèse, sciences biologiques fondamentales et appliquées, 1981, Aix-Marseille III.

– *Wissam Safar, Contribution à l'Étude dendro-écologique du Pin d'Alep (*Pinus halepensis* mill.) dans une Région semi-aride d'Algérie : l'Atlas saharien (Ouled Nail, Aurès, Hodna), thèse de doctorat en sciences biologiques fondamentales et appliquées, dirigé par L. Tessier, Aix-Marseille III, 1994.

Sur la faune au siècle dernier :

– *A.E. Pease, « On the antelopes of the Aures and eastern algerian Sahara » dans Proc. Zool. Soc., part. IV, London, 1896, pp. 809-814.

L'Aurès récent : géographie et économie

Un manuel scolaire algérien pour une présentation :

– *Institut pédagogique national, Manuel de Géographie de 6^e année secondaire, L'Algérie, Alger, 1969.

Des guides touristiques et brochures officielles relatives à l'aménagement du territoire font une mise au point respectivement locale et des projets en ce qui concerne l'économie de la région aux différentes époques.

– *« Le Tourisme dans les Aurès », 1912,

– *« Itinéraires en Algérie. L'Aurès », 1925,

suppléments au Bulletin de l'Office du Gouvernement général de l'Algérie.

– Philippe Thiriez & Chérif Merzouki, En flânant dans les Aurès, éditions Numidia, Aïn-M'Lila (Algérie), 1986, 118 p., ill.

– Les Aurès d'Hier à Demain est une brochure éditée par le ministère de l'Information algérien (direction de la documentation et des publications), collection « Visages de l'Algérie », 1968, 118 p., ill.

Deux études réalisées pour l'État :

– *AARDES (Association algérienne pour la recherche démographique, économique et sociale) et CASHA (Centre africain des sciences humaines appliquées), Étude générale du Département de l'Aurès, Alger, AARDES, 1966, 7 volumes.

– *Bureau national d'études économiques et techniques (ECOTEC), Étude pour le Développement régional de la Wilaya de l'Aurès, Alger, ECOTEC, 1970, 17 volumes, cartes.

La contribution de :

– Jean-Louis Ballais à l'article « Aurès » (les flux : de l'autarcie à l'intégration) de l'Encyclopédie berbère, pp. 1081-1095.

Les références concernant l'agriculture seront énoncées ultérieurement étant donné que nous envisageons, même si nous savons cette distinction discutable, plus celle-ci comme un aspect de la vie quotidienne de par sa traditionnalité qu'en tant que secteur économique, ce choix est favorisé par la nature des travaux à citer. Cependant quelques travaux sur l'agriculture ; en particulier la planification :

– Roland Miette, Application d'un Programme de Travaux et de Mise en Valeur dans le Cadre du Plan quinquennal pour le Département de l'Aurès, rapport remis au général de division de Crève-Cœur le 13 mars 1959, 33 p. Bibliothèque du Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes, côte 3052.

– Roland Miette, Rapport complémentaire sur le Plan d'Équipement quinquennal de l'Agriculture du Département de l'Aurès, rapport remis au général de division de Crève-Cœur le 13 mars 1959, 49 p.

Relativement à l'économie, certains travaux incluent l'Aurès dans un ensemble régional plus vaste :

– Colette Berthier, Activité, Chômage et Emigration dans l'Est algérien (Essai de Régionalisation à partir d'un Traitement graphique de l'Information – Recensement de 1966, thèse pour le doctorat de 3^e cycle en géographie, Université de Strasbourg, 1974.

– R. Descloîtres, H. Comet, Commune et Société rurale en Algérie. Administration et Participation au Développement en Algérie, Aix-en-Provence, CASHA, 1968, multigraphie, 87 p., cartes.

D'autres prennent l'Aurès pour illustration de leurs recherches en économie comme Ch. Anderson :

– *Le Contexte socio-économique de l'Aménagement forestier et pastoral, rapport final d'une mission FAO, Constantine, 1973.

– « Entre économie de marché et économie planifiée : l'exemple d'une économie paysanne des Aurès », vol. 1, pp. 398-404 des Actes du XXIV^e Congrès international de Sociologie (Alger, 25-30 mars 1974), Alger, office des publications universitaires, 1976.

Cependant, deux travaux ont pour objet l'Aurès :

– *A. Metboul, Diagnostic de l'état actuel des Forces productives dans l'Agriculture de la Wilaya de l'Aurès : Essai d'Analyse pour le Secteur privé, diplôme d'études supérieures de sciences économiques, Université d'Alger, 1972.

– Abdelaziz Louamri, Aménagements hydrauliques et Irrigation. L'Aurès et ses Bordures face au Développement (Algérie), doctorat de 3^e cycle en géographie, dirigé par René Frecaut, Nancy II, 1984.

Une série d'articles allemands dans Die Erde :

– *D. Müller-Mahn, « Bauern, Förster, Planer : Unterschiedliche Problemsicht und die Planung von Entwicklungsprojekten im Aurès – Gebirge/Ost – Algerien », 1992, vol. 123, n° 4, pp. 297-308, tabl., cartes, bibl. Évoque le conflit entre les éleveurs et le service des forêts.

Le même auteur présente un projet agro-sylvo-pastoral planifié depuis 1985 :

– *« Ländliche Regionalentwicklung. Ein Projektbeispiel in Algerien », 1993, vol. 45, n° 5, pp. 301-307, fig., photo, bibl.

Sur un projet germano-algérien qui a pour but de montrer les applications de la télédétection dans les domaines de la végétation et de l'utilisation du sol :

– M. Nüsser, « Vegetation und Landnutzung im östlichen Aurès (Algerien). Untersuchungen in einem nordafrikanischen Gebirgsraum mit Methoden regionaler Fernerkundung », 1994, vol. 125, n° 1, pp. 57-74, fig., tabl., phot., bibl.

– M. Bartels & P. Ergenzinger, « Fernerkundung und ländliche Regionalplanung : Ressourcen im Ost-Aures in Algerien », 1988, vol. 119, n° 4, pp. 283-294, fig., tabl., carte (Inventaire du potentiel du bassin de Bouhmama grâce au Thematic-Mapper à partir des photos du Landsat V.)

Si l'on veut des études à une échelle « intra-régionale », sur telle ou telle partie, ville du massif ou en périphérie de celui-ci, il existe les articles de l'Encyclopédie berbère :

– l'article « Arris » par Jean & Pierre Morizot, vol. 6, 1989, pp. 912-916 ;

– celui « Batna » par Marc Côte, vol. 9, 1991, pp. 1389-1394 ;

– celui « Biskra » par Marc Côte également, vol. 10, 1991, pp. 1517-1522.

En ce qui concerne la ville de Batna, une thèse récente :

– Louiza Haddad épouse Aouachria, Le Rôle de Batna dans sa Wilaya, doctorat de 3^e cycle, Aix 2, 1988. Disponible à l'A.N.R.T (1 microfiche).

Autres travaux universitaires sur un village et une ville aurasiens :

– Alexandra Sainsaulieu, L'Évolution des Activités et de l'Habitat à Menâa (Aurès), Maîtrise de géographie, dirigée par M. de Planhol, Paris IV.

– *W. Lidi Selimanowski, Étude socio-économique d'une petite Ville de l'Est algérien : Khenchela, maîtrise de géographie, Paris, 1974.

Dans un travail d'anthropologie que nous évoquerons plus tard, deux chercheurs (Marie-Claude Chamla & Françoise Demoulin) font un préalable géographique à une étude sur Bouzina :

– « Données démographiques sur une commune rurale de l'Aurès (Bouzina, Algérie) » dans L'anthropologie, t. 79, n° 2, pp. 285-298, Paris, 1975.

– *« Étude historique et socio-démographique de Bouzina, commune berbère de l'Aurès, Algérie » dans L'Anthropologie, 1981/1982, n° 2, pp. 269-298 & n° 3, pp. 471-508.

– article « Aurès » (conditions de vie et démographie d'une population chaouïa) de l'Encyclopédie berbère, vol. VIII, 1990, pp. 1152-1154.

– *« Condition de vie et structure démographique d'une population berbère rurale de l'Aurès (Algérie) » dans Travaux du Laboratoire d'Anthropologie, de Préhistoire et d'Ethnologie de la Méditerranée occidentale, Aix-en-Provence, 1983, n° 12, 22 p., 6 tabl., 4 fig., bibl.

ou Population, Paris, 1983, vol. 38, n° 4-5, pp. 849-865, 5 tabl., bibl.

Autres études localisées :

– *ANAT, Plan d'Aménagement de la Wilaya de Biskra, rapport final, Alger, 1988, 347 p.

Des études localisées et spécialisée :

– *M. Duquesnoy, « Barrage de Foug el Gherza » dans Terres et Eaux, n° 7, Alger, 1949, 40 p.

– *N. Gousskov, « Le barrage de Foug el-Gherza », XIX^e Cong. géol. intern., Alger, 1952, t. 1, L, 13 p.

– *P. Rognon, « La basse vallée de l'oued Abdi » dans les Travaux de l'Institut de Recherche sahariennes, Alger, vol. 11, 1^{er} sem. 1954, pp. 79-94.

– Anonyme, « Vallée de l'oued el-Abiod » dans le Dictionnaire illustré des Merveilles naturelles du Monde, collectif, sélection du Reader's Digest, Paris, pp. 25-26, photographie, 1977.

Pour la périphérie du massif, il faut se reporter à diverses études.

– J. Blayac, « Le pays des Nemenchas à l'Est des monts Aurès (Algérie) » dans les Annales de Géographie, t. VIII, 1899, n° 38, Paris, pp. 141-159.

Sur ce massif voisin de l'Aurès, les deux mémoires au C.H.E.A.M. de Paul Nadler :

– *Histoire et Géographie des Nemenchas, mai 1962, 53 p., photos, cartes. Côte 3586.

– *Les Nemenchas – Géographie physique, économique et humaine – Perspectives d'Avenir, 1959, photos, cartes. Côte 3098.

– *Y. Bellion, Étude géologique et hydrogéologique de la Terminaison occidentale des Monts du Bellezma (Algérie), thèse de 3^e cycle, Paris VI, 221 p.

– *Y. Bellion, J.S. Magagnosc, J. Nicod (dir.), « Les travertins du Kef Sefiane, extrémité occidentale des monts de Batna-Bellezma (confins Hodna-Aurès ; Algérie du Nord). Position et signification dans le contexte morphogénétique régional » dans Phénomènes karstiques III, Paris, CNRS, mémoires et documents de géographie, 1982, pp. 181-202, fig., carte, coupes, rés., bibl.

– Marc Côte, article « Bellezma » dans Encyclopédie berbère, vol. IX, 1991, pp. 1415-1417.

Quelques travaux universitaires englobent l'Aurès ou partie :

– *M. J. Benoit, B. Lambert, J.M. Letulle & A. Rabec, La plaine de Mérouana et son encadrement montagneux (Algérie), maîtrise de géographie, Caen, 249 p.

– Marc Côte, *Mutations rurales dans les hautes Plaines de l'Est algérien*, thèse lettres, Nice, 1977, 189 p.

– *Abdesselam Berkane, *Développement rural des Plaines du Nord de Batna*, 3^e cycle, 1982, Montpellier.

G. Abdelwahab Lekhal, Essai méthodologique de définition des petites villes algériennes : Exemple des petites villes de l'Est, thèse, Strasbourg, 1982.

Les hommes de l'Aurès : études anthropologiques

Les études sur les Chaouïa en anthropologie ont commencé dans la foulée des études sur les races et leurs origines du dernier tiers du XIX^e siècle.

– M. Guyon, « Sur la race blanche des Aurès » dans les Comptes rendus de l'Académie des Sciences, 1845, pp. 1388-1389.

– Papillault, « Sur les populations de l'Aurès. Notes rédigées d'après les observations de D. Chellier » dans le Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris, série 4, t. VII, 1897, tableaux.

– P. Barret, « Contribution à l'étude anthropologique des Berbères, les Chaouiâs de l'Aurès » dans L'Anthropologie, vol. 48, 1938, pp. 213-215.

Mais les études en anthropologie sur les Chaouiâs sont principalement, pour ne pas dire exclusivement, le fait de deux chercheurs : François Demoulin et Marie-Claude Chamla. Un ouvrage rassemble leurs études :

– Croissance des Algériens de l'Enfance à l'Âge adulte : Région de l'Aurès, Paris, Éditions du CNRS, 1976, 176 p., tableaux, graphiques.

Mais, elles ont réalisé des articles dans L'Anthropologie sur l'étude qu'elles ont menée dans le village de Bouzina :

– « Réflectance de la peau, pigmentation des cheveux et des yeux des Chaouiâs de Bouzina (Aurès, Algérie) », 1978, n° 1, pp. 61-94.

– « Données biométriques en rapport avec l'état nutritionnel d'une population adulte rurale d'Afrique du Nord (Algérie, Aurès) », vol. 82, n° 2, 1978, pp. 247-282, tableaux et graphiques.

– « Les dermatoglyphes digito-palmaires des Chaouiâs de Bouzina (Aurès, Algérie). Analyse intrapopulationnelle », vol. 83, n° 4, 1979, pp. 626-664, tableaux et graphiques.

D'autres articles complètent :

– *« Croissance et conditions de vie dans la région de l'Aurès (Bouzina, Menâa et Arris) » dans Libyca, vol. 23, 1975, pp. 9-40.

– *« Conditions de vie et structures démographiques d'une population berbère rurale de l'Aurès, Algérie » dans Population, 1983, n° 4-5, pp. 849-865.

Enfin, elles ont naturellement contribué à l'article « Aurès » de l'Encyclopédie berbère :

– Morphologie des Chaouiâs, pp. 1141-1142.

– Croissance des enfants chaouiâs, pp. 1142-1152.

Elles ont utilisé :

– *Recensement général de la Population et de l'Habitat 1966, Wilaya de l'Aurès, Sous-direction statistiques, Oran, 1969, série 1, vol. 4, 224 p. ronéot.

II. L'AURÈS AU FIL DES ÂGES : BIBLIOGRAPHIE HISTORIQUE

Peu de travaux font une étude à la fois complète (chronologiquement transversale) et centrée exclusivement sur l'Aurès. Avec la volonté de proposer une thèse différente de celle traditionnelle d'un Aurès-forteresse (le titre est à lui seul tout un programme) – bien que l'on regrettera la rapidité surprenante avec laquelle sont traitées des périodes-clé à l'origine de ce mythe justement (invasion arabe, guerre d'Algérie notamment) – une relative exhaustivité et une riche documentation sont les intérêts d'un des ouvrages de référence :

– Jean Morizot, L'Aurès ou le Mythe de la Montagne rebelle, L'Harmattan, collection « histoires et perspectives méditerranéennes », 1991, 274 p., ill.

Notons que ce livre inspire largement la contribution de son auteur à l'article « Aurès » (partie historique) de l'Encyclopédie berbère.

L'Aurès préhistorique et antique

Il est possible de commencer avec l'étude de :

– Ali Guerbabi, Recherches sur les Origines du Peuplement de l'Aurès, maîtrise d'histoire, université de Provence, dirigé par G. Camps, 1979, cartes, bibliographie.

La préhistoire en Aurès a fait l'objet d'études locales très ponctuelles :

Jean-Louis Ballais, le géographe dont nous avons cité quelques travaux, a écrit des articles à ce sujet :

– *« Nouveaux sites préhistoriques des Aurès et de leurs bordures » dans *Libya*, t. XXVI-XXVII, 1978-1979, pp. 135-145.

– *Avec C. Roubet, « Morphogénèse et préhistoire dans les Aurès (Algérie) » dans la *Revue de Géologie dynamique et de Géographie physique*, vol. 23, 1)981-1982, pp. 375-384.

– *Avec J. Cohen, « Problèmes de fossilisation et d'interprétation des pollens d'un travertin actuel de Sidi-Masmoudi (Aurès-Algérie) » dans les *Comptes rendus de la Société de Biogéographie*, 1985, 61 (4), Paris, pp. 118-128.

L. Joleaud & R. Laffitte :

– *« Grotte préhistorique de Khanguet Si Mohamed Tahar (Aurès septentrional) » dans le *Journal de la Société des Africanistes*, t. IV, fasc. 1, 1934, p. 111-114.

– *« Le remplissage d'une grotte préhistorique de Khanguet Si Mohamed Tahar (Aurès septentrional) » dans *L'Anthropologie*, 1934, p. 469.

– *M. Couvert, « Étude de quelques charbons préhistoriques de la grotte Capéletti (Aurès-Algérie) » dans *Libya*, Alger, t. XVII, 1969, pp. 213-216.

A propos de cette grotte, la thèse de Colette Roubet :

– **Le Néolithique de Tradition capsienne en Algérie orientale : la Grotte Capéletti au Khanguet si Mohamed Tahar (Aurès)*, doctorat d'État en histoire dirigée par Lionel Balout, 1976, Paris X. Publiée avec quelques contributions sous le titre : *Économie pastorale préagricole en Algérie orientale : le Néolithique de tradition capsienne. Exemple : l'Aurès, Études d'antiquités africaines*, CNRS, Paris, 595 p.

Un article du même auteur sur la grotte étudiée dans cette thèse :

– *« La grotte Capéletti de Khanguet si Mohamed Tahar (Aurès-Algérie). Étude préliminaire » dans *Libya*, Alger, t. XVII, 1969, pp. 203-211.

Des voyageurs de l'époque coloniale ont laissé des récits de leurs découvertes à propos de l'antiquité. C'est le cas d'Emile Masqueray avec trois articles dans le *Bulletin de Correspondance africaine* :

– « Le bourg des Aoulad Zeian et le Fedj près Khenchela » (I), 1882, pp. 264-269.

– « Inscriptions inédites. Ouad Abdi », nov-déc 1882, pp. 327-341.

– « Quelques inscriptions du Belezma, de N'Gaous, de Tobna et de Mdoukal » (II), 1884, pp. 219-227.

Et quatre autres dans la *Revue africaine* dont un rapport de recherche en deux parties :

– « Rapport à M. le Gal Chanzy, gouverneur de l'Algérie, sur sa mission dans le Sud de Constantine », vol. 20, 1876, pp. 257-266, 352-366, 456-469.

– « 2^e rapport à M. le Gal Chanzy : Seriana, le Belezma, Ngaou, Tobna, Tolba », vol. 21, 1877, pp. 33-45.

– « Ruines anciennes de Khenchela (Mascula) à Besseriana (Ad majores) », 1878, pp. 444-472 ; vol. 23, 1879, pp. 65-81, 81-94.

Le même, dans le *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, nov. 1876 :

– « Voyages dans l'Aouras », pp. 449-472.

– Le plan des ruines et des nécropoles d'Ichorkkân.

La thèse de Masqueray, en langue latine, porte sur l'Aurès du début du I^{er} siècle à l'expédition de Salomon :

– De aurasio Monte ab initio secundi p. chr. Saeculi usque ad solomis Expeditionem, thesim facultati litterarem in academia parisiensi proponebat, Paris, 1886.

Masqueray n'est pas le seul au siècle dernier à avoir écrit sur ses découvertes archéologiques :

– *Colonel Carbuccia, *Description des Ruines situées sur la Route suivie par la Colonne du Général Saint-Arnaud dans les Nementchas et dans les Aurès*, Bibliothèque de l'Institut, Paris.

– *Gal Franciades-Fleurus Duvivier, *Recherches et Notes sur la Portion de l'Algérie au Sud de Guelma depuis la Frontière de Tunis jusqu'au Mont Aurès compris, indiquant les anciennes Ruines romaines encore apparentes*, Paris, L. Vassal, 1841, 66 p., carte.

– *Léon Rénier, Notes d'un Voyage archéologique au pied de l'Aurès, Paris, A. Leleux 1852, 24 p., planche ; extrait de la Revue archéologique, 8^e année.

– Henry Duveyrier, « Lettres sur les inscriptions romaines recueillies dans l'Aurès », dans le Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologique de Constantine, 1861, pp. 106-114.

– *Stéphane Gsell & Henri Graillot, « Exploration archéologique en Algérie. Ruines romaines au Nord de l'Aurès (au nord des monts de Batna) » dans les Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, École française de Rome, P. Cugginani, 1894/5, 2 vol., t. XIII & XIV, fig., pl., cartes.

– *G. Alquier, « Les ruines antiques de la vallée de l'oued el Arab » dans la Revue africaine, 1941, pp. 31 & suiv.

– *L. Leschi, « Un aqueduc romain dans l'Aurès » dans la Revue africaine, n° 89, 1941, pp. 23-30.

– *Jean & Pierre Morizot, « Les ruines romaines de la vallée de l'oued Gechtane (Aurès) » dans la Revue africaine, XCII, 1948, pp. 120-142.

On a aussi trouvé des inscriptions « autochtones » :

– *S. Gsell, « Inscription libyque d'El Kantara » dans le Bulletin archéologique du Comité des Travaux historiques et scientifiques, Paris, 1901, p. CXCVII.

Sur un type particulier de ruines, Lucien Jacquot a écrit dans le Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologique de Constantine sur :

– « Les Refuges aériens de l'Aurès », vol. 44, 1910, pp. 35-42 ;

– « Refuges aériens de Roumane », vol. 48, 1914, pp. 101-103.

De même que G. Sorand :

– *« Guelaa (ou Tag'liatti) » dans l'Encyclopédie berbère, 1987, n° 41, 1 p., bibl.

– *« La guelâa aurassienne » dans Awal, 1987, n° 3, pp. 139-146, 5 fig., bibl.

Mais des études plus récentes ont été réalisées sur l'histoire antique de l'Aurès.

La référence en la matière qui fait la synthèse la plus récente est la contribution de :

– Ph. Leveau à l'article « Aurès » de L'Encyclopédie berbère, pp. 1097-1103.

Des spécialistes ont écrit sur les pouvoirs berbères. Gabriel Camps :

– *« Massinissa ou les débuts de l'histoire » dans Libya Arch. Épigr., t. 8, 1^{er} semestre 1960.

– *« Nouvelles observations sur l'architecture et l'âge du Médracen » dans CRAI, 1975, pp. 470-518.

À propos de ce dernier monument :

– Odette Boucher, « Le Médracen, un mausolée royal » dans Historia magazine, n° 225, 24 avril 1972, Tallandier, Paris, p. 992.

Jérôme Carcopino :

– *« Un empereur maure inconnu d'après une inscription latine récemment découverte dans l'Aurès » dans la Revue des Études anciennes, t. XLVI, n° 1-2, janv-juin 1944, pp. 94-120.

(– *Compte rendu de Jules Lucien Vannérus dans Académie royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres, 5^e série, t. XXXII, 46, pp. 35-38.)

– *« Encore Mastiès, l'empereur maure inconnu » dans la Revue africaine, t. 100, 1956, pp. 339-348.

Voir aussi :

– *P.-A. Février, « Masuna et Masties » dans Antiquités africaines, t. 24, 1988.

– *Pierre Morizot, « Pour une nouvelle lecture de l'éloge de Mastiès » dans les Antiquités africaines, t. 25, 1989, pp. 263-284.

Quatre articles de géographie et toponymie antique dans l'Encyclopédie berbère :

– Gabriel Camps, article « Abigas », vol. I, 1984, pp. 77-78.

– Salem Chaker, article « Abaratina / Abaris – Awaris / Awras », vol. I, 1984, p. 59.

– P. Troussset, article « Badias (Badîs, Badès) », vol. IX, 1991, pp. 1299-1302.

– P. Troussset, article « Bagai (Baghaya) », vol. IX, pp. 1307-1310.

L'Aurès et Rome :

Pierre Morizot a défendu son point de vue nouveau dans ses articles :

– « Inscriptions inédites de l'Aurès (1941-1970) » dans Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, band 22, 1976, pp. 137-167, avec illustrations.

- *« Le génie auguste de Tiflzi (nouveaux témoignages de la présence romaine dans l'Aurès) » dans le Bulletin archéologique du CTHS, nouv. sér., 10-11 b, pp. 45-91, Paris, 1977.
- « Vues nouvelles sur l'Aurès antique » dans les Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, oct. 1979, pp. 309-337.
- *« Renseignements archéologiques complémentaires sur la vallée de l'Oued Mellagou (Aurès) », dans B.A.A., t. 7, 1977-1979, fasc. 1, Alger, 1985, pp. 271-279.
- *« Le Réseau de communication de la III^e Légion de Lambèse au Sahara à travers l'Aurès » dans les Actes du IV^e Colloque sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord, t. II, 113^e Congrès national des sociétés savantes, Strasbourg, 1988.
- *« La Zaouïa des Beni Barbar, cité pérégrine ou municipale latine » dans le Bull. archéologique du C.T.H.S., nouv. sér., fasc.18 B, pp. 31-75, Paris, 1988.
- *« Les inscriptions de Tazembout, aperçu sur un village romain de haute montagne au III^e siècle » dans le Bulletin du Comité des Travaux Historiques, n. s. 20-21, Paris, 1989, pp. 31-75.
- *« Économie et société en Numidie méridionale, l'exemple de l'Aurès » dans Africa romana, VIII, Atti del Convegno di Studi, Cagliari, 14-16/12/1990.
- *« Les stations de la table de Peutinger entre Lambèse et El Kantara » dans Proceedings of the XVth international Congress of roman Frontier Studies, Canterbury, 1989, Exeter University Press, 1991, pp. 337-346.
- *« L'enceinte fortifiée de Mendour » dans les Antiquités africaines, t. 27, 1991, pp. 123-140.
- *(en collaboration avec X. Dupuis), « Une vallée peu connue de l'Aurès occidentale, l'Oued Fedhala » dans Africa romana IX, Atti del IX Convegno di Studio, Nuoro, 13-15/12/1991, Sassari, 1992, pp. 365-388.
- *« L'Aurès et l'olivier » dans les Antiquités africaines, t. 29, pp. 177-240, 1993.
- *« Recherches sur les campagnes de Solomon en Numidie méridionale » dans les Comptes Rendus de l'Académie/ des Inscriptions, janv.-fév. 1993.
- *« Solomon et l'Aurès » dans le Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France, Paris, 1994, pp. 325-337.
- *« Timgad et son territoire » dans L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'Époque romaine. Mélanges à la Mémoire de Marcel Le Glay, coll. « Latomus », Bruxelles, 1994, vol. 226, pp. 220-243.
- *« Du nouveau sur la datation de Severinus Apronianus, praeses de Numidie, d'après des documents photographiques inédits. Productions et exportations africaines » dans Actualités archéologiques en Afrique du Nord antique et médiévale. Actes du V^e Colloque international, Pau, 1993, éd. du C.T.H.S., 1995.

Enfin signalons du même auteur une :

- Archéologie aérienne de l'Aurès, éd. du C.T.H.S., Paris, 297 p. Richement illustré mais prix élevé. Il y a aussi les articles de Michel Janon dans Antiquités africaines :
 - « Recherches à Lambèse », vol. 7, 1973, pp. 193-254.
 - « L'Aurès au VI^e siècle – Note sur le récit de Procope », vol. 15, 1980, pp. 345-351. Aussi :
 - *« Lambèse et l'occupation militaire de la Numidie méridionale » dans Studien zuden mili Targrenzen roms II, Köln, Rheinland-Verlag, 1977, pp. 473-785, illustrations.
 - « Paysans et soldats » dans la Revue de l'Université d'Ottawa, vol. 52, n^o 1, 1979, pp. 47-63.
- À propos du récit de Procope, un article beaucoup plus vieux :
- *L. Rinn, « Géographie ancienne de l'Algérie. Localités désignées par l'historien Procope en son récit de la deuxième expédition de Solomon dans le Djébel Aurès » dans la Revue africaine, t. XXXVII, 1893, pp. 297-329.

Nous avons évoqué le site de Lambèse ; R. Cagnat :

- *Guide de Lambèse à l'usage des touristes et des archéologues, Paris, 1893,
 - *Musée de Lambèse, Paris, 1895.
 - *M. Janon, « Lambaesis : ein Überblick » dans Antike Welt, Feldmellen, Allemagne, 1977, p. 2-20.
- Autre importante place romaine en lisière nord de l'Aurès : Timgad. Il ne nous paraît pas inutile de préciser que sur ce site, un mémoire de maîtrise d'histoire ancienne à l'université de Lyon, avec travail

sur le terrain, est prévu pour 1997-1998 par un étudiant d'origine chaouïe. Parce que ce n'est qu'un projet dont, pour l'heure, nous ne savons pas les détails, nous ne pouvons donner de références précises mais il fallait le signaler. Voir aussi :

– Odette Boucher, « Timgad au temps des centurions » dans *Historia magazine*, n° 243, 11 septembre 1972, Tallandier, Paris, pp. 1437-1440.

Sur les relations entre l'Aurès et Rome :

– Général Nyo, « Une insurrection dans l'Aurès sous Tibère » dans *Tropiques*, n° 370, fév 1955, pp. 28-38.

Un article original dans le sens où l'auteur, une étudiante italienne, a étudié les contes chaouis qui évoquent la période romaine :

– Daniela Merolla, « Il "tempo di Roma" in alcuni racconti dei gruppi berberofoni chaouia dell'Aures (Algeria) » dans *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, n° 54 (12-1), 1988, Rome, pp. 133-150.

– H.K. Von Achenbach, « Römische und gegenwärtige Formen der Wassernutzung im Sahara – Vorland des Aures (Algerien) » dans *Die Erde*, vol. 104, n° 2, 1973, pp. 157-175. Cet article est publié dans une revue de géographie

Débordant le cadre de l'Aurès mais l'incluant tout de même :

– *J. Baradez, *Fossatum africae*, Recherches aériennes sur l'Organisation des Confins sahariens à l'Époque romaine, Gouv. général Algérie, Arts et métiers graphiques, Paris, 1949, 368 p.

– *J. Birebent, *Aquae romanae*, Recherches d'Hydraulique romaine dans l'Est algérien, Alger, service des antiquités de l'Algérie, 1962. Ouvrage qu'évoque :

– *Marc Côte, « Aquae romanae de Jean Birebent » dans les *Ann. alg. géogr.*, 1968, 3^e année, n° 6, pp. 51-56.

Pour l'invasion vandale dans l'antiquité tardive :

– *Ch. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, Arts et métiers graphiques, 1955. Traite de l'invasion vandale.

Du haut Moyen-Âge au XIX^e siècle

Il est possible de balayer cette période grâce à :

– Jean Morizot, article « Aurès » (domination arabe, époque turque), EB pp. 1114-1123.

La conquête arabe est un moment charnière de l'histoire de l'Aurès, un moment entouré de légende également avec la fameuse reine berbère Kahéna sur laquelle il s'est tant écrit. La source par excellence à ce sujet est :

– *Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères et des Dynasties musulmanes d'Afrique du Nord*, trad. de l'arabe par le Baron de Slane, Paris, Geuthner, 1978 (1^{re} éd. en français, 1852-1856).

Il s'est écrit toute une floraison de travaux de différente valeur à ce sujet qu'il serait long et pas utile de rappeler ici, il faut seulement savoir qu'un article fait l'étude des travaux antérieurs :

– Jean Déjeux, « La Kahina : de l'histoire à la fiction littéraire, mythe et épopée » dans *Studi magrebini*, n° 15, 1983, pp. 1-42.

D'autre part, une thèse étudie ce qui est devenu un véritable mythe littéraire :

– Noureddine Sabri, *Le Mythe de la Kahéna dans la Littérature française et ses Métamorphoses*, thèse de littérature et civilisation française, Montpellier III, dir. : Mme J.-M. Claire, 1996. Publiée en « Thèse à la carte » aux Presses universitaires du Septentrion, Lille.

Des auteurs anciens arabo-berbères et italien ont décrit la « Berbérie » dont l'Aurès et leurs travaux ont été traduits, nous n'en citerons que quelques-uns :

– *Abou Obéid El-Békri, *Description de l'Afrique septentrionale*, traduction de l'arabe par le baron de Slane, Alger, 1857-1858, pp. 122-144, 168-177, 321-357 ; Paris, Maisonneuve, 1^{ère} éd. 1859.

– *El-Idrisi, *Le Maghreb au VI^e Siècle de l'Hégire*, traduction Hadj Saddock, éd. Publisud, 1983.

Les deux articles dans la *Revue africaine* de :

– *G. Marcais, « La Berbérie au IX^e siècle d'après Al-Yacoubi », t. LXXXV, 1961, pp. 40-61.

– *M. Hadj Saddock, « À travers la Berbérie orientale du XVII^e siècle avec le voyageur Al-Warhilani », t. XCV, 1951, pp. 314-396.

– *Jean-Léon l'Africain, Description de l'Afrique, trad. de l'italien par A. Épaulard, Paris, Maisonneuve, 1956 (1^{re} éd. en italien 1550), cartes.

– L.-C. Féraud, « Kitab el Adouani ou le Sahara de Constantine et de Tunis » dans le Recueil de Notices et Mémoires de la Société archéologique de Constantine, vol. 12, 1868, pp. 1-208.

Pour étudier la situation juste avant l'arrivée des Français :

– *M. Djébaili, Sur quelques Aspects sociaux et politiques de la Société berbère précoloniale, diplôme d'études supérieures de sciences politiques, Alger, IEP, 1976.

L'Aurès « colonisé » par les Français

En ce qui concerne l'« Aurès colonial », nous avons choisi de ne citer dans ce paragraphe que les références qui ont trait à l'événementiel, les descriptions de voyageurs et les études ethnographiques de cette époque ont été mentionnées respectivement au § 1.1. et au § 3.

Dans l'article « Aurès » de l'Encyclopédie berbère, Jean Morizot a traité cette période aux pp. 1123-1136 du vol. VIII.

Le premier événement de cette période est la conquête. Les archives militaires peuvent permettre de la cerner notamment celles du Service historique de l'armée de terre (château de Vincennes, Paris). Ce sont les journaux de marche des colonnes (précédés de la côte) :

– 1H 210 - 2 - h : Journal des marches et opérations de la colonne expéditionnaire de l'Aurès », mai 1845, 28 p., 1 carte.

– 1H 211 : Journal de marche de l'expédition du colonel Carbuccia du 25 au 29 avril 1849, 7 p.

– 1H 211 : Journal de marche de la colonne de Saint-Arnaud (28 avril – 16 juin 1850), 48 p.

Mais il a été écrit aussi sur ce sujet des mémoires d'officier :

– *Maréchal J. de Saint-Arnaud, Lettres du Maréchal de Saint-Arnaud sur ses campagnes dans l'Aurès, Paris, Michel Lévy, 1855. Sur ce personnage qui a joué un grand rôle dans la conquête de l'Aurès :

– *Jacques Dinfréville, L'effervescent Maréchal de Saint-Arnaud, Algérie 1840, 1960, Paris, éd. du scorpion, 223 p.

On a aussi rapporté des épisodes de la conquête :

– *Lieutenant colonel Seroka (jusqu'à 1855) & capitaine Bissuel (2^e partie), Historique du cercle de Biskra, 1856-1870.

– E. Péliissier de Reynaud, « Expédition du mont Aurès » dans les Annales algériennes, livre XXXIX, t. III, nouvelle édition, Paris, J. Dumaine/Alger, Bastide, 1854, pp. 172-175.

– Charles Bocher, « Prise de Narah, souvenirs d'une expédition dans le djébel Aurès » dans la Revue des deux Mondes, juin 1857, pp. 855-874.

Mais les pouvoirs « indigènes » ont aussi raconté la conquête :

– Marcel Émerit, « Les mémoires d'Ahmed Bey » dans la Revue africaine, vol. 94, 1949, pp. 65-125.

On a beaucoup étudié l'« agitation » de l'Aurès à cette époque.

Une thèse imposante balaye cependant une grande partie de la période coloniale :

– Abdelhamid Zouzou, L'Évolution politique, économique et sociale de la Région de l'Aurès, thèse de doctorat d'État dirigée par Charles-Robert Ageron, Paris XII, 1992. Disponible (4 microfiches) à l'A.N.R.T.

De même, la thèse d'un autre algérien élargit la zone géographique étudiée et rétrécit le champ chronologique :

– Mostéfa Haddad, Étude des Mouvements de Résistance et d'Opposition du Constantinois du premier Quart du XX^e siècle, thèse pour le doctorat de 3^e cycle d'histoire, université de Provence, 1978.

– *Capitaine R. de Margon, Insurrections dans la Province de Constantine de 1870 à 1880, Paris, Berger-Levrault, 1883.

– *Gilbert Meynier, Aperçus sur l'Insurrection du Sud constantinois, nov. 1916-mai 1917, communication devant le groupe d'études et de recherches sur le Maghreb, Paris, séance du 11 mars 1978.

Les articles du capitaine Pétignot dans la Revue de la Gendarmerie :

- *« Crimes et délits dans l'Aurès », nov. 1937 : pp. 789-817 et janv. 1938 : pp. 49-78.
- *« Le banditisme en pays chaouiâ », 15 nov. 1938 : pp. 753-771, janv. 1939 : pp. 47-64, mars 1939 : pp. 353-372, 1939 : pp. 542-570.
- *G. Marcy, « Observations sur l'évolution politique et sociale de l'Aurès » dans Politique étrangère, 1938 et aux pp. 126-149 de Entretiens sur l'Évolution des Pays de Civilisation arabe, vol. III, Paris, Hartmann, 1939.

Durant cette période, certains éléments ont marqué l'histoire quotidienne en Aurès comme les bandits d'honneur qu'a étudié Jean Déjeux :

- « Le bandit d'honneur en Algérie : de la réalité et de l'oralité à la fiction » dans Études et Documents berbères, n° 4, 1988, pp. 39-60.
- article « Bandit d'honneur (Kabylie, Aurès) » de l'Encyclopédie berbère, vol. 9, 1991.
- *Maurice Girard, Le Poste détaché du Dj. Cherchar et des Parours sahariens, mémoire du C.H.E.A.M. n° 293, 67 p., carte, photos, croquis.

Enfin, signalons l'existence à la Bibliothèque nationale (Paris) de journaux aurasiens d'époque :

- *L'Aurès. Journal de Batna. Écho du Sud de l'Algérie. Numéros possédés : 1881-5.
- Le Sud. Journal de Batna. Organe des Intérêts de la Région sud du Département de Constantine, 30 octobre 1886-6 février 1892. Devenu :
- *L'Aurès. Ancien Aurès et Sud réunis. Organe des Intérêts de Batna et du Sud constantinois, Batna. 13 février 1892 au 10 février 1894. Devenu :
- *Le Sud illustré. Journal républicain indépendant. Organe des Intérêts de Batna. 17 mars 1894 (n° 643).

La guerre d'Algérie en Aurès

La phase la plus importante du conflit est sans doute le début car l'Aurès, qui allait devenir la wilaya 1, a eu un rôle primordial dans le déclenchement des événements. On consultera également avec profit :

- Jean Vaujour, De la Révolte à la Révolution. Aux premiers Jours de la Guerre d'Algérie, Albin Michel, 1985.

Le début de l'insurrection est relaté à travers l'expérience personnelle d'un ethnologue qui a joué un grand rôle :

- Jean Servier, Dans l'Aurès sur les Pas des Rebelles, Paris, France Empire, 1955, 301 p.

Il est fait allusion à la « toussaint rouge » aurasienne surtout dans des ouvrages sur la guerre d'Algérie ou sur les Harkis. Par exemple :

Surtout le tome 1 (« Les fils de la toussaint ») de :

- Yves Courrière, La Guerre d'Algérie, Fayard 1990 ou R. Laffont 1990.

Aussi, avec une interprétation à notre sens erronée quand à la répartition des tribus engagées dans le conflit, le premier chapitre de :

- Michel Roux, Les Harkis : les Oubliés de l'Histoire, 1954-1991, La Découverte, 1991, 419 p.

Un ouvrage collectif, publié à l'occasion du cinquantenaire de la « Toussaint rouge », évoque avec originalité et recul ce processus et la guerre :

- Aurès, Algérie 1954, les Fruits verts d'une Révolution, dirigé par Fanny Colonna, série « Mémoires », n° 33, novembre 1994, éditions « Autrement », Paris, 174 p.

Cinquante ans après, le journal Le Figaro a consacré deux articles à l'insurrection en Aurès :

- « Jean Servier : c'est moi qui ai découvert les deux premières victimes françaises », propos relis par Jean-Christophe Buisson, 29 octobre 1994.
- « La toussaint rouge des gorges de Tighanimine », 30 octobre 1994.⁸
- *« Interview des acteurs du 1^{er} novembre » dans Révolution africaine, n° 40, 2 novembre 1963.

8. Nous remercions M. J.-R. Genty de nous avoir communiqué ces articles.

Il existe probablement d'autres articles dans d'autres périodiques, il ne s'agit-là que de quelques exemples.

Hormis Servier, un autre personnage, chaoui⁹ celui-là, tient un rôle crucial à cette période, il s'agit du leader des rebelles de la région.

– Gilbert Meynier (Nancy) et André Caudron, « Ben Boulaïd Mostéfa (1917-1956) » dans *Parcours*, n° 16-17, 1992, pp. 57-58.

– Rabah Yahiaoui, *Les neufs Chefs historiques de la Révolution algérienne, maîtrise d'histoire*, Paris VII, 1986.

Sur la mort de Ben Boulaïd, par une radio piégée, il est possible d'utiliser le témoignage certes romancé et subjectif d'Erwan Bergot, un ancien du 11^e choc qui a organisé l'opération :

– Chapitres 5 à 8 (pp. 40-66) de *Commandos de Choc « Algérie » « le Dossier rouge »*. Services secrets contre F.L.N., Grasset, Paris, 1976, photos.

– Jean Morizot, article « Ben Boulaïd Mostefa » dans *Encyclopédie berbère*, vol. IX, 1991, pp. 1441-1444.

Un travail universitaire, certes à manipuler avec précaution car très subjectif et sortant souvent du cadre aurasien :

– Mouloud Boubaker, *La Guerre d'Algérie dans les Aurès, maîtrise d'histoire*, dir. : J. Chesnaux, Paris VII, 1972/3, 212 p. dont annexes, 3 cartes.

Notons l'existence de documents de valeur sur la guerre dans cette région dans les Archives du service historique de l'armée de terre (château de Vincennes) parmi lesquels par exemple :

– « Atlas » : Aurès – cartes : implantation des bandes rebelles par douars, perspective du relief, installations militaires, installations et points sensibles civils, grandes familles et personnalités, économie, archive 1H 2872/1.

– Divers états des populations et statistiques d'état-civil, archive 1H 4329/11.

Une série d'article dans *Historia magazine* (Tallandier, Paris) évoquent cette période :

– Yves Courrière, « Le coupe-gorge de Tighanimine », n° 194, 22 septembre 1971, pp. 1-14.

– Jean Fontugne, « Un point noir : l'Aurès », éditorial, n° 195, 29 septembre 1971.

– Georges Spillmann, « L'Aurès : bastion de la révolte », n° 195, 29 septembre 1971, pp. 33-40.

– Jean Taousson, « Vie et mort de Grine : un bandit d'honneur », n° 195, 29 septembre 1971, pp. 40-41.

– Antoine Quentin, « Les « historiques » : neuf hommes en colère », n° 195, 29 septembre 1971, pp. 42-47.

– Général J. Constans, « Soustelle et l'Aurès », n° 197, 13 octobre 1971, pp. 121-128.

– Philippe Masson, « Germaine Tillion l'Aurésienne », n° 198, 20 octobre 1971, pp. 129-135.

– Denis Baldensperger, « Aurès, Nemencha et Kabylie, seuls atteints par la nouvelle loi », n° 202, 17 novembre 1971, pp. 259-265.

– Jacques Simon, « Et la guerre s'organise », n° 204, 1^{er} décembre 1971, pp. 301-309.

– Général André Lenormand, « L'Aurès ? Parlange ! », n° 206, 15 décembre 1971, pp. 385-389.

De même que :

– « La toussaint rouge », « Ainsi commence une guerre de sept ans », « Naissance du F.L.N. », pp. 21-29 ; « Les paras de Ducourneau à la reconquête des Aurès », « La Kabylie et les Aurès », « 5 Européens et 20 Chaouis : les Spahis de Khenchela », pp. 36-40, dans *xx^e siècle, Histoire des grands Conflits* : « Guerre d'Algérie, volume I^{er} », 1995, Éd. « Trésor du patrimoine ».

En plus d'une synthèse des événements du 1^{er} nov. 1954, nous trouverons des informations sur la mise en place des formations supplétives (les Harkis) dans notre maîtrise :

– Nordine Boulhaïs, *Les Communautés Harkies du Nord, en particulier celle du Bassin de la Sambre. Mémoire d'une Population ; Milieux économiques, associatifs et socioculturels, mémoire de maîtrise en histoire*, dirigé par Mme Odette Hardy-Hémery avec M. Jean-René Genty, Lille III, 1994, 260 p.

9. Celui-ci, Mostéfa ben Boulaïd, est l'oncle de notre grand-père.

Un article que nous avons écrit à partir de ce mémoire est plus exclusivement centré sur l'Aurès :
– Nordine Boulhaïs, « Les Harkis chaouïa, des Aurès au bassin de la Sambre (1954-1996) » dans la Revue du Nord, Lille III, t. LXXVIII, n° 316, juil-sept 1996, pp. 581-604.

– Nordine Boulhaïs, article « Harkis » de l'Encyclopédie berbère, normalement à paraître en 1998. Enfin, nous retrouverons ces thèmes dans notre thèse en cours :

– Nordine Boulhaïs, Les Chaouïa du Bassin de la Sambre. Histoire et Culture d'une Communauté berbère, thèse de doctorat d'histoire, dirigée par MM. Jean-Marie Delmaire (Lille III) & Salem Chaker (INALCO) puis par Jean Martin, université de Lille III.

Deux autobiographies d'un Harki chaoui d'Arris (au cœur du massif) et d'un autre originaire d'une région en lisière de l'Aurès :

– Brahim Sadouni (d'Arris au cœur de l'Aurès et de l'insurrection), Français sans Patrie, chez l'auteur (mairie de Rouen-les-sapins), 1985, 200 p.

– Saïd Ferdi, Un Enfant dans la Guerre, Points Seuil, 1981, 160 p.

Un roman donne une idée de la rancœur envers un ancien Harki des environs de Khenchela :

– Maya Arriz-Tamza, Quelque part en Barbarie, roman, L'Harmattan, « Écritures arabes », 1993, 90 p.

Une archive militaire :

– Recensement de Harkis menacés en Aurès, archive 1H1397/8, Service historique de l'armée de terre, château de Vincennes, Paris.

En plus des Harkis, l'Aurès a fourni à la France nombre de combattants à l'occasion de plusieurs conflits, pour s'en convaincre il suffit de se rendre à Amboise (Indre & Loire) où, grâce à une association d'« anciens » de l'Aurès, a été érigé un « monument aux morts à la mémoire des Français originaires de la commune mixte d'Arris morts pour la France (14/18-39/45-Indochine-AFN) ». Il fallait dans ce travail en signaler l'existence, de même que celle des articles du journal La nouvelle République du Centre-Ouest qui l'évoquent :

– « Un mémorial pour mille morts », 4 février 1997,

– « Hommage solennel aux Harkis », 5 février 1997,

– « Amboise au cœur de l'hommage », 6 février 1997.

En ce qui concerne la vie des soldats français dans l'Aurès en guerre, même s'il s'agit de fiction, un travail réel émaille du film :

– Avoir 20 ans dans les Aurès de René Vauthier, 1972, 100 mn, production U.P.C.B., distribution F.R.A.M.O.

Toujours par un film fiction, réalisé par un Algérien cette fois, il est possible d'avoir un aperçu de la vie des civils pendant la guerre dans :

– Le Vent des Aurès de Mohammed Lakhdar-Hamina, 1966.

Enfin, il faut se pencher sur les rebelles de l'Aurès. Un article de presse algérienne évoque (au 50^e anniversaire de la « toussaint rouge ») les partisans :

– « L'aurassienne, digne héritière de la Kahéna » dans El Moudjahid, 11 octobre 1994.

Sur le parcours de certains membres aurasiens de la révolution :

– Benjamin Stora, Dictionnaire biographique de Militants nationalistes algériens E.N.A., P.P.A., M.T.L.D (1926-1954), L'Harmattan. Voir pp. 272-273 & 121-136.

Notons que cette partie de l'article sur la guerre d'Algérie en Aurès est la plus incomplète du présent article.

L'histoire « privée » des Aurasiens

Enfin un dernier type d'histoire des Aurès a été menée, il s'agit de l'histoire des communautés chaouïes (villages, tribus). Par exemple, l'autre thèse de :

– Émile Masqueray, Formation des Cités chez les Populations sédentaires de l'Algérie, Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezab, présenté par Fanny Colonna, archives maghrébines, Centre de recherche et d'études sur les sociétés méditerranéennes, Édusud, Aix-en-Provence. Il s'agit de la

réimpression de la thèse présentée à la faculté des lettres de Paris publiée en 1886 chez Leroux à Paris.

Du même :

– « Voyage dans l'Aouras, études historiques » dans le Bulletin de la Société de Géographie de Paris, t. XII, juin-déc. 1876, pp. 39-58.

– « Documents historiques recueillis dans l'Aurès » dans la Revue africaine, vol. 21, 1877, pp. 97-123.

– Note concernant les Aouled-Daoud du Mont Aurès (Aourès), Alger, Jourdan, 1879, cartes. Sur l'histoire des aurasiens :

Toujours pour l'histoire des tribus, des archives peuvent être utilisées. Ce sont les procès-verbaux du sénatus-consulte des tribus (archives du cadastre de la wilaya de Constantine, Algérie) :

– *de l'Ahmar Khaddou, 1889, PV n° 5,

– *des O. Abdi, 1893, PV n° 174.

– *De même que celles des Oulad Daoud aux archives d'outre-mer à Aix-en-Provence.

D'autres communautés ont également vécu dans l'Aurès, parfois depuis très longtemps :

– E.D. Friedman, *The Jews of Batna, Algeria: a Study of Identity and Colonialism*, doctoral dissertation, city university of New-York, 1977.

III. LA VIE DANS LES AURÈS : BIBLIOGRAPHIE SOCIOLOGIQUE, ETHNOLOGIQUE ET CULTURELLE

La société chaouïe

Il y a eu des recherches de qualité sur la société chaouïa.

– Germaine Tillion, « Les sociétés berbères dans l'Aurès méridional » dans *Africa*, t. 2, 1938, pp. 41-51. Cet article fait suite à la mission archéologique de son auteur avec T. Rivière dans l'Aurès dans les Années 30 (voir Aurès/Algérie, 1935-1936).

Du même auteur, plus large mais évoquant souvent la société chaouïe :

– Germaine Tillion, *Le Harem et les Cousins*, Points Seuil, 1966.

– R. Parant, *La Famille chaouïa*, mémoire au C.H.E.A.M., février 1951, 37 p., carte. Bibliothèque du Centre des Hautes Études sur l'Afrique et l'Asie Modernes, côte 1788.

À propos des femmes chaouïa, l'œuvre de référence, très riche, est :

– Mathéa Gaudry, *La Femme chaouïa de l'Aurès. Étude de sociologie berbère*, thèse de doctorat, Alger, 1928, Paris, Geuthner. On la complétera par son article :

– *« Analyse du rôle prépondérant de la Chaouïa de l'Aurès » dans les Documents algériens, série monographique, n° 2, Alger, 1948.

– E. Bernus, article « Azriya (femme libre) » dans *Encyclopédie berbère*, vol. VIII, 1990, pp. 1223-1224.

– E. Bernus, article « La dot chez les Chaouïa de l'Aurès » (d'après Mathéa Gaudry, *La Femme chaouïa de l'Aurès*) dans *Encyclopédie berbère*, vol. XVI, 1995, pp. 2515-2516.

Mais il y a aussi des Chaouïa en France.

Des études de nos cousines sont en cours :

– Saliha Bouregba, *La Femme chaouïe du Bassin de la Sambre* (titre à confirmer), maîtrise de sociologie, Lille I, 1998.

– Yamina Boulahssa, *Les Mariages endogames des Chaouis en France* (titre provisoire), D.E.A. de sociologie, Université de Metz, 1998 (en cours).

– *« Femmes de la Méditerranée » dans *Peuples méditerranéens*, 1983, n° 22-23. Ce numéro évoque la femme de l'Aurès entre autres.

À propos des changements sociaux :

– Germaine Tillion, « Dans l'Aurès, le drame des civilisations archaïques » dans les *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 13, 1957, pp. 393-402.

Un des éléments des pratiques socio-culturelles aurasiennes est étudié à l'échelle de l'Algérie dans une thèse :

– *Mohamed S. Chorfi, *Analyse des Représentations de la Circoncision en Algérie*, thèse, 1987.

Voir également :

– *Thérèse Rivière & Jacques Faublée, « Dans le Sud de l'Aurès en 1935. Circoncisions, Mariages et "Hiji" chez les Ouled Abderrahman » dans *Études et Documents berbères* ; *Mélanges*, 1991, 1992, n° 8, pp. 63-57, 5 photogr.

Mode de vie

Des études génériques en quantité ont été réalisées sur les Chaouis.

Parmi les premières en anglais :

– *A. Wilkin, D. Randall Mc Iver, *Among the Berbers of Algeria*, London, T. Fischer Unwin, 1900. Mais surtout de M.W. Hilton Simpson :

– *« The influence of its geography on the people of the Aures massif, Algeria » dans le *Geographical Journal*, vol. 54, n° 1, janv. 1922.

– *« The Berbers of the Aures mountains : Algeria » dans le *Scottish geographical Magazine*, vol. 38, 1922, pp. 145-163.

– *« Algerian hill-folks of today » dans *Antiquity*, vol. 1, n° 4, déc 1927, pp. 389-401.

Aussi, les travaux de G. Marcy :

– *« Les Berbères chaouiâ de l'Aurès » dans le *Bulletin de l'Enseignement public du Maroc*, Rabat, n° 172, avril-juin 1942, pp. 117-134.

– *« Cadre géographique et genre de vie en pays chaouiâ » dans *L'Éducation algérienne*, vol. 1, 1942, pp. 33-38.

Quand le début de la guerre d'Algérie attirait l'attention sur l'Aurès, Marcelle Faublée-Urbain & Jacques Faublée ont écrit :

– « L'Aurès, Lieu de Refuge » dans *Tropiques*, janv. 1955, n° 369, pp. 13-18.

– *« Les montagnards de l'Aurès » dans l'*Encyclopédie d'Outre-Mer*, vol. 53, 1955, pp. 109-112.

– « Les Berbères de l'Aurès » dans la *Revue française de l'Élite européenne*, n° 64, janv. 1955, pp. 8-11.

– *« Les Berbères chaouiâ de l'Aurès en Algérie » dans *Société d'Étude géographique*, Bruxelles, 17 p., ill.

– J. Nippgen, « Les éléments ethniques de l'Aurès » dans la *Revue anthropologique*, t. XXXIII, mars-avril 1923, pp. 94-97. Il s'agit d'une étude plus pluridisciplinaire que le titre ne l'indique.

– *Seddik, « Mœurs, habitudes, usages et coutumes arabes » dans la *Revue algérienne illustrée*, XIII^e année, 2^e sem., 1899, pp. 626-629.

Sur la tribu des Aït Frah, un travail d'ensemble d'une grande richesse :

– André Basset, *Textes berbères de l'Aurès (Parler des Aït-Frah)*, Maisonneuve, Paris, 1961, 353 p.

Des articles présentent cette étude :

– Jacques Faublée, Marcelle Faublée-Urbain, « La vie des Aït-Frah d'après le volume d'André Basset, *Textes berbères de l'Aurès* » dans le *Journal de la Société des Africanistes*, vol. 34, n° 1, 1964, pp. 85-116.

– *B.H. Striker, « Compte rendu de : A. Basset, *Textes berbères de l'Aurès*, 1961 » dans les *Kroniek van Afrika*, Leyde, 1967, pp. 122-125.

Sur les mêmes Aït Frah, plus récent :

– Khedidja Neddal épouse Adel, *Les Beni Frah de l'Aurès : une Ruralité en Devenir*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Toulouse 2, 1987, 257 p. Disponible à l'A.N.R.T (5 microfiches).

Nous pouvons illustrer utilement avec les photographies de Thérèse Rivière :

– Aurès/Algérie 1935-1936, suivi de « Elle a passé tant d'heures... » par Fanny Colonna, Office des publications universitaires, Alger ; Éditions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1987, 214 p.

En rapport avec ce livre le :

– Catalogue des Collections de l'Aurès, Paris, Musée de l'Homme, 1943, 16 p. Ce livret réalisé par Thérèse Rivière et Jacques Faublée, que l'on ne trouve qu'au laboratoire d'ethnologie du musée où

nous l'avons consulté, plus qu'un catalogue, présente les aspects de la vie des Chaouis que T. Rivière a fréquenté pendant sa mission. Il a été réalisé à la suite de l'exposition, suivant son retour, dans laquelle il devait guider les visiteurs. Signalons enfin que la collection T. Rivière, même si elle est, et de loin, la plus importante du musée en ce qui concerne l'Aurès, n'est pas la seule, il y en a, à notre surprise lorsque nous y sommes allés, quelques autres dans le sous-sol du palais de Chaillot.

Nous choisissons de placer les références aux coutumes et au droit berbère dans la vie quotidienne.

– Émile Masqueray, « Tradition de l'Aouras oriental » dans le Bulletin de Correspondance africaine, t. III, 1885, pp. 72-110.

L'administrateur H.J. Arripe a écrit :

– « Essai sur le folklore de la commune mixte de l'Aurès » dans la Revue africaine, n° 283, 1911, pp. 450-470.

– « Les Chaouïa tels qu'ils sont » dans le Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologique de Constantine, vol. 57, 1926.

De même également que G. Marcy :

– « Le problème du droit coutumier berbère » dans la France méditerranéenne et africaine, 1939, vol. 2, fasc. 1, pp. 7-70.

– « Un recueil coutumier de guelâa chez les Chaouïa de l'Aurès » dans L'Éducation algérienne, vol. 1, 1942.

G. H. Bousquet a lui aussi écrit deux articles :

– « La persistance des coutumes berbères en Aurès » dans la Revue algérienne de Législation, vol. 1, 1952, pp. 109-115.

– « Un qanoun de l'Aurès » dans Hespéris, vol. 40, 1953, pp. 77-88.

Quelques études concernent l'habitat.

– *Thérèse Rivière, « La maison de l'Aurès » dans Algeria, déc. 1938.

– *R. Riche, « La maison de l'Aurès » dans les Cahiers des Arts techniques d'Afrique du Nord, 1959, n° 5, Toulouse, pp. 30-36.

– La contribution de S. Adjali à l'article « Aurès » de l'Encyclopédie berbère, pp. 1154-1162.

– *N. Lebbal, « Traditional berber Architecture in the Aures » dans Vernacular Architecture, 1989, vol. 20, pp. 24-37, 9 fig., bibl.

Des études localisées :

– Thérèse Rivière, « L'habitation chez les Ouled Abderrahman chaouïa de l'Aurès » dans Africa, t. 11, 1938, pp. 294-331. Disponible en annexe de Aurès/Algérie 1935-1936.

– M.T. Ouili, A. Menard, A. Bouafi, N. Abdi, « L'Habitat rural dans les dairates d'Arris et de M'Chounech (notes sur une recherche en cours) » dans les Cahiers de la Recherche, Constantine, n° 13-14, juin-sept 1981, pp. 7-55, de nombreuses planches.

– *S. Abbas, Vers une Problématique sociologique de l'« Habitat traditionnel » (Étude de Cas du Village de M'Chounech), mémoire de fin de licence, université d'Alger, département de sociologie, 1983.

– *O. Bensegueni, Danièle Gouzon, Kh. Nezzal, Logique d'Occupation spatiale dans l'Aurès. Le Cas des Beni Souik, Constantine, Centre universitaire de recherches, d'études et de réalisations (CURER); vol. 1, 1981, 196 p.; vol. 2, 1982, 226 p., bibl.; Alger, ONRS.

– Danièle Jemma-Gouzon, Villages de l'Aurès, Archives de Pierre, L'Harmattan, collection « histoire et perspectives méditerranéennes », 1989, 240 p.

– *S. Adjali, « Habitat traditionnel dans les Aurès. Le cas de la vallée de l'Oued Abdi » dans l'Annuaire de l'Afrique du Nord, 1986, vol. 25, pp. 271-280, fig., bibl.

Plus largement :

– L. Golvin, article « Architecture berbère » dans Encyclopédie berbère, vol. VI, 1989, pp. 865-877.

Étant donné la place de l'agriculture dans l'Aurès, il est normal de fréquemment retrouver ce thème. Les références indiquent une agriculture traditionnelle qui tenait plus de la vie quotidienne, d'où ce choix, qui peut être discutable, au niveau du plan.

– Thérèse Rivière, « Coutumes agricoles de l'Aurès » dans *Études et Documents berbères*, n° 3, 1987, pp. 124-152.

– *Mathéa Gaudry, « La vie économique du Chaouïa de l'Aurès » dans les *Documents algériens*, Alger, 1948, pp. 257-266.

Deux conférences prononcées au Centre des hautes études pour l'administration musulmane (C.H.E.A.M.) de Paris, par deux spécialistes de l'Aurès :

– Jean Morizot, *Le Nomadisme agricole chez les Serahna et les Cherwfa de l'Aurès oriental. Ses Conséquences économiques*, 1942.

– Germaine Tillion, *Le Partage annuel de la Terre chez les Transhumants du Sud de l'Aurès*, juillet 1939. De même que :

– *A. Lebert, *Le Régime des Terres collectives dans la Commune mixte de Barika*, mémoire au C.H.E.A.M., n° 1215, 1948, 18 p.

Plus géographique :

Les articles de Marc Côte :

– « Un arch vif sur le piémont des Aurès » dans les *Annales algériennes de Géographie*, 5^e année, n° 11, pp. 92-94. Livré en annexe de la thèse de M. Côte.

– *« Comment les hommes ont utilisé un piémont », hommage à G. Maurer, C.I.E.M., fasc. 11, Poitiers, 1987, pp. 221-240. Mais aussi :

– *II^e partie, chap. 3 (« Sites familiaux de l'Est algérien. Yabous, douar des Aurès ») de *Méthodes d'Approche du Monde rural* édité par Fanny Colonna et Mustapha Haddab, Alger, office des publications universitaires, 1984.

Quelques articles étudient quelques productions :

– Thérèse Rivière & Jacques Faublée, « L'apiculture chez les O. Abderrahman, montagnards du versant Sud de l'Aurès » dans le *Journal de la Société des Africanistes*, vol. 13, 1943, pp. 95-107.

– Gabriel Camps, article « Apiculture » dans *Encyclopédie berbère*, vol. VI, 1989, pp. 808-811.

Les articles de Mathéa Gaudry dans *Documents algériens*, série monographie :

– « La fabrication de l'huile en Aurès », n° 4 du 8 août et n° 5 du 15 août 1945.

– « Le séchage des abricots en Aurès », n° 6 du 30 octobre 1949.

À propos des greniers, deux articles de Marcelle Faublée-Urbain dans le *Journal de la Société des Africanistes* :

– « Magasins collectifs de l'Oued el-Abiod (Aurès) », vol. 21, n° 2, 1951, pp. 139-150.

– « Sceaux de magasins collectifs (Aurès) », vol. 25, 1955, pp. 19-23.

À ce propos, un article espagnol compare les sceaux préhistoriques des Îles Canaries aux sceaux et marques de propriété des greniers fortifiés des Aurès :

– *J. Onrubia Pintado, « Sellos y marcas de propiedad de graneros fortificados del Aurès, Argelia. Consideraciones etnoarqueológicas en torno a las presuntas correlaciones norteafricanas de las pinderas de Gran Canaria » dans *Trabajos de Prehistoria*, 1986, vol. 43, pp. 281-307, 3 pl., 5 fig., bibl.

Dans un ensemble géographique plus large :

– Abdelkrim Badjadja, *Cartographie agraire de l'Est algérien à la fin du XIX^e siècle*, D.E.A., université de Constantine, département d'histoire, 1974.

Et de la thèse de Jean Servier traite aussi des rites agraires des Berbères :

– Les Portes de l'Année. Traditions et Civilisations berbères, Éd. du Rocher, civilisation & tradition, 1985, 510 p.

Une thèse à l'échelle de toute l'Algérie a été publiée :

– *Fanny Colonna, *Les Paysans et le Savoir. Histoire sociale des Formes légitimes de Transmission culturelle dans l'Algérie contemporaine*, thèse, 1987.

– *Fanny Colonna, *Savants paysans. Éléments d'Histoire sociale sur l'Algérie rurale*, Office publications universitaires, Alger, avril 1987.

Un article du même auteur :

– *Fanny Colonna, « Oubli, reconstruction, censure. À propos d'une recherche dans l'Aurès » dans *Collection Exploration. Cours et Contributions pour les Sciences de l'Éducation* Berne ; enseigner l'Histoire. Des Manuels

à la Mémoire. Travaux du Colloque Manuels d'Histoire et Mémoire collective. U.E.R. Didactique des Disciplines, Paris VII, 1984, pp. 289-303.

Sur l'alimentation :

– R. Féry, article « Alimentation (l'alimentation traditionnelle dans l'Aurès avant la Seconde Guerre mondiale) » dans Encyclopédie berbère, vol. IV, 1997, pp. 488-494.

Des médecins ont étudié au siècle dernier la bien curieuse pratique de la trépanation des crânes chez des chirurgiens chaouis.

– *Dr L. Th. Martin, La Trépanation du Crâne telle qu'elle est pratiquée chez les Kabyles de l'Aurès, Montpellier, 1867. Notons la grossière erreur dans le titre qui confond les Chaouïa et les Kabyles. Notons que Montpellier est une ville de tradition universitaire médicale affirmée.

Du même :

– *Dr L. Th. Martin, La Trépanation du Crâne telle qu'elle est pratiquée chez les Kabyles de l'Aurès, Montpellier, Boehm & fils, 13 p., planche ; extrait du Montpellier médical, juin 1867.

– Dr Amédée Paris, « De la trépanation céphalique pratiquée par les médecins indigènes de l'Aurès » dans la Gazette médicale de l'Algérie, 1868, pp. 25-28.

– Dr Henri Malbot & DR R. Verneau, « Les Chaouïas et la trépanation du crâne dans l'Aurès » dans L'Anthropologie, t. VIII, 1897, pp. 1-18 & 174-204. Une publication en résultera :

– *Étude d'Ethnographie algérienne. Les Chaouïas et la Trépanation du Crâne dans l'Aurès, Paris, Masson, 1897.

– *M.W. Hilton Simpson, Arab Medicine and Surgery, a Study of the healing Art in Algeria, London, H. Milford, 1922.

D'autre part, une étudiante réalise actuellement un D.E.A. sur la médecine traditionnelle dans l'Aurès à partir de la collection « T. Rivière » du Musée de l'Homme. On trouvera donc dans ce travail en préparation des éléments sur la médecine traditionnelle :

– Mathilde de Lataillade, L'Herbier récolté par Thérèse Rivière dans l'Aurès en 1935-36 (titre provisoire), D.E.A. d'ethnologie, Paris, Musée de l'Homme, 1998 (en cours).

Toujours en ce qui concerne la santé :

– *L. Raynaud, « Un mois dans l'Aurès » dans le Bulletin médical de l'Algérie, octobre 1892.

Du même :

– *« Notes sur les affections cutanées et nerveuses des Berbères de l'Aurès » dans Journal des Maladies cutanées et syphilitiques, t.V, 1893, pp. 65-86.

– *« Notes sur les affections oculaires des Berbères de l'Aurès » dans le Bulletin médical de l'Algérie, 1898.

– *R. Ferry, Hygiène des Populations de l'Oued el-Abiod, imprimerie Attali, Constantine, 1952.

– J. Clastrier, « Contribution à l'étude de la pathologie de l'Aurès » dans les Archives de l'Institut Pasteur d'Algérie, vol. 14, n° 4, 1936, pp. 449-557, 27 planches hors-textes.

Il y a d'autres articles sur la santé en Aurès dans ce volume et peut-être dans d'autres mais nous n'avons pas dépouillé la revue.

La culture chaouïe

Un des éléments qui caractérise le plus la culture aurasienne est la langue berbère (le chaoui) et il est normal qu'elle ait été l'objet de recherches. Les premières sont le fait de personnes du siècle dernier comme cette grammaire chaouïe :

– Gustave Mercier, Le Chaouïa de l'Aurès (Dialecte de l'Ahamar-Khaddou). Étude grammaticale – Textes en Dialecte chaouïa, Paris, 1896.

Le même a apporté deux fois sa contribution aux Actes du Congrès international des Orientalistes :

– « Étude sur la toponymie berbère de la région de l'Aurès », XI^e Congrès, Paris, 1897, sect. « Égypte et langues africaines », pp. 173-207.

– *« Les Noms des plantes en dialecte chaouïa de l'Aurès », XVI^e Congrès, Alger, 1905, t. 2, 4^e section, pp. 79-92. Sur ce dernier sujet :

– V. Reboud, correspondances à propos du nom des plantes en chaoui dans le Bulletin de l'Académie d'Hippone, n° 20, 1884, pp. 65-67.

– René Basset, « Notes sur le chaouïa de la province de Constantine (Sedrata) » dans le Journal asiatique, 9^e série, t. VIII, nov-déc 1896, pp. 361-394.

– *René Basset, « Notices sur les dialectes berbères des Harakta et du Djerid tunisien » dans les Actes du Congrès international des Orientalistes, n° 9, Londres, 1891, 18 p.

L'inévitable Émile Masqueray a aussi apporté sa pierre à l'édifice de l'étude du chaoui avec son livre :

– *Comparaison d'un Vocabulaire du Dialecte des Zénaga avec les Vocabulaires correspondants des Dialectes chawia et des Beni-Mzab, Paris, imprimerie nationale (archives des missions scientifiques, série III, t. 5), 1879, pp. 473-533.

Il est intéressant de s'attarder sur le terme « Aurès » et son origine :

– A. Papier, « De l'éthymologie des mots employés par les Grecs, les Romains, les Arabes et Français pour désigner le Djébel Aurès » dans la Revue de l'Afrique française, 1887. Voir aussi dans le Bulletin de l'Académie d'Hippone, n° 22, 1886, pp. 239-241.

– *É. Masqueray, « Lettre à M. V. Reboud » dans le Bulletin de l'Académie d'Hippone, Algérie, 21, 1885, pp. 65-67.

Les dictionnaires anciens du révérend père G. Huyghe (Alger, Jourdan) sont à notre connaissance les premiers et seuls bilingues français/chaoui :

– Dictionnaire français-chaouïa (Qamus rumi-caui), 1906, autographie.

– *Dictionnaire chaouïa-kabyle et français, 1907.

Terminons les anciennes études avec l'allemand :

– *Sierakowsky, Das Schawi, ein Beitrag zur berberischen Sprach – und Volkskunde, Dresde, 1871, 137 p.

– *F. Stuhlmann, Die kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aurès : Atlas von Süd – Algerien, Friederischen, Hambourg, 1912, XII – 205 p., ill (contient un glossaire de termes techniques).

Mais des études sont plus récentes :

– André Basset, « Sur la toponymie berbère et spécialement sur la toponymie chaouïa Aït Frah » dans Onomastica, 1948, pp. 123-126.

Du même dans les comptes rendus du Groupe linguistique d'Études chamito-sémitiques, Paris :

– *« Nouvelles enquêtes en Mauritanie, dans le Constantinois et dans les ksours oranais et marocains », 1933, p. 24.

– *« Sur la proposition indépendante et la proposition relative en berbère » (exemples pris dans le parler des Aït-Frah), 4, 1945/8, pp. 30-32.

– *« Berbère-isnin : tous les deux », 4, 1946, pp. 19-20.

– *« La mise à part : faits berbères », 4, 1947, pp. 65-66.

– *« Un faux arabisme en berbère », 4, 1948/51, pp. 63-64 (nom de la laine, parler des Aït-Frah)

– *« La singularité du traitement de g, 2^e radicale de verbe mgr-moissonner, dans le parler berbère chaouïa des Aït Frah (résumé) » dans le Bulletin de la Société de Linguistique, Paris, 48, 1952, pp. II-III.

De même :

– Jean Morizot, Le Groupement berbérophone chaouïa du Sud Constantinois, ses Caractères, son Évolution, conférence prononcée au centre des hautes études pour l'administration musulmane (C.H.E.A.M.), Paris, 1946.

Il existe quelques études universitaires, la plus complète reste la thèse de doctorat de 3^e cycle (dirigée par A. Martinet et soutenue en 1966 à la Sorbonne) de :

– Thomas G. Penchoen, Étude syntaxique d'un Parler berbère (Aït Frah de l'Aurès), Naples, Centro di studi maghrebini, 1973, 217 p (vol. 5 de Studi magrebini). Notons également du Canadien :

– *Franck Dieleman, Esquisse de la Langue berbère chaouïa (Algérie) : Variations lexicales et phonétiques et Investigations sociolinguistiques, maîtrise de sciences du langage, Aix-en-Provence, 1994, 285 p., cartes. Ou encore :

– *Hamama Ghanès. Nous ne disposons pas à ce jour des coordonnées de ce mémoire disponible à l'INALCO (rue de Lille à Paris).

Mohamed Maougal a écrit deux articles dans la revue *Nedjma* sur la situation et les évolutions linguistiques en Aurès :

- « L'arabisation des Chaouïa », n° 1, Paris, 1981, pp. 20-42.
- « Une étude sociolinguistique en pays chaouïa », n° 6, 1984, pp. 35-50. Et sa thèse :
- *Mohamed Maougal, *Le Parler arabe des Chaouïa Harakta, Berbères des Aurès*, thèse, linguistique,

Paris VII.

Les contributions de Salem Chaker à l'Encyclopédie berbère :

- article « Aurès » (linguistique), vol. VIII, 1990, pp. 1162-1168.
- article « chaoui/chaouïa (linguistique/littérature) », vol. 12, 1993, pp. 1875-1877.

Études locales :

– *Plaut, « Études berbères, la langue berbère dans la commune mixte de Barika » dans la *Revue africaine*, 1946, pp. 194-207.

– *A. Joly, « Le chaouya des ouled Sellem » dans la *Revue africaine*, 1911, n° 4, pp. 441-449 ; 1912, n° 2, pp. 219-266.

Signalons pour finir qu'à notre existence, aucun cours de langue chaouïe n'est dispensé en université, la seule expérience (T.G. Penchoen à Los Angeles) a pris fin vers 1980 selon L. Bougchiche.

Qui dit langue dit littérature, au moins orale. On a souvent mis par écrit des contes chaouis, autrefois :

- *R. Basset, *Loqmân berbère...*, Paris, Leroux 1890 (quinze textes de l'Aurès)
- Gustave Mercier, « Mœurs et traditions de l'Aurès : cinq textes berbères en dialecte chaouïa » dans l'Extrait du *Journal asiatique*, Paris, 1900.
- *F. Stuhlmann, « Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aurès » dans *Abhandlungen des hamburgischen Kolonialinstituts*, vol. X, Hambourg, 1912.
- *H. Stumme, *Arabische und berberische Dialekte*, Preuss. Staatsbibliothek, Berlin, 1928, 23 p. (trois textes aux pp. 14-19)
- *Père A. Giacobetti, *Recueil d'Énigmes arabes populaires*, Alger, Bastide-Jourdan, 1916.
- *Madeleine Riffaud, *Si j'en crois le jasmin*, Coaraze, 1956. Selon Mme Djemâa Djoghla, ce livre contient des poèmes chaouis liés à la guerre d'Algérie.

Et de nos jours :

Abdallah Djarallah, dans *Awal, Cahiers d'Études berbères* :

- *« Un conte chaoui : Hend utteyyult », n° 1, 1985, pp. 163-175.
- *« Bayyay, un conte chaoui », n° 3, 1987, pp. 198-201.
- Du même auteur dans *Études et documents berbères* :
- *« Un conte dans le parler des Aït Abdi (Aurès méridional) », n° 4, 1988, pp. 139-142.
- *« Une randonnée dans le parler Harakta de Aïn-Beïda : agzin d nanna-s », 10, 1993, pp. 135-138.
- Nordine Boulhaïs & Salah Boulahis, « Éléments de culture aurasiennne », à paraître (certainement dans *Awal*) (légende, proverbes, expressions, rimes d'enfants).

Original support que la radio :

- Histoire et contes des Aurès par Salah Boulahis, *Radio Canal Sambre (FM 89.8)*, Maubeuge (Nord), 17 avril 1990.

La fête tient une place très importante dans la société et surtout la culture des Chaouis. Des travaux ont été réalisés sur les chants et la musique, les bijoux, le tissage aurassiens.

- Jean Servier, *Chants des Femmes de l'Aurès*, thèse secondaire, Paris, 1955.
- *Y.-G. Kerhuel, « Chants et poèmes des Berbères de l'Aurès » dans *Simoun*, 1957, pp. 47-63.
- *B. Bartok & L. Barbès, « Musique populaire à Biskra » dans les *Annales de l'Institut d'Études orientales*, Alger, t. 18-19, 1960/1961, pp. 301-336.
- Hasseine Mammeri, « Folklore musical des Chaouïa constantinois », pp. 335-340 des *Actes du 1^{er} Congrès d'Études des Cultures méditerranéennes* (Malte, 1972), édité par Micheline Galley, Alger, SNED, 1973.

– Vâclav Kubica, « La qasba algérienne et sa musique » dans *Annals of the Naprstek Museum*, Prague, n° 9, 1980, pp. 9-39.

– Naziha Hamouda, « Les Femmes rurales de l'Aurès et la Production poétique » dans *Peuples méditerranéens*, n° 22-23, janv.-juin 1983, pp. 267-279.

– *Houria Aïchi, « La tradition de la poésie populaire chantée par les Chaouias d'Algérie » dans *Horizons maghrébins*, Toulouse, 20-21, 1993, pp. 176-178.

Quelques cassettes de chanteurs chaouis et des articles sur leur art.

– Dihya, *Chants et rythmes des femmes berbères des Aurès*, cassette, disques Ferhani, Paris, 1981. On trouvera des textes de ses chansons dans :

– *« Dihya, ner tighi n'Wawras (Dihya, ou l'appel des Aurès) » dans *Tafsut (série normale, Tizi-Ouzou)*, n° 4, 1982, pp. 24-28. Ce sont des textes de chansons de Dihya, chanteuse aurasienne.

– Houria Aïchi (chant et bendir) & Saïd Nissia (« haqsebt » : flûte), *Les chants de l'Aurès*, cassette, association Aurès, Paris.

– *« Hommage à H. Aïchi » dans *Cahiers d'Études maghrébines*, Cologne, Allemagne, 2, 1990, pp. 139-143.

– *F. Bensignor, « Houria Aïchi, la tradition au temps présent » dans *Hommes et Migrations*, Paris, 1174, mars 1994, p. 60-61.

– *Mustapha Haddad, « Tradition orale et mémoire collective : Aïssa Djermouni (1886-1945), maître de la chanson chaouie » dans la *Lettre d'Information de l'Association française pour l'Étude du Monde arabe et musulman*, Paris, 7, 1992, pp. 94-95.

Dans le cadre de cet article, nous nous sommes limités à quelques exemples mais il est évident qu'une discographie des différents artistes chaouis remplirait des pages et des pages.

– *E. Grangé, « Les bijoux de l'Aurès et leur symbolique » dans *Algérie, nouvelle série*, n° 60, 1961, pp. 24-28.

Tatiana Trifonova, épouse Benfoughal, s'est spécialisée dans la bijouterie aurasienne avec quelques articles et sa thèse :

– « Traditions, innovations, mode : l'exemple des bijoux de l'Aurès » dans *L'Ethnographie*, n° spécial « Vêtements et sociétés II », vol. 80, n° 92-94, 1984, pp. 75-85.

– *« Fibules de l'Aurès. Essai d'analyse typologique » dans *Littérature orale arabo-berbère*, n° 18, 1987, pp. 179-194.

– *« Chaîne opératoire et changement technique dans la bijouterie traditionnelle de l'Aurès » dans *Observer l'Action technique. Des chaînes opératoires, pour quoi faire ?*, Hélène Balfet (dir.), C.N.R.S., Paris, 1991, pp. 147-161.

– *« La tendance stylistique comme facteur d'acceptation d'une nouvelle matière. L'exemple des bijoux de la Grande Kabylie et de l'Aurès (Algérie) » dans *Techniques et culture*, 21, 1993, pp. 121-132.

– avec B. Benfoughal « Une exposition au musée du Bardo. Bijoux algériens : histoire des styles et des techniques » dans *Libya, Alger*, 1984, vol. 28-29, pp. 241-262, fig., bibl.

– *Tradition et Innovation dans la Bijouterie de l'Aurès, D.E.A., EHESS, Paris, 1982.

– Bijoux et Bijoutiers de l'Aurès. Traditions et Innovations, doctorat de 3^e cycle, EHESS, 1986, 2 vol. : 299 & 123 p. Disponible à l'A.N.R.T. en 8 microfiches.

Cette thèse est désormais publiée :

– Bijoux et Bijoutiers de l'Aurès, CNRS, 1997.

D'autre part, sur ce thème, un important chapitre de :

– Wassyla Tamzali, Abzim, Parures et Bijoux des Femmes d'Algérie, Dessain et Tolra, *Entreprise algérienne de presse*, 1984 ; les pages 121-151 sont consacrées aux bijoux de l'Aurès.

Autre spécialiste :

– Henriette Camps-Fabrer, *Bijoux traditionnels berbères d'Algérie : Grande Kabylie et Aurès*, 1990, Édisud, Aix-en-Provence.

Son article :

– « Orfèvrerie kabyle et Orfèvrerie aurasienne. Comparaisons entre deux techniques » dans la

Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, 1977, 2^e semestre, n° 24, pp. 87-109. Et ceux de l'Encyclopédie berbère :

- Henriette Camps-Fabrer, article « Ambre », vol. IV, 1997, pp. 569-576.
- Henriette Camps-Fabrer, article « Argent (l'fetta) », vol. VI, 1989, pp. 881-882.
- Henriette Camps-Fabrer, article « Bijoux », vol. X, 1991, pp. 1506-1516.

En matière d'élégance féminine, le tatouage fût caractéristique des femmes chaouiïa :

- Thérèse Rivière & Jacques Faublée, « Les tatouages des Chaouiïa de l'Aurès » dans le Journal de la Société des Africanistes, vol. 12, 1942, pp. 67-80.
- *Thérèse Rivière & Jacques Faublée, « Les tatouages berbères dans l'Aurès » dans Études et Documents berbères, 1989, 1990, n° 6, pp. 60-72, 5 fig., 4 photogr. h.t.

En ce qui concerne le textile :

- Robert Godon, « Les formes du Batik dans l'Aurès » dans la Revue africaine, vol. 98, 1944, pp. 116-122, illustrations.
- Henriette Camps-Fabrer, article « Batik » dans l'Encyclopédie berbère, vol. IX, 1991, pp. 1387-1388.
- *R. Féry, « Aurès (le haf) » dans l'Encyclopédie berbère, 1988, n° 43, 1 p. (vêtement féminin).

La religion en Aurès, islamique mais avec les restes d'un lointain paganisme, a intéressé :

- *Cl. M. Robert, « Le paganisme berbère. Un pèlerinage inconnu, l'oracle du Djébel Bouss » dans Algérie, août 1936, pp. 6-10, photographies.
- Germaine Tillion, « La période des pèlerinages dans l'Aurès » dans Anthropologie, vol. 58, 1938, p. 212.
- G.-H. Bousquet, « Promenades sociologiques. La pratique religieuse dans l'Aurès » dans la Revue africaine, vol. 96, 1952, pp. 449-458.

Aussi Fanny Colonna qui a écrit quelques articles puis un livre qui a fait la synthèse de ses recherches :

- « Saints furieux et saints studieux dans l'Aurès, comment le religion vient aux tribus » dans les Annales Économies, Sociétés, Civilisations, n° spécial « Histoire et anthropologie de l'Islam », n° 3-4, mai-août 1980, Paris, pp. 642-663.
- « L'Islah chez les paysans : l'Aurès 1936-1938 » dans la Revue algérienne des Sciences juridiques, vol. 14, n° 2, juin 1977, pp. 277-288.
- *« La reconversion d'un lignage dans le Nord-Ouest de l'Aurès, xi^e-xx^e siècle » dans Histoire sociale de l'Algérie, Oran, 1983, n° 4.
- *« La répétition des tolba dans une commune rurale de l'Aurès » dans l'Annuaire de l'Afrique du Nord, 1979, pp. 187-203.
- *« Rituel et Histoire. L'Aurès » dans le Bulletin du C.R.A.P.E., 12, 1981, pp. 58-73.
- *« Rituel et Histoire : à propos d'un ancien pèlerinage auraisien » aux pp. 91-100 d'Islam et Politique au Maghreb dirigé par E. Gellner & J. Vatin, Aix-en-Provence, C.R.E.S.M., 1981.
- Les Versets de l'Invincibilité. Permanence et Changements religieux dans l'Algérie contemporaine, presses de sciences politiques, 1995, 397 p.
- *E. Gellner, « The unknown Apollo of Biskra : the social base of algerian puritanism », chap. 6 de Muslim Society, London, Cambridge university press, 1981.

Quelques ouvrages thématiques qui évoquent l'Aurès :

- *Depont & Coppolani, Les Confréries religieuses musulmanes, Alger, Jourdan, 1897.
- *Émile Dermenghem, Le Culte des Saints dans l'Islam maghrébin, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1982 (1^{re} éd. 1954). Évoque également l'Aurès :
- *A. Popovic & G. Veinstein, Recherches d'Histoire et de Sciences sociales ; Les Ordres mystiques dans l'Islam : Cheminement et Situation actuelle, 1986, 325 p., cartes, bibl.

Sans oublier :

- Henriette Camps-Fabrer, article « Amulette » dans Encyclopédie berbère, vol. IV, 1997, pp. 613-622.

La culture, c'est aussi les débats autour de l'identité, c'est l'histoire intellectuelle et Fanny Colonna s'y est intéressée :

- « Discours sur le nom : identité, altérité » dans *Peuples méditerranéens*, 18, 1982, pp. 59-65.
- « L'Aurès dans les années trente : des stéréotypes à l'épreuve de la micro-histoire », pp. 30-53 de l'ouvrage collectif *Lettrés, Intellectuels et Militants en Algérie, 1880-1950*, U.R.A.S.C., Laboratoire d'histoire d'anthropologie sociale et culturelle (Oran) ; Office des publications universitaires, Alger.¹⁰

On utilisera aussi :

- *Abdelkader Djeghloul, *Éléments d'Histoire culturelle algérienne*, Alger, E.N.A.L., 1984, pp. 141-152, 183-190.

IV. DIVERS

Les Chaouis de France

De nombreux Chaouis vivent en France soit en tant qu'immigrés « économiques », soit en tant qu'ex-Harkis. Il s'est peu écrit sur eux. Quelques études leur ont été consacrées. À commencer par celles de Chaouis eux-mêmes comme nous : nous avons cité (2.4.) notre maîtrise, l'article que nous en avons tiré, notre thèse en cours mais également la maîtrise et le D.E.A. de sociologie de nos cousines (Saliha Bouregba sur La Femme chaouie du Bassin de la Sambre & Yamina Boulahssa sur Les Mariages endogames des Chaouis en France [3.1.]). Signalons l'existence de mémoires de maîtrise, qu'a portés à notre connaissance Mme Djemâa Djoghlaoui, réalisés sur une famille chaouie de Franche-Comté originaire de Khenchela :

- *Catherine Rouvet, *De Khenchela à Besançon, Itinéraire urbain de quelques Familles Hakkar, maîtrise d'histoire contemporaine*, dir. : Mme Janine Ponty, Besançon, 1994. Côte 1141408492D94125.
- *Lise Boiteux Famille Hakkar, *Paroles de Femmes ou l'Illusion perdue, maîtrise d'histoire contemporaine*, dir. : Mme Janine Ponty, Besançon, 1994. Côte 1141684582D94151.

La presse locale des régions à forte concentration de Chaouis se fait parfois l'écho de leurs activités, notamment culturelles. A titre d'exemple, ces articles de la Voix du Nord, Maubeuge :

- « Au RAIL-ATAC : là-bas dans les Aurès », 6 décembre 1989. Ce quotidien annonce que l'exposition de S. Boulahis prendra place une journée au centre socio-éducatif de Louvroil.

De même que :

- « Dans les Aurès, rien d'éphémère avec les F.M.R. », 13 décembre 1989.

À ce propos, il existe plusieurs associations culturelles chaouies. Nous en connaissons trois : « Union des Générations aurasiniennes » à Saint-Aubin-lès-Elbœuf ; « Awras Ichawiyen », association algérienne à Paris ; « L'Arête » à Besançon, cette dernière association possède une radio.

Il nous faut faire une place également à un support des plus originaux qui traite en France de l'Aurès et des Chaouis, les expositions :

- *l'exposition itinérante « Aurès » créée par Salah Boulahis et constituée de panneaux et objets divers. Exposition : mannequins, pâtisseries, objets traditionnels ; diaporama sur les ruines romaines de Timgad ; vidéo danses folkloriques chaouies ; groupe folklorique. Cette exposition est constituée essentiellement de panneaux (Les personnes intéressées peuvent prendre contact avec nous, adresse en conclusion, pour faire suivre.)
- *l'exposition « le 1^{er} novembre 1954, le devoir de mémoire ou la résistance d'un peuple à travers l'histoire » tenue par l'association « Awras ichawiyen » à l'occasion du 43^e anniversaire de la « Tous-saint rouge » a eu lieu le 2 novembre 1997 à Saint-Denis.
- l'exposition prévue pour le 27 juin 1998 par le Centre culturel algérien (171, rue de la Croix-Nivert, Paris 15^e - 01 45 54 95 31) sur l'Aurès. Projection du film « Le Refuge de la Kahina » de

10. Nous remercions l'auteur de nous avoir fait cadeau d'un exemplaire.

Belkacem Ouahdi dès 15 h. ; conférence débat « Aurès : de Jugurtha à Ben Boulaid » par Ali Guerbabli dès 17 h 30 ; concert de chants et de musiques chaouis à 20 h, exposition de photographies, peintures et artisanat de l'Aurès ; dégustation de plats et pâtisseries chaouies.

Il nous faut terminer en citant quelques études sur les personnes qui en consacré leur vie ou une partie à l'Aurès, y vivre, étudier.

Les passionnés d'Aurès

Le premier d'entre eux à avoir vécu et consacré une grande partie de son œuvre à l'Aurès est Émile Masqueray. Voici quelques biographies :

– Charles-Robert Ageron, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, thèse, publications de la Sorbonne, Paris, P.U.F., 1968, 2 volumes, pp. 350-371.

– Augustin Bernard, « Émile Masqueray » dans la *Revue africaine*, vol. 23, 1879, pp. 350-373.

– Émile Masqueray a écrit un livre autobiographique sur sa « vie africaine » intitulé *Souvenirs et Visions d'Afrique* (Alger, Jourdan, 1914, 1^{re} éd. 1894, 405 p.) et Augustin Bernard y fait, au début de l'ouvrage, une biographie et présentation de ses œuvres. Fanny Colonna fait le même travail dans la réédition de la thèse de Masqueray déjà citée.

– Alfred Rambaud, « Un pionnier d'Afrique » dans la *Revue politique et littéraire (Revue bleue)*, n° 6, 4^e série, t. III, 9 février 1895.

– *Jacques Faublée, « Émile Masqueray (1843-1894) » dans *Hommes et Destins*, Paris, 7, 1986, pp. 333-334.

Citons aussi Gustave Mercier :

– *G. Marçais, « G. Mercier (1874-1953) » dans *Revue africaine*, 97, 1953, pp. 5-14, bibl.

– *G. Souville, « Gustave Mercier (1874-1953) » dans *Hommes et Destins*, Paris, 7, 1986, pp. 344-346.

Ou encore André Basset, pour lequel nous citerons :

– *Mémorial André Basset : 1895-1956, Paris, Maisonneuve, 1957, 158 p. en ajoutant de nombreux articles biographiques (voir L. Bougchiche, de même pour R. Basset).

On a aussi écrit sur l'ethnologue Thérèse Rivière (en dehors de Elle a passé tant d'heures... de Fanny Colonna déjà cité) :

– *Jacques Faublée, « À propos de Thérèse Rivière (1901-1970) et de ses missions dans l'Aurès » dans *Études et Documents berbères*, 4, 1988, pp. 94-102.

Sur la collègue de mission de T. Rivière, très agréable à lire :

– Germaine Tillion, *La Traversée du Mal*, entretien avec Jean Lacouture, Arléa, Paris, 1997, 125 p.¹¹

Autre type, les archives d'un groupe qui a vécu dans l'Aurès :

– *Diaires et Chroniques des postes d'Arris et de Médina (1893-1919), archives des missionnaires d'Afrique, Curie générale (archives « curia generalizia »), Rome.

D'autres bibliographies de l'Aurès (que nous n'avons hélas pas pu consulter)

– *Belkacem, Karim Boughida, *Bibliographie sur l'Aurès de 1830 à 1880*, mémoire de licence, institut de bibliothéconomie, université de Constantine, dirigé par M. Ali, 1988, 103 p., 2 cartes, 760 références.

– Centre africain des sciences humaines appliquées (C.A.S.H.A.), *Bibliographie sur le département de Bama*, Aix-en-Provence, C.A.S.H.A., 1969.

Dans cette bibliographie, nous avons recensé 99 livres¹² consacrés tout ou partie à l'Aurès (dont 2 monographies), 242 articles de revue et magazine, 31 articles d'encyclopédies (à une exception près, tous de l'Encyclopédie berbère), 9 articles de journal, 55 travaux universitaires, 6 mémoires du C.H.E.A.M., 7 extraits d'actes de colloques ou congrès, 4 conférences, 12 éléments d'archives

11. Je remercie l'auteur Mme Tillion de m'avoir offert un exemplaire lors de ma visite chez elle en février 1998.

12. Concernant ces calculs fastidieux et aléatoires, nous pensons ne pas nous être trompé mais il n'y a aucune garantie en la matière.

(8 militaires, 4 civiles), 11 rapports et brochures, 3 cartes, 3 films, 3 cassettes audio, 3 expositions. La plupart de ces 492 références sont déjà écrites, certaines tout de même sont en préparation.

En ce qui concerne les disciplines, ces références se répartissent de la manière suivante :

On compte 29 références générales sur l'Aurès et les Chaouis ; 123 en géographie (dont 31 descriptions de voyageurs et vieilles études, 15 en géologie, 14 en géomorphologie, 5 en biologie, 20 en économie, 26 études locales, 11 en anthropologie) ; 166 en histoire (9 en préhistoire, 67 sur l'antiquité, 12 sur la période médiévale, 23 sur la conquête par les Français, 46 sur la guerre d'Algérie, 8 traitant de l'histoire des tribus) ; 102 en ethnographie (dont 13 en sociologie, 7 en droit, 11 sur l'habitat, 21 sur l'agriculture, 12 sur la médecine, 15 sur les bijoux, 15 sur la religion) et enfin 31 en linguistique, 26 en littérature et chants.

En ce qui concerne les auteurs, notons que l'écrasante majorité est constituée de Français de souche (380), 78 sont (d'origine) algérien(-ne)s et enfin 32 ont écrit dans une langue étrangère.

Nous retiendrons néanmoins quelques noms de spécialistes à qui il faut rendre hommage pour leurs travaux, MM. R. Laffitte, J.-L. Ballais, M. Côte F. Demoulin & M.-C. Chamla, J. & P. Morizot, C. Roubet, É. Masqueray, G. Camps, J. Déjeux, A. Zouzou, F. Colonna, M. Gaudry, G. Tillion, D. Djemma-Gouzon, T. Rivière, J. Servier, G. Mercier, R.-P. Huyghe, A. Basset, S. Chaker, T.G. Penchoen, T. Benfoughal...

Certes certaines de ces références ont un contenu scientifiquement dépassé, voire ridicule, mais de nombreuses ont souvent une valeur inestimable qui ont considérablement fait avancer la connaissance que l'on a de l'Aurès.

Nous espérons que ce travail, qui a nécessité deux années de recherches, rendra bien des services, et sera apprécié dans son ensemble ou en partie selon la spécialité du lecteur. En effet, la lecture des références contenues dans cet article, du moins celles que nous possédons, se révèle absolument passionnante, autant pour le « non-initié » que pour le Chaoui que nous sommes.

D'emblée signalons que nos recherches ne sont pas finies, nous allons entreprendre une autre « vague » de recherche en bibliothèques et que de nombreux éléments manquants vont être consultés. Mais nous savons, nous l'avions précisé, que cette étude est – par nature – provisoire. Nous aurions aimé pouvoir dépouiller quelques revues (*Revue africaine*, *Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologique de Constantine*, *Antiquités africaines...*) ou journaux (*Voix du Nord...*) mais cela ne nous est pas possible matériellement pour l'heure. Cependant, reconnaissons que la plupart des travaux d'importance relatifs à l'Aurès sont recensés. Si nous avons oublié des travaux ou si d'autres paraissent entre temps, nous serions heureux que les lecteurs aient l'amabilité de nous le signaler ou de nous apporter leur utile avis, critiques négatives ou positives mais toujours utiles. De même, si certains lecteurs disposent d'éléments bibliographiques que nous n'avons pas (ceux avec l'astérisque, qui en définitive sont nombreux), nous serions ravis qu'ils nous soient prêtés pour compléter nos acquis. Nous savons aussi que notre plan est loin de la perfection mais il faut bien reconnaître pour nous excuser que les références sont souvent pluridisciplinaires or nous avons justement choisi un plan thématique, par discipline. Par contre, au rang des satisfactions, nous nous sommes rendu compte que les paragraphes se constituaient bien souvent presque automatiquement, par regroupement des références par thème.

D'autre part, nous souhaiterions, dès que notre situation nous le permettra, renouveler ce type de travail sur l'Aurès mais en utilisant cette fois les différentes sources archivistiques (*Archives d'outre-mer d'Aix-en-Provence*, *Archives du service historique de l'armée de terre au château de Vincennes à Paris...*) que nous n'avons ici qu'effleurées quand nos recherches antérieures nous ont permis d'en prendre connaissance. De même, signalons qu'il existe de très belles collections de documents photographiques sur l'Aurès (I.G.N., E.C.P.A., S.H.A.T., S.H.A.A., Musée de l'Homme...). De même, de belles collections privées, parmi lesquelles la nôtre et celles de notre entourage. Elles feront l'objet d'une autre de nos études. Et pourquoi pas, nous joindrions toutes ces études pour un petit guide.

NORDINE BOULHAÏS

Sur l'oasis de Siwa

par Madjid Allaoua

Jusqu'où s'étendait le pays des Berbères? Lorsque les armées musulmanes atteignirent l'Égypte qu'elles conquièrent rapidement, elles ne pouvaient s'empêcher de porter leurs regards conquéreurs au pays du couchant qui s'étendait loin devant elles. Sans doute ignorait-on que dans ce désert même qu'ont parcourait, habitait depuis au moins un millénaire une population qui aurait pu donner aux Arabes une idée de cet Occident dont la conquête leur exigeait toute la prudence. En effet, à 300 km environ dans le désert ouest de l'Égypte, au sud-ouest de la ville portuaire Marsa al-Matruh et seulement à 25 km environ de la frontière libyenne, s'étendait une belle oasis, celle de Siwa, peuplée aujourd'hui encore de Berbères. Cette oasis, loin de constituer un îlot perdu dans le désert, est reliée à de grandes villes par d'importantes routes qui ont probablement été utilisées depuis des temps très reculés. Parmi ces routes on peut mentionner celle qui mène à Marsa al-Matruh, celle qui mène vers le sud en se ramifiant à Qara, celle qui mène à Alexandrie en passant par Foukah et enfin celle qui mène à Wadi Natrun en passant par Mogarra. Les deux dernières routes mentionnées ont probablement été empruntées par Alexandre le Grand dans son chemin pour rendre visite à l'Oracle d'Ammon à Siwa.

Avant l'introduction du chameau dans l'oasis, l'âne était le moyen de locomotion le plus ordinaire. La voiture à moteur a désormais pris le relais, ce qui a grandement soulagé la circulation des gens.

En 1979, il y aurait, selon une estimation faite par les autorités locales, 7 500 habitants à Siwa. La grande partie de la population est concentrée à l'intérieur et autour d'une ville portant le nom de l'oasis, Siwa. D'autres habitent dans de petits villages comme al-Maraqi, Aghurmi, Abu-Shuruf et enfin al-Zaytun quoi que de date récente.

Il existe à Siwa un grand nombre de points d'eau. Dans un lointain passé, il existerait plus de 1 000 sources dont pourtant seulement 281 sont identifiées. Le gouvernement égyptien avait suppléé le nombre de sources existantes par la construction d'un bon nombre de puits qui vont constituer une base indispensable d'irrigation. On cultive à Siwa des figues et des raisins, mais les olives et les dattes d'espèces variées constituent la source de revenu la plus importante. Elles entrent dans un système commercial très stable, ce qui permet aux gens de Siwa de se procurer des produits comme les radios, les télévisions et, à un moindre degré, les voitures.

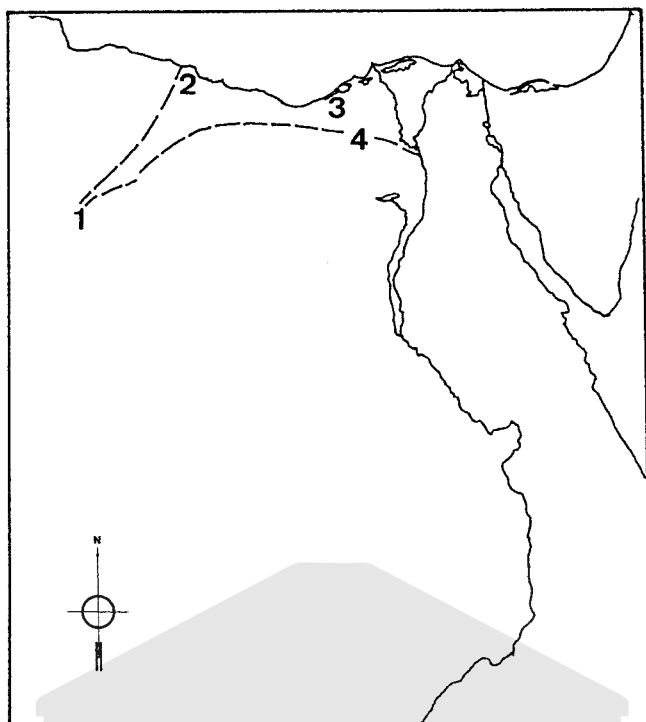
Les animaux domestiques jouent un rôle relativement peu important dans la vie quotidienne des gens de Siwa. On y trouve bétail, moutons, chèvres et ânes. Les chameaux ne sont pas entretenus à l'intérieur de l'oasis.

La température est très haute en saison d'été, a fortiori dans la ville où les constructions sont très serrées. Seuls les épais murs des habitations, qui empêchent la chaleur de s'infiltrer à l'intérieur, permettent de maintenir un soupçon de fraîcheur. De temps à autre des averses peuvent avoir lieu.

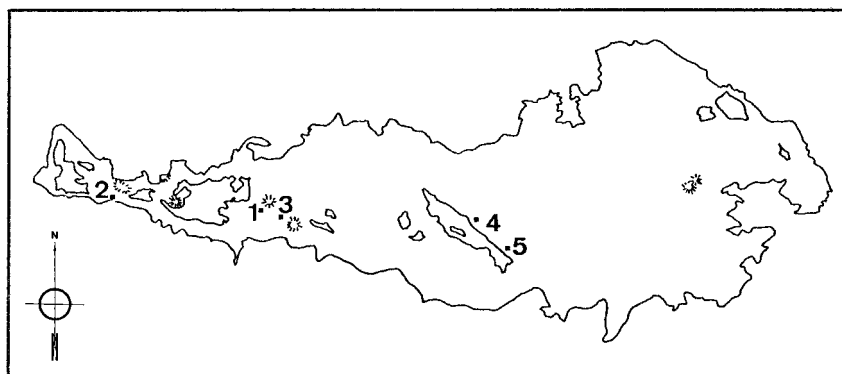
On ne sait pas vraiment d'où provient le nom de Siwa et ce qu'il signifie. Les Arabes au Moyen-Âge désignaient l'oasis par le nom de Santariyah et les gens de cette île par le nom de Siwiyah. Le nom Santariyah a disparu, tandis qu'a demeuré Siwiyah qui a fini sous le nom de Siwah ou Siwa tout court pour désigner l'oasis elle-même.

La célébrité de Siwa est particulièrement due à son antique ville, l'actuelle Aghurmi, où siège le temple du dieu Ammon, et la ville de Siwa, construite en l'an 1203 dont le prestige durera jusqu'au début de notre siècle.

Selon Kuhlmann, le clergé d'Ammon, alors en Égypte, aurait sous la 18^e Dynastie essayé de répandre le culte d'Ammon à Siwa. Kuhlmann suggère que l'oasis de Siwa serait officiellement sous la domination égyptienne déjà sous le règne de Ramsès II. À cette époque les Égyptiens n'étaient



Carte de l'Égypte. 1) Oasis de Siwa ; 2) Marsa al-Matruh ; 3) Alexandrie ; 4) Wadi Natrun. Les lignes discontinues indiquent les routes caravanières reliant Siwa au monde environnant.



Carte de l'Oasis de Siwa. 1) Ville de Siwa ; 2) al-Maraqi ; 3) Aghurmi ; 4) Abu-Shuruf ; 5) al-Zaytun.

certainement intéressés à contrôler l'oasis ni militairement ni politiquement. Ils auraient simplement tenté de répandre le culte d'Ammon, comme ils l'avaient fait en regard d'autres oasis sises non loin de la vallée du Nil. Ceci n'est évidemment qu'une hypothèse, basée sur des données très fragiles. En somme, les seuls témoignages vrais de la présence des Égyptiens dans l'oasis remontent au VI-VII^e siècle avant J.-C. L'existence du culte d'Ammon avant cette date s'explique par le fait qu'où bien les Égyptiens l'avaient introduit, où bien qu'un dieu local aurait été tout simplement identifié au dieu Ammon. Deux temples ont néanmoins été érigés pour le culte et l'adoration du dieu. Un Oracle siégeait dans l'un d'eux, et l'on venait y puiser connaissance et sagesse.

Plusieurs personnages du monde antique auraient visité Siwa dans le seul but de consulter l'Oracle. Parmi eux, on peut mentionner Alexandre le Grand et le roi Kreusus de Lydie. Et on sait, à travers la littérature mystique, que Platon et Pythagore avaient été en Égypte à la recherche du savoir. Ce n'est pas exclu que ces deux grands philosophes n'aient pas rendu visite à l'Oracle de Siwa.

Lorsque les Égyptiens vinrent pour la première fois à Siwa, ils se heurtèrent probablement à une population d'origine libyque, ancêtre des Berbères actuels, et c'est effectivement une population berbère qui habite aujourd'hui encore à Siwa. Il est en somme difficile de faire la part de vérité sur l'origine des gens de Siwa. Des suggestions ont été avancées par Fakhry et Julien qui les font venir des Lybiens. Le premier avance qu'après une longue immigration, les Lybiens ont fini par s'établir au Delta. Menacés par leur grand nombre, ils auraient été repoussés par les Égyptiens vers le sud, où une partie se serait établie définitivement à Siwa. Le second par contre suggère qu'une population libyenne, après une invasion massive des Lybiens de l'Égypte et la fondation de la 22^e Dynastie libyenne, se serait établie à Siwa.

Par ailleurs, rien ne prouve réellement que la population de Siwa viendrait d'ailleurs. L'oasis a certainement aimanté les habitants du désert en raison de sa richesse en eau et autres ressources vitales. Si le Sahara était une terre d'origine de certaines populations berbères, ce qui est fort probable, la partie qui comprend Siwa peut fort bien être le berceau des ancêtres des gens actuels de Siwa.

Les inscriptions faites sur les monuments antiques et qui ont survécu jusqu'à nos jours sont cependant en hiéroglyphes égyptiennes. Aussi est-il difficile de suggérer quoi que ce soit de concret sur la langue véhiculaire des habitants de Siwa dans les temps anciens. Une chose possible est que l'égyptien était la langue quotidienne des gens. Cette situation a été en fait celle des Berbères au long de toute leur histoire. Aujourd'hui encore, le berbère demeure une langue de seconde importance pour ne pas dire marginalisée par les institutions officielles.

L'oasis de Siwa a, jusqu'en l'an 1820, gardé une certaine indépendance. À mon sens, c'est particulièrement sous la domination romaine que l'égyptien ancien aurait perdu son prestige au profit du berbère qui était et reste la langue maternelle des gens de Siwa.

Il ne semble pas que le christianisme ait véritablement influencé Siwa. La seule trace de l'existence de cette religion dans Siwa est les ruines du monument Bilad r-Rum (le pays des romains), que le Manuscrit de Siwa prétend avoir été une église.

Il n'y a cependant aucun doute que la tradition qui a le plus marqué l'oasis de Siwa est bien la radiation arabo-musulmane, ce qui est également le cas dans le reste du Moyen-Orient et l'Afrique du Nord. L'islam a prévalu sur le dieu Ammon et est aujourd'hui la religion des habitants de Siwa. Les deux anciennes villes, si prestigieuses – Aghurmi avec ses deux importants temples d'Ammon et d'Umm Ubayda – ont désormais perdu leur prestige d'antan et ne compte aujourd'hui que quelques centaines d'habitants.

Les habitants de Siwa furent souvent au Moyen-Âge l'objet d'attaques extérieures aussi bien de la part des bédouins berbères qu'arabes. Les habitants de l'ancienne ville d'Aghurmi auraient, selon le fameux Manuscrit de Siwa, quitté la ville pour se construire en l'an 1203, non loin de la ville fortifiée, appelée Shali, l'actuelle ville de Siwa.



*Jeune fille de Siwa avec ses nombreuses tresses fines
et ses bijoux imposants (selon Fakhry, The Oasis of Egypt I,
Siwa Oasis, Cairo, 1973, fig. 24).*

I. LA VILLE DE SIWA

La ville de Siwa a joué un rôle important dans l'histoire des gens de l'oasis. Elle fut une ville sacrée pour les habitants et demeure aujourd'hui la « capitale » de l'oasis. La vieille ville est encore entourée de son rempart, dotée de quatre portes, conçues dans le but de parer à toute attaque extérieure. La ville de Siwa est caractérisée par des constructions très serrées et est parcourue par un réseau complexe de rues et ruelles étroites. Autrefois les étrangers n'avaient accès à la ville que dans un cadre commercial. À cette époque, la ville était tellement compacte que ses dirigeants interdisaient aux gens de construire davantage à l'intérieur de ses murs, probablement pour ne pas rendre les rues plus étroites encore. Après une hausse de la population, les gens devaient construire des étages supplémentaires pour ainsi loger tout le monde à l'intérieur de la ville. Les maisons finirent ainsi par devenir si hautes que la lumière ne parvint jamais à s'infiltrer dans la ville qui devenait de plus en plus surpeuplée.

II. LES TRADITIONS

L'élément le plus intéressant dans les traditions de Siwa est un groupe particulier de travailleurs, appelés Zaggalah. Ces gens constituaient jusqu'à une date récente la force de travail la plus importante à Siwa. Ils étaient recrutés par les riches parmi les jeunes de Siwa pour travailler pour un laps de temps déterminé, en principe de l'âge de 20 ans à 40 ans environ. Ils devaient demeurer célibataires bien au-delà du mariage et avoir leurs habitations hors des murs de la ville pour éviter tout contact douteux avec les femmes. Ils habitaient soit dans les jardins, soit dans des grottes aux alentours de la ville. Ils pouvaient évidemment fréquenter la ville le jour. Mais aussitôt que le soleil se couchait, devaient-ils quitter la ville. Ils travaillaient dans les jardins et participaient à la défense de la ville. L'homosexualité ne serait pas inconnue chez ces Zaggalah et avaient à tout le moins la réputation d'amoureux.

Ce ne sont pas seulement les Zaggalah qui étaient frappés d'interdiction d'habiter à l'intérieur de la ville. Cela concernait en fait tout homme majeur non marié, les veufs et les divorcés. En somme, seul le mariage donnait le droit d'aménager à l'intérieur de la ville.

Depuis les années 70, tout a changé. Le système des Zaggalah s'est transformé petit à petit en travail salarié, effectué par des paysans venus d'Égypte. Les jeunes de Siwa travaillent aujourd'hui principalement dans le transport et le commerce ou vont tout simplement entreprendre des études supérieures à Al-Matruh. Quelques-uns, enfin, travaillent dans l'agriculture comme travailleurs salariés ou en privé comme paysans indépendants.

Comme partout ailleurs chez les Berbères, l'organisation de la société de Siwa reposait sur une structure binaire représentée par deux groupes auxquels président des Cheikhs. Les conflits qui opposaient les deux groupes étaient de l'ordre du quotidien et pouvaient parfois finir en guerre, si les Cheikhs faillaient dans leur tentative de les apaiser. Cependant, en dépit de ces conflits, les gens de Siwa étaient toujours prêts à s'unir contre l'étranger malveillant. C'est seulement jusqu'au début de ce siècle, par l'établissement d'une secte religieuse, l'ordre Sahnusi, que les conflits qui sévissaient à Siwa prirent fin. Plus tard, un nouvel ordre, al-Madaniyah, fut établi et vint renforcer le premier dans la tentative d'établir définitivement la paix et la solidarité entre les deux clans.

Les gens de Siwa sont souvent décrits comme étant des gens superstitieux. On raconte qu'ils sont douteux en regard des étrangers qui sont susceptibles d'apporter malheur à l'oasis. Lorsque, par exemple, un étranger affiche un intérêt quelconque, les gens en deviennent très vite douteux. La superstition aurait laissé des traces profondes chez les habitants de l'oasis. Ils croient fermement au mauvais œil qui devait entre autres motiver leur doute envers les étrangers. La croyance au mauvais œil demeure cependant un phénomène commun pour tous les groupes berbères. Les Kabyles dans la tradition mettent le mauvais œil en rapport avec les vieilles femmes. Aussi les enfants doivent être mis hors de leur champ de vision.

III. LA FEMME À SIWA

La femme de Siwa, jeune fille ou mariée, reste au foyer. Elle se voile toujours à la vue d'un étranger. Fakhry raconte qu'autrefois elle n'avait pas le droit de circuler librement hors des murs de la ville. Bien que les choses aient bel et bien changé aujourd'hui, il est rare de voir une femme se prendre un travail salarié.

Dans la tradition, la femme donne beaucoup d'importance à la parure. Elle se pare de bijoux et porte des habits avec des couleurs très fortes. À l'occasion d'un mariage, elle se vêt de 7 robes, avec chacune sa propre couleur ; elle se fait des coiffures très complexes avec d'innombrables tresses très fines. Comme sa semblable dans le reste de l'Afrique du Nord, elle se teint pour l'occasion les mains et les pieds de henné et enduit ses yeux de khôl.

IV. LA LANGUE DES GENS DE SIWA

Comme déjà mentionné, la langue des gens de Siwa est le berbère, ou plus exactement un dialecte berbère. Il est très différent des autres dialectes du nord du Maghreb. Si l'on doit le rapprocher de quelques dialectes, ce serait plutôt ceux du sud. La société et la culture de Siwa diffèrent sur bien des points des autres oasis du désert de l'ouest de l'Égypte. Mais ce qui caractérise davantage les gens de Siwa, c'est bien leur langue. Siwa est en somme la seule oasis qui a comme langue maternelle une autre langue que l'arabe, le berbère. Le dialecte de Siwa est très imprégné d'arabe égyptien. Il est très peu étudié et reste probablement le dialecte qui a gardé le moins de traits archaïques.

Les Berbères, aussi différents soient-ils les uns des autres, ont de tout temps été conscients de leur identité particulière que les autorités officielles leurs ont toujours nié. Aujourd'hui encore, un bon nombre de Berbères, particulièrement les personnes âgées, sont unilingues et n'ont par conséquent d'autres moyens pour communiquer avec le reste du monde que leur propre langue : le berbère.

Les sciences cognitives montrent et montreront que la pensée n'a d'autres moyens de s'exprimer et d'évoluer que par la parole. Lorsqu'on s'évertue à étouffer une langue sous prétexte de sa petite représentativité et pour des raisons idéologiques et nationales, aussi sincères puissent-elles être d'ailleurs, on ne fait qu'accumuler des problèmes qui tôt ou tard viendront à exploser. Que de peuples ont dû souffrir dans le silence de leur amertume au nom d'« unités nationales » ! À qui la faute ? Aux dirigeants politiques dont l'objectif a hélas souvent été de donner de leur pays l'image d'une nation, un peuple, une langue et une religion. Quelle erreur hélas ! Tôt ou tard, l'homme droit pourtant comprendre qu'une nation ne peut prospérer que dans le respect de ses moindres composantes aussi diverses soient-elles.

MADJID ALLAOUA

RÉFÉRENCES

- FAKHRY A., The Oasis of Egypt I – Siwa Oasis, Cairo, 1973.
JOMARD M., A l'Oasis de Syouah, Paris, 1823.
JULIEN A., Histoire de l'Afrique du Nord (des origines à la conquête), Paris, 1966.
KUHLMANN K.P., Das Ammonion, Mainz am Rhiin, 1988.
LAOUST A., Siwa, Paris, 1932.
WALKERM W.S., The Siwi Language, London, 1921.