

AWAL

4

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

1988

Directeur

Mouloud Mammeri

SOMMAIRE

ARTICLES

Kaïs-Marzouk OUARIACHI

Éléments pour la compréhension de la problématique tamazight (suite et fin)..... 1

Pierre CUPERLY

La cité ibadite : urbanisme et vie sociale au XI^e siècle (suite et fin)..... 7

Miloud TAIFI

Problèmes méthodologiques relatifs à la confection d'un dictionnaire
du tamazight..... 15

Nadia MECHEIRI SAADA

Les *âlêwen* de l'Ahaggar (à suivre)..... 27

Fernand BENTOLILA

Les syntagmes verbaux des serments dans différents parlers berbères..... 43

ACTUELLES

Rachid ALICHE

Tasimfunit..... 73

Sliman HACHI

Izekwan..... 83

Hammou ABDOUN

Parole d'homme..... 84

TEXTES ET DOCUMENTS

Boualem RABIA

Les joutes poétiques féminines dans les mariages aux Aït Ziki (Kabylie)..... 85

Jean DELHEURE

Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane..... 125

Moussa ALBAKA et Dominique CASAJUS

Trois poèmes touaregs de la région d'Agadez..... 145

AIT AKAKUS

La bête à sept têtes..... 165

Tassadit YACINE

Muhend U Remdan At Nabet..... 169

COMPTES RENDUS

Boukous, A., <i>Phonotactique et domaines prosodiques en berbère</i>	181
Cadi, K., <i>Système verbal rifain : formes et sens</i>	183
Hamouma, H., <i>Manuel de grammaire berbère</i>	183
Mammeri, M., <i>Tajerrumt n Tmaziɣt (Tantala Taqbaylit)</i>	184
Yacine, T., <i>Poésie berbère et identité. Qasi Udifella héraut des At Sidi Braham</i> ..	184
Delheure, J., <i>Tameddurt n t-tmettant Wargren, Vivre et mourir à Ouargla</i>	184
Mammeri, M., <i>Poèmes kabyles anciens</i>	185
Casajus, D., <i>La tente dans la solitude</i>	185
Rybinski, A., <i>La culture traditionnelle des Touaregs Kel Ahaggar</i>	186
Gast, M., <i>Hériter en pays musulman</i>	188
Norris, H.T., <i>Conquest of the Western Sahara</i>	189
Rosales, S.M., <i>Segundino Delgado, Vida y obra</i> ...	189
Perbosc, A., <i>L'anneau magique. Nouveaux contes licencieux de l'Aquitaine</i>	190
- Colloque Jean Amrouche, <i>L'éternel Jugurtha</i>	190
Meddeb, A., <i>Talismano</i>	191
RESUMES, ABSTRACTS, RESUMENES	193

Publiée avec le concours du Centre National des Lettres.

Les textes en berbère ont été composés avec la police de caractères Arabère.

ÉLÉMENTS POUR LA COMPRÉHENSION DE LA PROBLÉMATIQUE TAMAZIGHT

(suite et fin)

Kaïs-Marzouk Ouariachi
Traduit par M. Kaddour Cadi

4 - Niveaux d'analyse de la problématique

La tamazight en tant que réel linguistique, ethnique et culturel, et comme problème parmi les problèmes qu'il faut résoudre dans le processus de la construction nationale et démocratique, ne doit pas être appréhendée du point de vue uniquement politique (la considérer comme variable dans le champ politique marocain, et partant l'adopter, positivement ou négativement, en l'encourageant ou en la récusant ; mais en s'en servant toujours comme "cheval de Troie" dans l'enjeu politico-social, comme font la majorité des formations politiques actuelles). Bien au contraire, elle requiert, du point de vue du changement démocratique, un traitement global auquel prendraient part tous les dynamismes nationaux efficaces au-delà de tout clivage social, intellectuel ou politique.

Voilà pourquoi ces dynamismes nationaux se doivent, en plus du niveau politique, de se pencher sur le problème en question en l'envisageant des points de vue scientifique, esthétique, social et même technique.

Les niveaux scientifique et esthétique

La dialectique reconnaissance/méconnaissance caractérisant le champ de la tamazight, et qui se traduit par la reconnaissance de celle-ci au niveau idéologique (cf. la dichotomie Arabes/Amazigh, le "Dahir berbère", la "guerre déclarée contre les berbérissants", la présence de l'univers culturel amazigh de manière négative dans le discours idéologique régnant...), et sa méconnaissance au niveau de la réalité (dispositions politiques et décisions organisationnelles et administratives...) a largement porté préjudice au progrès du savoir concernant la société marocaine, et même freiné l'éclosion des potentialités créatives d'une grande partie de cette société.

Cette dialectique est un mécanisme idéologique qui a rempli une fonction d'inflation du politique au détriment de la connaissance scientifique de ce champ.

Pour remédier à cela, les intellectuels assument la responsabilité, entre autres, d'envisager la Tamazight comme un réel analysable et élucidable en vue aussi bien d'une reconstruction que d'une interprétation de ce réel à partir des bases

méthodologiques qui sont celles des sciences humaines telles que l'histoire, la linguistique, l'anthropologie, la sociologie, et la littérature...

Cette prise en charge critique contribuera sans doute, non seulement à dissiper l'aspect mythique que revêt le champ de la tamazight, mais aussi à constituer un savoir qui servirait de plate-forme à toute planification démocratique. Il est malheureux de constater que l'intérêt scientifique porté à la tamazight n'est pas une "œuvre" nationale, mais était et demeure toujours "l'affaire" des forces et tendances coloniales et impérialistes ; les balbutiements des intellectuels nationaux sont récents et peu efficaces.

En outre, la dialectique reconnaissance/méconnaissance couvrant la tamazight a d'une part constitué un grand handicap à l'épanouissement des potentialités créatives ; et d'autre part participé à la désagrégation d'un nombre considérable de valeurs culturelles et esthétiques dont notre pays était fièrement porteur.

Certes, personne ne peut nier les apports divers du champ culturel amazigh tant au niveau de la chanson, de la poésie, de la nouvelle et du théâtre qu'à celui de la danse et des arts expressifs en général ; mais cela n'empêche que ces "créations" tombent quantitativement et qualitativement en déconfiture (cf. la pauvreté de la chanson "tamazight" à contenu social et humainement libérateur devant la pléthore ravageuse de la chanson aliénée et aliénante).

S'intéresser à la tamazight en tant qu'univers de création, c'est, essentiellement, se donner l'opportunité de bénéficier d'un important arsenal culturel méditerranéen, mais aussi rendre possible l'expression d'énergies encore muselées.

Le niveau social

Je crois qu'une solution propice à la question tamazight ne peut se réaliser concrètement qu'à travers l'adoption d'une politique sociale qui vise à l'intégrer comme composante linguistico-culturelle dans les structures scolaires culturelles et médiatiques.

Naturellement, nous serions utopiques si nous prétendions que la mise en pratique d'une politique sociale est chose aisée. Bien au contraire, elle est ardue et éprouvante tant elle implique une planification-conjoncturelle minutieuse liée à une stratégie de développement.

Epouser la solution conjoncturelle à court terme, et compte tenu des conditions objectives dont dépend le devenir de la question, ne peut que nous dicter les priorités suivantes :

- 1) Introduire la Tamazight (langue et culture) dans les études universitaires en tant qu'unité autonome d'enseignement et de recherche et/ou comme langue complémentaire des options qui en ont besoin (littérature, histoire, géographie, sociologie, économie, droit et journalisme).
- 2) Aider financièrement et moralement les potentialités créatives dans les diverses formes esthétiques (individuelles et collectives).
- 3) Renouveler, enrichir et élargir les supports médiatiques en y faisant figurer le champ culturel amazigh.

(Là, il ne faut pas se contenter uniquement de l'utilisation audiovisuelle de la tamazight, mais il convient aussi de faire connaître, à travers des émissions en langue arabe, la culture tamazight dans une perspective de dialogue entre les cultures, et en tenant compte du fait que cette culture est un bien symbolique de tout le peuple marocain).

Le niveau technique

Ce niveau tient, pour moi, à l'aspect pratique de la politique sociale concernant le champ culturel amazigh. Il consiste à trouver les techniques adéquates (en oeuvre dans les domaines pédagogique et médiatique), à l'insertion de la nouvelle variable culturelle (= tamazight) dans la planification linguistique ; et à réfléchir à des solutions au problème de la graphie, ainsi qu'à la "normalisation" des règles lexicales (dictionnaire) et syntaxiques (grammaire).

Pour l'instant il y a une accumulation non négligeable dans ce domaine, de travaux réalisés par un certain nombre de chercheurs nationaux ; mais cet "acquis", sur le plan technique, ne sera rentable que s'il est accompagné de la volonté de le promouvoir en l'utilisant dans les différentes structures signalées supra, savoir l'enseignement, la culture et la presse.

Le niveau politique

La (ré)solution de la question tamazight passera en pratique par les niveaux précités, mais ceux-ci dépendent étroitement d'un facteur déterminant et décisif, entendons par là la volonté politique. A partir de ce dernier niveau, on peut envisager trois solutions possibles au problème posé :

1) Une solution despotique fondée sur le principe de l'exclusion et de la négation. Cette option n'est pas viable parce que d'une part la question tamazight redouble de dynamisme, et d'autre part la nature du conflit autour de celle-ci prend de plus en plus de vigueur dans le sens de la mise en quarantaine de la solution despotique.

2) Une solution éclectique basée sur le principe de la domestication, cette solution qui se voit imposée actuellement par le réseau des alliances prévalentes a beaucoup de chances de se maintenir dans les conditions présentes vu qu'elle adopte formellement la tamazight en la vidant de tous ses contenus créatifs ; ce qui d'ailleurs la marginalise par rapport aux processus de lutte.

3) Une solution nationale démocratique dont les possibilités de réalisation effective relèvent de l'avenir, est néanmoins envisageable en innervant une nouvelle dynamique de l'acte politique.

Cette dynamique nouvelle repose, essentiellement, sur la démocratisation des appareils étatiques et sociaux et sur la coordination de cette démocratisation avec un projet global de libération et de développement.

5 - Obstacles à la (ré)solution de la problématique

La tamazight fait figure de cas édifiant quant à l'inexistence de pratiques démocratiques dans notre pays. Ainsi, la dialectique reconnaissance/méconnaissance signalée plus haut ne concerne pas uniquement la tamazight (langue et culture), mais va plus loin encore en affectant les sujets qui définissent leur identité et la vivent à partir de la religion qui les unit avec cette langue et cette culture. (Ces sujets sont constitués principalement par les millions de paysans venus des campagnes vers la périphérie et la banlieue des villes). Ces paysans ainsi que les couches populaires marginalisées sont idéologiquement présents dans tous les discours politiques des groupes dominants, mais uniquement en tant qu'"instruments" de légitimation de programmes politiques bien précis. En retour leur dimension de sujet et de force agissantes est rejetée par ceux-là mêmes qui les "instrumentalisent".

La (ré)solution du problème tamazight peut être conçue à partir des niveaux précités mais en même temps cette (ré)solution ne peut se réaliser si l'on ne prend pas conscience de certains obstacles fondamentaux tels que les obstacles psychologique, politique et idéologique. J'aborderai ici uniquement ce dernier.

Cet obstacle transparaît dans un ensemble de conceptions fausses qui orientent la plupart de nos actes politiques en tant qu'indice de nos pratiques sociales. Et vu la nature de cet article, j'essaierai de limiter ces conceptions à certaines pratiques idéologiques qui se sont érigées en modèles chez beaucoup d'intellectuels et d'hommes politiques :

1) Considérer l'arabe et la tamazight comme les deux parties d'une contradiction dont la résolution débouchera sur l'élimination de l'une d'entre elles. Cette idée est radicalement erronée parce que la contradiction entre l'arabe et la tamazight n'est pas antagonique. Ainsi, la continuité et le développement de l'arabe n'impliquent pas la régression et la mort de la tamazight et vice versa.

Par ailleurs, l'expansion de l'une ou de l'autre de ces deux langues n'est pas signe de supériorité ni prétexte autorisant une éventuelle domination ; et ce parce que l'épaisseur (linguistique) a aussi son importance. En effet, il n'y a aucune relation d'implication logique entre les possibilités internes d'une langue et son expansion (dans l'espace). Le tchèque, par exemple, quoique confiné dans une petite région de la Tchécoslovaquie, a la même valeur que le russe répandu sur une bonne partie de l'Asie et de l'Europe orientale. L'allemand qui s'arrête à ses frontières politiques actuelles, n'a rien à envier à l'anglais qui a conquis plusieurs contrées du monde. Il est sûr que le conflit que les intellectuels et les hommes politiques "imaginent" entre l'arabe et la tamazight est, au fond, un conflit "transposé" ; il est passé du Réel (la lutte des classes) à l'Imaginaire (la lutte mythique).

La lutte pour la francisation ou l'arabisation, ou encore contre les thèses progressistes touchant la question linguistique, n'est, en définitive qu'une lutte sociale autour de l'utilisation des langues dans le sens des intérêts de classe, et non pas un conflit entre les langues elles-mêmes comme le croient illusoirement beaucoup d'intellectuels et de politiciens.

2) Poser des équations (tendance grossièrement dominante) sans aucun fondement scientifique lorsque l'on compare entre elles des langues en compétition ; en

considérant le français par exemple comme langue de science et de modernité, l'arabe comme langue de religion et de littérature, et la tamazight en tant que langue du foyer et des relations familiales.

La nature de toute langue quelle que soit sa place dans les hiérarchies sociale et politique, est d'être - comme chacun sait - plurifonctionnelle et polyvalente. Il suffit, tout simplement, que les acteurs sociaux mettent en pratique toutes les potentialités de cette langue en s'en servant à travers les diverses formes de communication.

3) Concernant la tamazight, il est une tendance générale chez les intellectuels à taxer tout ce qui relève de cette langue comme étant de "droite", réactionnaire et sous-développé. Cette vision trouve son soubassement objectif dans l'orientation prise par les règlements de compte à l'intérieur des courants du Mouvement national et même pendant les premières années de l'indépendance. Laquelle orientation ayant, en dernier ressort, donné naissance à un courant politique parasite qui n'avait aucune raison d'être, si ce n'est justement, investir dans l'« authenticité » et la spécificité berbère" (sic !) pour mieux asseoir son opportunisme.

Parallèlement à cette tendance, il existe chez certains jeunes intellectuels appartenant au champ culturel amazigh, une attitude nouvelle qui superpose tamazight et libéralisme-progressisme.

Certes, la tamazight, à l'encontre de l'arabe tel qu'il est pratiqué socialement, véhicule un grand nombre de valeurs progressistes et libératrices, comme tendent à le souligner les recherches de Mohamed Guessous¹. Il faut néanmoins se débarrasser de ces deux tendances aveugles et considérer la tamazight, au même titre que tout autre langue ou culture, comme ayant deux faces contradictoires : l'une progressiste et l'autre réactionnaire. Elle est donc à double tranchant ; elle peut répondre à un usage libérateur tout comme elle peut servir d'instrument de domination ; et cela ne peut être que l'action de l'une des deux forces opposées : la gauche et la droite.

4) Dépasser l'obstacle idéologique signifie rompre avec le complexe qui nous lie au mythe de la division que l'on veut presque associer, connotativement, à la tamazight. L'une des erreurs les plus répandues dans ce domaine c'est de prendre l'arabe pour le symbole de l'unité et la tamazight comme celui de la division. Cette vision du monde autorise légitimement l'intellectuel arabe à parler de "l'ethno-nationalité" de la langue arabe, et de son "universalité" d'une part, et d'autre part elle lui accorde la légitimité de dire "l'unité arabe", "l'avenir arabe", "la reconnaissance arabe", "la gauche arabe", "la nation arabe", "le peuple arabe", "la culture arabe", "la musique arabe", et "la pensée arabe"...

En écho à cela, au même intellectuel quand il aborde la question tamazight, il vient à l'esprit l'idée de la "division" de la même manière que lorsque l'homme pense au problème de la femme c'est plutôt le "sexe" qui l'envahit. De même que la femme est aussi un sujet et une relation, et non pas uniquement un "sexe", la tamazight est en tant que telle un devenir historique obéissant à la dialectique de l'union et de la division au même titre que l'arabe et bien d'autres champs culturels. Et là, je dois

1. Sociologue à l'Université de Rabat.

poser une question : à quel moment de l'histoire, depuis le premier Etat musulman, la langue arabe, à elle-seule, a été un facteur d'unité ?

6 - Et le dossier reste ouvert !

Les points évoqués dans cet article ne sont pas limitatifs vu que le problème est hautement complexe et partant difficile à traiter exhaustivement dans pareil cadre. Donc cet article n'aura pas forcément de conclusion.

Le dossier "Question tamazight" restera ouvert parce qu'il n'appartient à personne ni à aucune organisation politique de le trancher. Il s'agit, plutôt d'une affaire qui engage le devenir du peuple marocain dans son unité et ses luttes pour la libération et la démocratie. C'est pour cela que cet article n'est qu'une très modeste contribution au dialogue qui doit demeurer ouvert ; à condition de le soumettre à un minimum de déontologie, et de bannir le terrorisme intellectuel pratiqué actuellement, à propos de cette question. Terrorismes qui verse, en dernier ressort, dans l'extrémisme stérile dont ne profitent que les forces de répression et de domination au détriment des mouvements de libération et de progrès.

LA CITÉ IBADITE : URBANISME ET VIE SOCIALE AU XI^e SIÈCLE (Suite et fin)

Pierre Cuperly

II - Esquisse d'une organisation sociale urbaine

L'analyse de ce cadre urbain a révélé que les structures sociales de la cité ibâdite n'étaient pas sans imprimer leur marque propre sur la facture du tissu urbain, par l'imposition ou l'exemption de certaines servitudes, le compartimentage de certaines zones affectées à des catégories sociales bénéficiant de "franchises" s'inscrivant jusque dans l'architecture, les facilités concédées ou restrictions imposées aux possibilités de construction, de reconstruction ou de remodelage d'éléments architecturaux. Un clivage important revenait à maintes reprises, celui de l'élite (*khâssa*) et de la masse du peuple ibâdite (*'amma*), mais il n'est pas le seul. D'autres instances interfèrent, en particulier la *jamâ'at al-muslimîn*, assemblée des musulmans, avec son président, le *hâkim*, et ses divers organes d'exécution. Il ne sera pas non plus sans intérêt de nous poser la question de l'interférence de l'élément religieux, étant donné le caractère théocratique qui caractérise la cité ibâdite.

Portée et limites du clivage élite/peuple ibadite¹

Une première approche du clivage élite (*khâssa*) / peuple ibâdite (*'amma*) fait ressortir une dépendance de la *'amma* par rapport à la *khâssa*. On ne saurait s'en étonner. La prépondérance de l'élite dans l'organisation de la vie urbaine est le prolongement conséquent de sa qualification à promouvoir le bien commun de la cité. Elle s'exerce au premier chef sur tout ce qui touche à la sécurité du *ksar* et de son environnement immédiat.

On a pu en mesurer l'impact dans la suppression d'un *ksar* pour en construire un autre à un autre endroit (A 93, 5), la construction d'un nouveau *ksar* sur le *harîm*

1. *Khâssa*, pl. *khawâss* et *khassâ'is* ; *'amma*, pl. *'awâm*. Ni la définition, ni les critères d'appartenance à l'une ou à l'autre de ces catégories, ne sont données par l'auteur. Ce clivage semble être un fait qui ne fait pas question. A l'époque d'Abû l'Abbâs Ahmad, la *khâssa* désignait-elle déjà une prépondérance marquée par le "savoir" (*'ilm*) ?

(pourtour, jusqu'à 40 ou 80 coudées) d'un *ksar* existant (A 93, 15), l'abaissement ou l'exhaussement du *ksar* (A 90, 16-17), l'addition d'une porte nouvelle (A 91, 23), etc. En chacune de ces hypothèses, toute latitude était laissée à l'élite, à condition qu'elle fût "unanime", sans que soit évoquée une consultation de la 'amma.

Il arrive que l'élite bénéficie d'avantages sur la 'amma, par exemple, pour l'entretien des chemins (A 63, 14), ou la construction d'une chambre haute (*ghurfa*) (A 69, 24). Mais sur un certain nombre de données de base, élite et 'amma se trouvaient à égalité : obligation de se conformer à la coutume (*âda*), interdiction d'innover (*ihdâth*), principe singulièrement battu en brèche, négativement par la crainte de dommages (*madarra*, *darar*), positivement par la perspective d'un avantage (*salâh*, *aslah*, un plus grand bien). Des contraintes égales pesaient autant sur l'élite que sur la 'amma pour les passages (*majâz*), reconnus d'utilité publique, qui n'autorisaient aucune "transgression"¹ Il est certaines hypothèses où tous se retrouvent égaux : une maison transformée en cimetière aura sa voie d'accès habituelle condamnée, que le propriétaire appartienne à l'élite ou à la 'amma (A 73, 6).

Cependant, les droits de l'élite devaient céder parfois devant le *diuturnus usus*² Paradoxalement, dans le domaine de la voirie, l'élite qui se réservait le droit de restreindre ou d'interdire le passage sur la *sikka* (rue) qui lui appartenait, s'imposait à elle-même davantage de contraintes que la masse du peuple qui jouissait d'une grande autonomie pour effectuer des modifications au sein de sa rue (*shâri*) (A 68-69), dont le passage était ouvert aux résidents et étrangers.

La compartimentation que cette mesure entraînerait nécessairement avait-elle pour but (ou effet) de renforcer la cohésion au sein de l'élite, ou n'était-elle que la conséquence de la copropriété de la *sikka* de l'élite ? Sans doute, les deux facteurs se corroboraient mutuellement.

Par ailleurs, on ne saurait exagérer la séparation élite/amma, si on se souvient de l'enchevêtrement qui résultait de l'imbrication des parts de propriété dans les *ksour* : chaque tribu pouvait habiter un *ksar* propre à elle, mais pouvait aussi avoir des parts de propriété dans le *ksar* voisin, ce qui posait des problèmes délicats au juriste pour la reconstruction d'un *ksar* en ruine (A 98, 12). De plus, certains *ksour* étaient propriété de l'élite, d'autres appartenaient à la 'amma, certains appartenaient aux deux à la fois.

Procédures et arbitrages

Ces remarques conduisent à nous interroger sur l'égalité des chances laissées à l'élite et à la 'amma, en cas de conflit. On devait chercher en premier lieu à

1. Un propriétaire possédant une exploitation (*'imâra*) de chaque côté d'un chemin ne pourra couper ce chemin par une canalisation, qu'il appartienne à l'élite ou à la 'amma (A 63, 20). De même, on n'exploitera pas un terrain qui se trouve à la limite entre une propriété de la 'amma et une de l'élite (*khâssa*), que ce terrain limite appartienne à l'élite ou à la 'amma (A 127, 16).

2. Usage antérieur, avant la destruction d'un édifice, ou usage immémorial (durée non précisée).

surmonter les divergences (*ikhhtilâf*) par un accord à l'amiable. En cas de plainte (*da'wâ*), la procédure était classique et pouvait se résumer dans l'adage bien connu : "A celui qui allègue incombe la preuve (*bayyina*), à celui contre qui on allègue incombe le serment '*yamîn*.'" Prenons le cas d'une fissure (*talma*) dans le mur d'une maison que deux personnes étaient convenu de bâtir. Chacune d'elles s'emploiera à réparer cette fissure de sorte qu'il n'y ait aucun dommage, s'il n'y a pas de contestation sur l'extension du mur. En cas de plainte (*da'wâ*), celui qui avance une preuve (*bayyina*) aura le droit. Si tous deux avancent une preuve, justice sera rendue à celui qui possède la plus grande partie du mur. Si aucun n'avance de preuve, on fera prêter serment (*yamîn*) à celui qui revendique la plus petite partie du mur (A 120-121). En ce cas, comme en beaucoup d'autres¹, l'auteur est formel, il n'est pas fait acception de personnes, "qu'il s'agisse d'une revendication au sein de la masse du peuple ibâdite, ou de l'élite, ou d'un membre d'une catégorie vis-à-vis de l'autre".

Un second principe d'ordre général ne semble pas faire discussion. Il est énoncé à plusieurs reprises : "Tout ce sur quoi l'élite (*khâssa*) tombe d'accord (*ittifâq*), ils peuvent le réaliser" (A 91, 23). C'est la pensée personnelle d'Abû l-Abbâs Ahmad. Il ajoute aussitôt : "Certains pensent que la masse du peuple (*âmma*) peut réaliser tout ce sur quoi elle tombe d'accord, pour tout ce qui est plus avantageux (*aslah*)" (A 91, 25 ; 92, 1). Cependant, cette deuxième opinion est faible². En certains secteurs, les marges d'option laissées à la '*âmma*' étaient strictement limitées par l'élite qui orientait ou limitait les choix ; en contrepartie, celle-ci s'imposait à elle-même ses propres contraintes par les limites inhérentes à un accord (*ittifâq*) toujours difficile à réaliser.

Quoi qu'il en soit, l'*ittifâq* de l'élite pour les questions majeures est capital et normatif. Nous nous trouvons ici à la source de ces *ittifâqât* qui ont façonné peu à peu le style de la vie sociale dans les cités ibâdites ; quelques-uns ont été recueillis, en ce qui concerne le Mzab, qui recouvrent la période de 807 à 1346 H./1405-1928 J.-C³. On notera que l'*ittifâq* ne doit pas être, ici, assimilé à la notion d'*ijmâ'*, consensus omnium, terme qui d'ailleurs ne figure pas, même à titre de justification théologique d'une "convention" prise par les représentants les plus qualifiés de la communauté au nom de tous. La corroboration des *ittifâqât* par le rattachement à la notion d'*ijmâ'* ne viendra que postérieurement⁴.

L'instance supérieure : la *jama'at al-muslimin*

En effet, il n'est pas dit que les dites conventions, ou accords (*ittifâq*), prises à l'unanimité par l'élite, devaient obliger également l'ensemble du peuple ibâdite. A

1. Par exemple, pour la propriété d'un chemin (A 79, 16-17).

2. Comme le sont les positions rapportées par l'auteur pour mémoire, introduites par "certains savants pensent que..."

3. cf. Milliot, *Recueil de délibérations des djemâ'a du Mzab*, Paris, Geuthner, 1930, extrait de R.E.I., 1930, 171-230. Selon Afiyyash, on pourrait dénombrer 1872 *ittifâqât* depuis les origines jusqu'en 1904. (*ibid.*, p. 230).

4. Milliot, *Recueil de délibérations*, 210 et 222.

l'époque d'Abû l-'Abbâs Ahmad, le passage n'est pas encore franchi, du moins tel qu'il apparaît au niveau du texte. L'instance suprême, dont les décisions avaient force d'obligation pour l'ensemble des membres de la communauté, était non pas l'élite (*khâssa*) mais la *Jamâ'at al-Muslimin*, assemblée des musulmans. De cette organisation, émanaient non les *itîfâqât*, mais des décisions, jugements (*hukm*), qui réglaient non seulement les contentieux, mais les problèmes d'organisation de la cité. Lorsqu'une décision a été prise par cette assemblée et son président (*hukûmat al-hâkim*) elle obligera les différentes parties¹.

La *jamâ'at al-muslimîn* laisse s'exercer le principe de subsidiarité : elle intervient en dernier recours pour gérer les biens des personnes privées de capacité légale (mineurs, aliénés, orphelins), lorsque le substitut (*khalîfa*) désigné à cet effet, éventuellement doublé d'un gérant (*wakîl*) (A 45, 11), à leur défaut la fraction (*'ashîra*) (A 47,3 ; 121, 13), n'ont pas exercé leur rôle de suppléance. On la voit, par exemple, se charger de la restauration de la maison de l'orphelin (A 47,3 ; 86, 25). Dans ce but, elle pouvait puiser dans le trésor public des musulmans (*bayt mâl al-muslimîn*)².

Le plus souvent, la *jamâ'at al-muslimin* et son président, le *hâkim*, agissent de concert, par exemple pour faire cesser des dommages sur les chemins de l'élite ou de la *'amma*³. Mais il arrive que le *hâkim* soit le seul à intervenir, par exemple, à propos de la fixation définitive d'un passage (*majâz*) (A 54, 12), sans que soit explicitée la nature de ce châtement. Si l'individu passe outre, on lui fera prêter serment⁴. Le *hâkim* pouvait s'en remettre à l'*amîn* pour l'application de ses jugements (63, 3 ; 64, 19).

Interférence du religieux

Il est rare que le *Kitab Usul al-aradîn* mentionne l'autorité religieuse. Cependant, à l'*imâm* en priorité et, à son défaut, à la *jamâ'a* ou au *qâdî*, revient de statuer sur le partage des biens des salariés (*ajar*), lorsque ces biens comportent un élément

1. Par exemple, pour la modification des chemins (A 39,1).

2. "S'il se trouve dans le *ksar* un lotissement ou une maison pour les pauvres, pour les salariés, pour la mosquée, et que l'on veuille rebâtir ce qu'ils ont perdu dans le *ksar* et dans les maisons, ou ce qui s'est délabré dans les bâtiments qu'ils possédaient, l'assemblée des musulmans devra désigner un substitut qui veillera à la reconstruction et à la réparation des dégâts pour restaurer selon l'état antérieur, et elle prélèvera tout ce qu'il faut pour cela sur le trésor public des musulmans, si ce fonds existe" (A 87,4 s.)

3. "Les nuisances qui ont été faites sur le chemin de l'élite ne seront pas supprimées par eux, sans que soit présent l'auteur de la nuisance. Le *hâkim* et la *jamâ'at al-muslimîn* supprimeront les nuisances faites sur la voie (dite *shâri*), que le *hâkim* ou la *jamâ'a* soient du nombre des habitants de cette "avenue" ou étrangers à celle-ci. Ceci vaut pour l'avenue de la *'amma*. Pour le chemin de l'élite (*khâssa*), le *hâkim* ou la *jamâ'a* ne supprimeront pas ces nuisances, s'ils sont riverains ; s'ils ne sont pas riverains, il y a deux possibilités : le *hâkim* et la *jamâ'a* ne font pas supporter la charge de leur suppression par ceux qui l'ont occasionnée ; ce que la *'amma* a supprimé d'elle-même, ils en feront assumer la charge par ceux qui les ont commises, que ceux-ci l'aient supprimé eux-mêmes, ou qu'ils aient embauché quelqu'un pour le faire" (A 75,5 s.)

4. C'est le cas d'un homme qui voudrait utiliser à ses fins personnelles un chemin à usage communautaire, conduisant à un jardin en copropriété (A 53-54).

douteux (*rayb*) ou interdit (*harâm*). Si ces biens avaient rapport avec une situation d'indigence (*maskana*), ils devaient être distribués entre des pauvres (A 23, 12).

Bien que le texte ne le dise pas explicitement, il semble que l'*imâm* devait intervenir dans les questions ayant rapport à la mosquée, aux cimetières, aux pauvres, aux salariés, toutes questions souvent regroupées sous un même chef¹. Ainsi, il est interdit de construire un *ksar* sur une terre appartenant à la mosquée, aux pauvres, au cimetière et sur une terre indivise (*mushâ'*). Si on avait passé outre, il faudrait tout raser (A 102, 21). Quand il s'agit de statuer sur la destination d'un bien immobilisé (*ma'qûl*), l'*imâm* des musulmans, la *jamâ'a* et le *qâdî* sont sur pied d'égalité (A 2, 24).

Pour une question déterminée, la *jamâ'a* pouvait statuer, tant en liaison avec le *hâkim* qu'avec le *qâdî* ou "avec les autorités compétentes en ce domaine" (*man yantahûna ilayhi bi-umûri-him*). Ils n'intervenaient pas toujours à titre d'autorité de dernière instance. On les consultait pour recueillir leur "avis prudent" (*ra'y*) sur certains problèmes, comme la répartition des eaux : ils établissent la mesure sur laquelle on fixe cette répartition, selon ce qu'ils auront estimé le meilleur (*aslah*) pour l'élite et la *'amma* (A 29-30). Cependant, l'avis (*ra'y*) qu'ils émettent a plus de poids que celui des *ahl al-nazar*, que nous allons examiner maintenant. En effet, après avoir jugé "le meilleur", ils pourront l'imposer (*yujbirûna*) et nul ne pourra l'annuler (*ibid*).

Experts et *ahl al-nazar*

Entre l'instance supérieure, la *jamâ'at al-muslimîn* (avec son *hâkim*, *qâdî*, *imâm*) et l'ensemble des habitants de la cité, peuple ibâdite (*'amma*) et élite (*khâssa*), existait-il une catégorie intermédiaire, assez au fait des questions techniques et juridiques pour régler les problèmes mineurs, en lien avec la *jamâ'a*, le *hâkim* ou le *qâdî*, et en faire appliquer les décisions ?

Il n'y avait pas de *muhtasib* (prévôt des marchés), mais des "hommes compétents", auxquels toute question qui requérait un éclaircissement devait être présentée d'abord. Les termes qui les désignent peuvent varier : *ahl al-nazar*, *dhû al-nazar* (hommes de bon jugement) (A 85, 20 ; 100, 16 ; 138, 2), *ahl al-'adl* (gens de droit) (A 97, 7, 21), *nazar dhawî l-'adl*, *ahl al-salâh* (chargés du bien commun) (A 102, 5 ; 128, 16), *ahl al-nazar wa l-salâh* (A 85, 20), *ahl al-nazar wa l-salâh wa l-ra'y* hommes à l'avis prudent et ayant le sens du bien commun) (A 97, 7). Avant de recourir à ces experts, on faisait d'abord référence à la coutume (*âda*), "coutume des gens" (*'âdat al-nâs*), pour la répartition des eaux (A 29, 21), pour la construction d'un édifice (A 128, 5) ; "coutume du pays" (*'âdat baladi-him*), pour les modalités de la construction d'une pièce (A 128, 14.21). Lorsque la coutume ne suffisait pas, on recourait à leur compétence. Leur rôle se borne seulement à émettre un "avis

1. Catégories auxquelles sont joints souvent : l'absent (*ghâ'ib*) et la terre indivise (*mushâ'*).

prudent" (*ra'y*), en vue de discerner "le meilleur" (*aslah*) pour le bien commun¹. En général, ils sont consultés pour le bien de l'ensemble de la communauté. Quelquefois, leur avis est sollicité de la part de la masse du peuple (*âmma*) auprès de l'élite (*khâssa*), qui juge alors de la solution la plus "avantageuse" pour la masse du peuple : c'est le cas du déplacement éventuel de la porte du *ksar* (A 90, 17).

Il semble que l'*amîn* (pl. *umanâ*) est d'abord un expert, un technicien, que l'on consulte sur un domaine précis, dont il est, pour ainsi dire, le spécialiste. Il existe, par exemple, un *amîn al-mâ'*, un expert pour la répartition de l'eau ; mais il n'intervient pas dans les conflits. Abû l-'Abbâs Ahmad conseille le recours à l'*amîn* pour le réemploi des briques et des pierres d'un *ksar* en ruines (A 96, 16), ou pour mettre au clair les limites d'un champ, d'une palmeraie (A 127, 21). L'*amîn* est sous la dépendance du *hâkim* dont il est chargé de faire appliquer les décisions. Connaisseur des réalités locales, l'*amîn* (litt. homme sûr), est aussi un homme de confiance. Sa parole ou celle d'autres personnes de confiance pouvait garantir la revendication des propriétaires sur le lot de terrain, au moment où on relevait le *ksar* de ses ruines. En ce cas, l'attestation de deux *umanâ* était préférable (A 96, 16). L'*amîn* peut être appelé à témoigner (*shahâda*), en cas de fraude (*ghaban*) ; après un partage valide entre associés, la plainte de quelqu'un qui s'estime lésé dans sa part ne peut être examinée que sur le témoignage des *umanâ'* (A 14, 5).

On ne saurait dire avec certitude si les *ahl al'ilm*, *'ulamâ*, "hommes de science", "savants", sont à assimiler aux *umanâ'*, dont il vient d'être question² ou plutôt aux *ahl al-nazar*, car il ressort de leur compétence de déterminer l'emplacement du *ksar* (A 85, 22).

Parmi les fonctionnaires que l'on voit intervenir pour régler les différends, il faut nommer encore les notaires (*âdil*, pl. *'udûl*). Ils interviennent dans une vente aux enchères, pour répartir équitablement les parts entre deux associés (A 16, 15 s.). Ils président au tirage au sort (*qur'a*) (A 16, 20 ; 19, 20).

On le voit, à l'occasion des problèmes de partage, des contentieux de propriétés, des questions suscitées à l'occasion de la construction ou reconstruction des édifices publics ou privés du *ksar*, qui conduisaient à préciser les limites des pouvoirs et des juridictions, le *Kitab Usûl al-arâdîn* nous fournit des indications précieuses sur l'organisation d'une cité ibâdite au XI^e siècle J.-C.

Bien des questions restent posées. Sur quels critères se fondait l'appartenance aux divers groupes et hiérarchies sociales qui ont été évoqués : désignation, élection, promotion, savoir, compétence, valeur religieuse ? La *jamâ'at al-muslimîn*, assemblée des musulmans, dont on sait qu'elle désigne le substitut (*khalîfa*), à défaut de la fraction (*ashîra*), pour gérer les affaires des orphelins, aliénés, émane-t-elle, et

1. Exemples : l'opportunité de féconder les palmiers (A 138, 2) ; choix des matériaux pour la construction du *ksar* (A 102, 5) ; établissement des chemins (A 33, 4) ; pour la construction d'un nouveau *ksar* : largeur, hauteur des bâtiments, étendue de la base, nature du matériau, emplacement de la porte (A 102), etc.

2. A la p. 14, 6, le mot est synonyme d'*umanâ'* : soit la parole des *'ulamâ'* ou des *umanâ'*, soit l'aveu (*iqrâr*) d'un escroc permet d'examiner une plainte pour une fraude.

par quelle voie, de l'élite (*khâssa*) ou de l'ensemble de la communauté, à partir d'une représentation des fractions ? Les experts, hommes d'un jugement sûr, *ahl al-nazar wa l-ra'y wa l-salâh*, dont nous avons vu le rôle important, donnent leur avis pour le bien commun tant du peuple que de l'élite. On serait tenté de penser que leur compétence les classe d'emblée parmi la *khâssa*. Mais nous n'en avons pas la certitude.

Il est surprenant de ne relever aucune mention de la *halqa* (cercle) des '*azzâba* (collège des chefs religieux de la communauté) dans le *Kitab Talkhîs al-qisma* et cette section du *Kitab Usûl al-arâdin*. L'*imâm* (et peut-être le *qâdî*) en fait normalement partie et il en assure parfois la présidence. Lorsque l'*imâm* est mentionné, il l'est en référence à la *jamâ'at al-muslimîn* et non à la *halqa*. L'institution était peut-être encore trop récente, fondée par le père d'Abû l-'Abbâs Ahmad, pour que l'auteur ait jugé utile de la nommer. Il serait hasardeux d'affirmer que *halqa* et *jamâ'a* étaient confondues, et que la séparation des pouvoirs, religieux et temporel, ne serait venue que plus tard. En tous cas, rien ne permet de l'affirmer à partir du texte, où le mot même de *halqa* ne figure pas.

Il est sans doute plus conforme à la réalité, sans s'écarter de la lettre de notre texte, de dire que dans la gestion des affaires matérielles de la cité et l'organisation de la vie urbaine, la haute main revenait à l'instance chargée de ces questions temporelles, la *jamâ'at al-muslimîn* et son président, le *hâkim*, avec les divers fonctionnaires sous leur dépendance. Cependant, en certaines matières où temporel et religieux étaient intimement mêlés, comme la mosquée, le cimetière, les situations d'indigence (*maskana*) et le salariat, la *jamâ'at al-muslimîn* faisait appel au concours de l'*imâm*, voire lui laissait, en ce domaine, une certaine prépondérance.

Conclusion

A plusieurs reprises, au cours de l'exposé, on a pu relever un certain nombre de facteurs que nous pourrions juger comme négatifs pour le développement de la vie urbaine : soupçon a priori pour l'innovation, pesanteurs liées à la coutume, bien qu'elle soit génératrice de cohésion sociale, par le consensus spontané accordé à des pratiques répétitives héritées d'un passé lointain ("droit au soleil", héritage romain ?), contraintes inhérentes à un milieu physique dictant jusqu'au choix d'un matériau dont la fiabilité douteuse limitait, par exemple, l'extension des encorbellements.

On a vu également que les hiérarchies, les pouvoirs et les clivages sociaux s'inscrivaient dans l'urbanisme en opérant une certaine sectorisation -dont on ne saurait majorer l'importance- du tissu urbain, et en permettant certains franchissements des rues par la construction de chambres (*ghurfa*) ; mais cette tolérance, pour l'élite (*khâssa*), ne revêtait qu'un caractère exceptionnel et était restreinte à l'espace urbain qui la concernait.

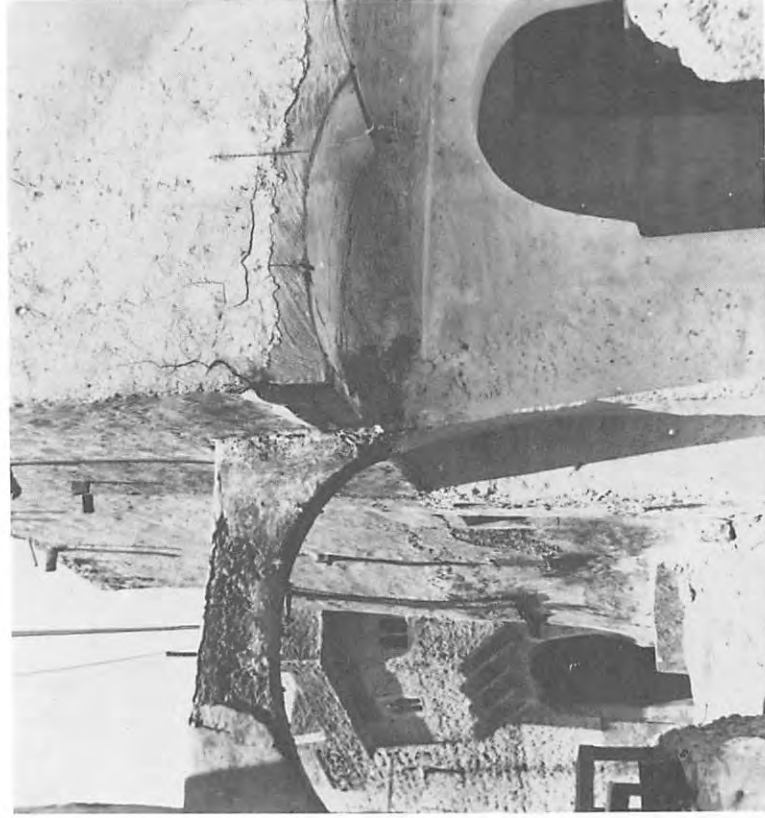
Si une autonomie relativement importante était laissée au propriétaire d'une maison, l'interdépendance de tous les habitants d'un *ksar* était assez opérante pour réduire les nuisances collectives au niveau de la voirie (interdiction des

empiétements, *dukkân*, etc.), et pour interdire, au niveau du *ksar*, des installations ou constructions sur des lieux dont la fonction communautaire devait être sauvegardée absolument (par exemple four, latrines, *saqifa*). L'autonomie du propriétaire disparaissait totalement lorsque celui-ci, pour une raison ou pour une autre, avait interrompu le pacte tacite de non-ingérence de la société dans le domaine inviolable de sa demeure (*hurm*) pour en faire un lieu public (maison transformée en *fondouk* ou en cimetière). Une expression de cette interdépendance se retrouve encore dans la répartition collective des charges liées à l'entretien ou à la restauration des établissements d'utilité publique (porte du *ksar*, clés), des lieux privilégiés de l'expression de la vie communautaire (place du *ksar*) et des pièces maîtresses du système défensif (rempart), là où la communauté dans son ensemble devait protéger son existence même.

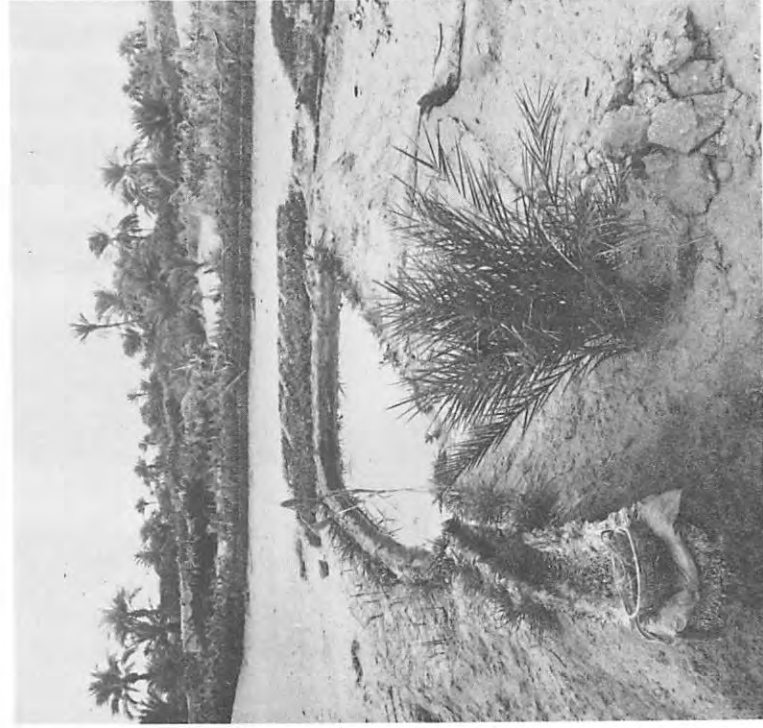
Dans cette même ligne de solidarité communautaire, on a souligné l'importance de la notion d'*ittifâq*, accord, convention, comme facteur de cohésion interne, en dépit de certaines limites dues au caractère partiel du champ d'application des dites conventions et à l'usage pour ainsi dire exclusif que s'en réservait l'élite ; en fait, les décisions obligeant toute la communauté étaient prises par l'assemblée des musulmans (*jamâ'at al-muslimîn*). Cependant, là où cet *ittifâq* ne pouvait être acquis ou était contesté, le juriste laissait le champ libre à une solution plus "avantageuse" (*aslah*) pour le bien commun de la communauté. Cette solution pouvait être quêtée auprès des hommes compétents (*ahl al-nazar*) et au jugement sûr (*ra'y*). On peut discerner ici un élément décidément positif garantissant à la société des possibilités multiples d'adaptation et de restructuration d'un cadre urbain toujours menacé par un environnement rebelle.

Ajoutons ceci : les dangers réels d'une tendance à la privatisation de certains secteurs urbains, provenant de l'exercice légitime des droits du propriétaire, se trouvaient maintes fois sinon neutralisés, du moins singulièrement affaiblis, pour céder devant un impératif plus contraignant : celui de la mise en valeur (*imâra*). Le sentiment de solidarité suffisait pour conserver et défendre des positions acquises, la priorité donnée à la mise en valeur offrait les meilleures chances de réussite à la cité.

Alger



Ville mozabite : entrée d'une ruelle.



Système d'irrigation dans la palmeraie.



Cité ibâdite : détail architectural.

PROBLÈMES MÉTHODOLOGIQUES RELATIFS À LA CONFECTION D'UN DICTIONNAIRE DU TAMAZIGHT

Miloud Taïfi

La lexicographie berbère est représentée essentiellement par de nombreux glossaires et lexiques, inégalement répartis selon les dialectes. Conçus surtout comme appendices soit des traités de grammaire soit des corpus de contes, ils sont très souvent réduits à de simples listes de mots classés selon l'ordre alphabétique de la langue-cible ; les plus nombreux étant ceux classés dans le sens berbère/français.

Quant aux dictionnaires, celui de Ch. de Foucauld pour le touareg et celui de J. M. Dallet, récemment paru, pour le kabyle, sont sans doute les plus importants de par les données lexicales recueillies et les informations qui y sont données. Le plus mal servi par la lexicographie berbère est le tamazight (Maroc central) puisqu'il n'y a pas encore à ma connaissance de dictionnaire de ce dialecte.

Il y a nécessité pour les études berbères de faire l'inventaire et l'histoire des produits d'une telle pratique lexicographique et, évidemment, d'en soumettre les fondements théoriques et les méthodes à une réflexion critique. Cet article n'a pas cette ambition. Ce qui sera dit dans ce qui suit est simplement un ensemble de remarques générales à propos d'un projet d'élaboration d'un dictionnaire du tamazight.

Quel type de dictionnaire ?

Inutile de dire que dans l'état actuel des recherches linguistiques berbères, on affronterait d'énormes problèmes à vouloir confectionner un dictionnaire monolingue : se posera non seulement le problème des définitions lexicographiques étant donné la pauvreté relative des descriptions lexicographiques et sémantiques en tamazight, mais aussi et principalement la question d'une métalangue dont pourrait se servir le lexicographe pour caractériser les entrées lexicales quant à leurs aspects morphologiques et grammaticaux.

La lexicographie berbère est encore réduite à des recensements partiels du lexique et à la confection de dictionnaires bilingues. Dictionnaires qui ne sont pas, il faut le souligner, destinés à l'usage public, mais qui sont beaucoup plus des documents de travail au service des ethnologues, historiens, sociologues.

L'aire linguistique du tamazight est assez vaste et recouvre pratiquement tout le Maroc central. Si le dialecte présente une certaine homogénéité perçue intuitivement

par les locuteurs natifs, il n'en demeure pas moins que ses divers constitutifs connaissent des différences à tous les niveaux de la langue, mais avec une inégale importance. Les différences sont probablement de plus en plus nombreuses à mesure que les parlers sont éloignés dans l'espace.

Une telle diversité pose un problème délicat si l'on projette de confectionner un dictionnaire du dialecte. Il faudrait préalablement caractériser les variantes phonétiques, morphologiques et lexicales. Une même forme de mot peut être prononcée de différentes manières selon les parlers : *anuɖ* "boue" chez les Ait Atta, *aluɖ* chez les Iziyan et *azud* chez les Ait Myill. Dans ces cas, quelle prononciation retenir ? De même un thème verbal peut revêtir diverses morphologies : *idir-* "vivre, exister" chez les Ait Warain et *dder-* chez les Ait Myill. Quelle forme choisir ?

Une solution pratique reste à trouver. Mais on pourrait par exemple (arbitrairement ?) choisir un parler de base et ne retenir que la phonie et la morphologie de ce parler. Par contre, les variantes lexicales du type *ihf* "tête, extrémité" (Ait Myill), *aqeɣru* (Iziyan) et *azellif* (Ait Warain) peuvent être considérées comme unités synonymes et seront toutes incluses dans le dictionnaire à condition d'en signaler l'appartenance à tel ou tel parler et d'en localiser les différents sens. Une même forme commune au dialecte mais ne recouvrant pas le même champ sémantique sera considérée comme unité polysémique à condition que ses différentes acceptions soient apparentées. En somme, on pourrait prendre un certain nombre de décisions quant à la méthode. Les nôtres, schématisées dans le tableau suivant, sont susceptibles de changement selon la pratique lexicographique.

Dictionnaire bilingue tamazight - français

Parler de base :	parler des Ait Myill
Variante phonétiques :	un seul type phonétique
Variante morphologiques :	un seul type morphologique
Variante lexicales :	toutes les unités lexicales recensées
Spécifications sémantiques :	tous les sens apparentés d'une même forme dialectale.

Le classement : le problème de la racine

On s'accorde généralement à considérer que le mot berbère est formé d'une racine et d'un schème que l'analyse morphologique arrive à extraire. Cette caractéristique de la formation du mot berbère concorde avec les données du sémitique. Ce qui permet de classer les deux systèmes dans la même famille de langues.

Le schème est un cadre formel dans lequel vient s'encastrier la racine qui est constituée seulement de consonnes. Ainsi par exemple, la racine GN s'associe au schème (ta)C1uC2i pour donner la forme de mot *taguni* "sommeil", "fait de dormir". L'association d'une racine et des différents schèmes serait régie par des règles morphologiques, il y aurait ainsi une grammaire lexicale dont il faudrait rendre compte.

Une telle analyse du mot berbère semble difficilement contestable. Cependant la notion même de racine n'est pas aussi claire et son utilisation dans le classement lexicologique reste à justifier. D'abord la racine n'est pas une réalité observable et les locuteurs n'en ont pas conscience, ensuite elle n'est pas une forme immédiatement utilisable. Ce sont les formes de mot, par exemple : *gn, ggan, sgn, sgan, tusgen, tusgan, msgan, taguni*, qu'emploient les locuteurs et ce sont ces formes qui s'offrent au descripteur.

Bien sûr, si l'on s'en tient au niveau morphologique, le lexique tamazight est sans doute organisé en différents ensembles formels autour d'un noyau consonantique qui apparaît dans toutes les formes de mot de l'ensemble. C'est cette régularité consonantique qui rend possible le regroupement des mots en familles lexicales. Autour du noyau consonantique FS considéré comme racine, peuvent être regroupées par exemple les formes de mot suivantes : *afs, tafs, afas, fsus, sfsus, tusefsus, tafssi, asefsus, fsu, tifi, afus, tafust, ifassn, tifassin..* Il suffit de changer une radicale de la racine pour obtenir un autre regroupement lexical : S -- R :

ffr, teffr, pfra, ferfr, tefrfar, aferfr, fru, uferru, ifri, ifran...

Mais il est évident que de tels regroupements lexicaux sont aberrants puisqu'ils associent des formes de mot qui ont des relations sémantiques d'extériorité : *afs* "enfoncer", *fsus* "être léger", *afus* "main" ; ces éléments bien que liés formellement par le noyau consonantique FS n'en sont pas moins différents quant au sens. La même constatation est valable pour *ffr*, "cacher", *ferfer* "tourner au vent", *fru* "payer" et *ifri* "grotte".

Les défenseurs du classement par racine ne manquent pas justement de souligner que la racine est porteuse de sens ; elle serait la base consonantique qui porte le sens fondamental, extraite après l'effacement de tout élément (voyelle ou consonne) à valeur grammaticale ou dérivationnelle :

afus ----- FS racine ayant le sens de "main"

a et *u* étant les voyelles à retrancher.

Une telle définition pose un problème délicat : comment peut-on en effet attribuer un sens à l'abstraction qu'est la racine ? Seules les formes de mot ont des contenus sémantiques déterminés, les locuteurs ne communiquent pas avec des racines. La démarche même présente un paradoxe : on postule l'unité formelle des mots par l'existence de la racine mais celle-ci ne peut être identifiée que si les formes de mot sont caractérisées sémantiquement. Autrement dit l'unité formelle des mots due à la racine dépend des différentes acceptions des unités lexicales regroupées. Si celles-ci ont des affinités de sens, elles seront considérées comme formées à partir d'une même racine qui, dans ce cas, sera isolée en tant que base consonantique commune ayant un sens fondamental :

fsus "être léger" - *sefsus* "rendre léger" - *tusefsus*

"être rendu léger" - *tafsi* "fait d'être léger, légèreté".

Ces formes de mot appartiennent à la même famille lexicale, elles ont des ressemblances formelles : le noyau consonantique FS leur est commun et des affinités de sens : la notion de légèreté.

Si des unités lexicales, même formées d'un noyau consonantique identique ne sont pas apparentées sémantiquement, chacune sera rattachée à une racine particulière. Ainsi :

<i>afs</i>	"enfoncer"	----- FS 1
<i>fsu</i>	"étirer la laine"	----- FS 2
<i>fsus</i>	"être léger"	----- FS 3
<i>afus</i>	"main"	----- FS 4

Le critère sémantique est donc important pour distinguer les racines à partir des acceptions des formes de mot qu'elles informent.

Se pose néanmoins une question de méthode : quelles limites assigner aux affinités de sens ? Théoriquement les regroupements formels et sémantiques autour d'une racine ne sont possibles que si celle-ci est monosémique, elle ne doit être porteuse que d'un seul sens lexical.

Autrement dit à chaque sens distingué correspondrait une racine spécifique. Or les formes de mot construites ne sont pas monosémiques. *Fsus* par exemple est susceptible de deux emplois :

fʃessus tyrart a, "ce tellis est léger",

ifessus muħa, ur da t ʃtamz addart -s, "Moha est peu sérieux, frivole",

et même d'un troisième emploi plus localisé :

suln fessusn, "ils n'ont pas encore d'enfants".

Pour appliquer le principe cité ci-dessus, il faudrait exhiber pour chaque emploi de la même forme *fsus* une racine spécifique. On aurait ainsi 6 racines FS au lieu de 4 seulement.

L'application d'un tel principe aura deux conséquences : l'augmentation du nombre, déjà considérable, des racines et, partant, la dispersion du sens et l'altération de l'unité formelle des familles lexicales.

Il faudrait donc assigner une limite aux différenciations sémantiques. Mais selon quel critère ? Qu'est-ce qui permettrait de décider que "être léger" et "être peu sérieux et frivole" sont des sens apparentés et donc différentes acceptions d'une même forme *fsus* ? Est-ce là seulement le problème classique d'homophonie et de polysémie ?

La notion de relation de sens est une question de degré. On peut tenir compte des intuitions des locuteurs à propos des affinités de sens. Mais c'est une méthode aléatoire dans la mesure où il suffit qu'il y ait deux groupes de locuteurs dont les intuitions divergent quant à une relation de sens pour qu'il y ait une situation d'indétermination où il serait difficile de décider. D'autant plus que les procédés métaphoriques et métonymiques créent des sens imprévisibles, de même que l'insertion des unités lexicales dans des constructions syntaxiques particulières (locutions et structures figées) leur confère des significations spécifiques. Le verbe *wwet* ou *ut* "frapper" est dans ce cas : acquérant au moins une trentaine d'emplois.

Il serait surprenant qu'il y ait une base sémantique quelconque commune à tous les emplois du verbe *wwet* et encore plus surprenant qu'il y ait un quelconque groupe de locuteurs dont les intuitions convergent à propos d'une telle affinité de sens.

Le lexicographe n'a peut être pas à tenir compte des intuitions des locuteurs, il aura de toute façon tendance à privilégier la sienne. Il n'est pas exclu, contournant pour ainsi dire le problème, de prendre des positions extrêmes : considérer la racine comme simple relation formelle entre les formes de mot dont elle permet les regroupements indépendamment des valeurs sémantiques. L'inventaire des racines sera dans ce cas énormément réduit, ne sera noté par exemple pour *af* "trouver", *af* "être meilleur", *af* "être gonflé, être orgueilleux, boudier" qu'une seule racine F au lieu de trois.

Une telle façon de procéder est, on en convient, peu sérieuse ; la racine perd son rôle et n'est utilisée que pour un "jeu" sur les formes. La seconde position consiste à assigner une racine à chaque sens identifié. Il y aurait alors trois racines F sinon cinq si l'on ne prouve pas que "être gonflé", "être orgueilleux" et "boudier" sont des sens apparentés.

Faut-il inclure ou non les formes de mot dans le dictionnaire ?

Les deux solutions exposées ci-dessus sont peu satisfaisantes. Ce n'est qu'en tenant compte et des relations formelles entre les unités lexicales et des affinités de sens d'une même unité qu'on pourrait faire usage adéquat de la notion de racine. Nous supposons dans ce qui suit que ce problème peut être résolu plus ou moins élégamment et que les racines seraient différenciées selon des critères appropriés.

Une autre question de méthode se pose : faut-il répertorier dans le dictionnaire les racines seulement ou bien faut-il y inclure aussi toutes les formes de mot qui leur sont associées ?

Si le mot berbère se situe, comme cela a été dit précédemment, au croisement d'une racine et d'un schème, la racine relevant du lexique et le schème de la grammaire, il serait théoriquement défendable de ne pas inclure dans le dictionnaire les formes de mot construites. Seule la racine y sera mentionnée et on en donnera les spécifications sémantiques nécessaires. Par contre, les formes de mot seront générées par l'application des règles morphologiques et phonologiques que les locuteurs sont censés connaître et que la description grammaticale pourra leur fournir. Ces règles président à l'association des racines et des schèmes.

Ainsi, étant donné par exemple, la racine BĤN dont le contenu lexical sera spécifié dans le dictionnaire en "notion de noir", le locuteur faisant appliquer les règles morphologiques associant cette racine à des schèmes déterminés peut construire les formes de mot suivantes :

Racine (dictionnaire) schèmes (grammaire) / formes de mot / (lexique)
 application des règles morphologiques
 et phonologiques : association R/S

BĤN

contenu lexical :

C1C2C2iC3

formes verbales

bĥin " être noir"

bĥĥin

"notion de noir"	C1C2iC3	<i>bħin</i>
	sC1C2iC3	<i>sbħin</i>
	tsC1C2iC3	<i>sbħin</i>
	tusC1C2iC3	<i>tusbbħin</i>
		formes nominales
	(a)C1C2C2aC3	<i>abħħan</i>
	(a)sC1C2C3	<i>sbħn</i>
	(ta)C1C2C3i	<i>abeħni</i>

Susceptibles donc d'être générées par l'application des règles, les unités lexicales n'ont pas à être incluses dans le dictionnaire et l'on supposera que tout usager consultera ce dernier pour y puiser seulement des informations sémantiques, le contenu lexical des racines. Les schèmes ayant des valeurs grammaticales serviront à caractériser les formes de mot en indiquant à quelles catégories grammaticales elles appartiennent.

Présentée de cette façon, cette méthode lexicographique semble applicable au tamazight et il y aurait alors possibilité d'en confectionner un dictionnaire qui ne contiendrait que les racines. Cependant, une telle méthode ne résiste pas à certaines données caractéristiques du lexique tamazight notamment la distinction entre les racines de désignation et les racines d'attribution, les trous lexicaux, les emprunts et surtout les interférences entre les schèmes.

Racines de désignation et racines d'attribution

Si les formes de mot sont obtenues au moyen de l'application de règles et sont par conséquent des unités complexes, il n'y aurait aucune raison de restreindre l'application de telles règles, toute racine définie sémantiquement serait potentiellement compatible avec n'importe quel schème. On imagine facilement l'anarchie lexicale que créerait une telle licence : de la racine *ħf* on formerait non seulement *iħf* "tête, extrémité" qui est une forme attestée, mais aussi *aħf*, *siħf*, *aħaf*, *anħaf*.. qui sont des monstres linguistiques.

L'association de la racine et des schèmes doit donc être soumise à des restrictions pour bloquer l'apparition de telles formes. La première restriction est d'ordre sémantique et relève du contenu lexical même de la racine, ainsi à partir de la racine *F* "notion de bâiller", on obtient *fa*, *tfa*, *sfa* et non *tufa* "avoir été bâillé" pour des raisons évidentes dont on peut aisément rendre compte.

La seconde restriction peut être formulée ainsi : certaines racines ne s'associent qu'avec des schèmes indicateurs de la catégorie grammaticale du nom. Il y aurait donc à distinguer entre les racines nominales qui servent à former des noms et les racines verbales qui servent à former des verbes. La racine *FD* serait nominale puisque les unités lexicales qu'elle informe sont des noms : *afud*, *taffut*, *ifaddn*, *ħfaddn* "genoux". Par contre, *ML* serait une racine verbale puisque les formes *mlul*, *mlul*,

tmlul, *semlul*, *tusmlul*, *mesmlul* sont des verbes, la racine ML renvoie à la notion de "blancheur".

Il faudrait noter néanmoins que les notions de nom et de verbe ne sont pas aussi claires. Des critères de distinction ont été proposés et à les examiner, le moins que l'on puisse dire c'est qu'il y a mélange de considérations morphologiques, syntaxiques et sémantiques. Pour notre propos, si la racine FD est liée aux schèmes indicateurs de nom, étant par conséquent, synchroniquement incompatible avec les autres schèmes, comment caractériser les racines qui ne connaissent pas cette restriction : *ṭabḥni* forme nominale et *bḥin* forme verbale renvoient à la même racine BḤN. Faut-il dire, ce qui serait raisonnable, qu'il y a des racines nominales du type FD et des racines mixtes du type BḤN ?

Mais le but étant de définir les racines du point de vue sémantique et non les formes de mot quant à leurs aspects morphologiques et fonctionnements syntaxiques, c'est à la sémantique que l'on fera appel et, partant, aux fondements ontologiques. On pourrait considérer, sans détailler ce point de vue, que, ce qui existe dans le monde et que les éléments de la langue dénotent, peut être catégorisé en deux ensembles différenciés : celui des entités discrètes, personnes, animaux, lieux, choses et celui des propriétés : actions, états. Si cette distinction est acceptée, on pourra postuler un parallélisme entre la différenciation sémantique des racines et la catégorisation ontologique : les racines que nous convenons d'appeler "de désignation" seraient à l'origine de la formation des mots dénotant les entités discrètes. Par contre, les racines "d'attribution" informeraient des mots dénotant les propriétés. Du point de vue grammatical, les racines de désignation s'encastrent dans des schèmes exclusivement nominaux.

Exemples :

Racines de désignation + schèmes nominaux

formes de mot

Z	(i)C1i	<i>izi</i>	"mouche"
RD	(i)C1C2	<i>irḍ</i>	"grain de blé"
QB	(a)C1C2u	<i>aqbu</i>	"bois, tronc"
DFL	(a)C1C2C3	<i>aḍfl</i>	"neige"
GYL	(a)C1C2uC3	<i>ayyul</i>	"âne"
NZR	(a)C1C2aC	<i>anzar</i>	"pluie"
QSMR	(a)C1C2C3iC4	<i>aqešmir</i>	"rocher"

Les racines d'attribution s'associent aux schèmes aussi bien verbaux que nominaux.

Exemples :

F	aC1	<i>af</i> "trouver"
	uC1-ttaCa	<i>ufi</i> , <i>ttafa</i>
	tuaC1-ttuaC1a	<i>uyaf</i> , <i>ttuyafa</i>
	myuC1a	<i>myufa</i>
	(u)C1i(t)	<i>ufit</i>

MZ	aC1C2 uC1C2-uC1iC2 TaC1C2 tuyiC1C2 myaC1aC2 tmyaC1aC2 aC1aC2 (tu)C1C1iC2(t)	amz "attraper, tenir" umz, umiz tamz uyimz myamaz myamaz amz mmmzɿ
WRɿ	C1C2iC3 C1C2aC3 -iC1C2iC3 sC1C2iC3-tus C1C2iC3 (a)C1C2aC3- (ta)C1C2C3i	wriy "être jaune, jaunir" wray, twriy swriy, tuswriy awray awryi

La notion d'attribution n'est pas seulement liée au verbe. Toute forme de mot dénotant une propriété est formée d'une racine d'attribution. Celles qui sont caractérisées morphologiquement et syntaxiquement comme formes ayant la fonction d'adjectifs dénotent des propriétés appelées noms verbaux dans les traités de grammaire, elles sont adjointes aux noms dont elles modifient le sens : *ayyul awssar* "âne vieux", *aɣmmud ayzaf* "bâton long", *aseklu azgzaw* "arbre vert".

Dans les constructions syntaxiques où ces formes ont d'autres fonctions complément explicatif ou indicateur de thème : *ittuty ubhḥan ggʷanu*, *abhḥan ittuty ggʷanu* "le noir est tombé dans le puits", ou bien complément d'objet : *isttuty muḥa abhḥan ggʷanu* "Moha a fait tomber le noir dans le puits", on peut en donner l'interprétation sémantique suivante : X dont la propriété est d'être noir (*abhḥan*) est tombé ou a été tombé dans le puits ; X étant bien sûr une entité discrète à laquelle il est possible d'attribuer la propriété en question.

Une telle interprétation est liée au problème de la référence. On peut dire simplement, sans entrer dans les détails, que les entités discrètes sont identifiées au moyen des formes de mot qui ont le statut d'expressions référentielles et qui sont généralement construites à partir des racines de désignation. Mais on peut tout aussi bien identifier une entité discrète en exhibant pour ainsi dire de façon contingente, et si le discours le permet, l'une ou plusieurs de ses propriétés. La forme de mot à racine d'attribution dénotant une propriété sera actualisée et sera un moyen référentiel aussi efficace que l'est la forme de mot à racine de désignation. L'identification du référent "vache" par exemple, se fera de deux manières : par l'actualisation du terme *tafunasɿ* formé de la racine de désignation FNS : *inya tafunasɿ* "il a tué la vache", ou bien par l'emploi de l'une des formes de mot à racine d'attribution qui dénotent les différentes propriétés attribuables au référent "vache" :

<i>inya tazggwayɿ</i> "	"il a tué la rouge"	<i>tazggwayɿ</i> de ZWT
<i>"taḥizunt</i> "	"la boiteuse"	<i>taḥizunt</i> de ḤZN
<i>"tqurart</i> "	"la stérile"	<i>tqurart</i> de QR < ɾR

Cette possibilité d'identification des entités discrètes par l'emploi des formes de mot dénotant leurs propriétés peut même être, dans certains cas, le seul moyen référentiel pour les désigner. Ainsi, le terme *aryaz* qui est utilisé, du moins dans le dialecte tamazight, pour désigner une personne adulte de sexe mâle, est initialement une forme de mot à racine d'attribution ; preuve en est l'existence du verbe *regyeh* en touareg avec le sens de "marcher au pas" et peut être même dans un état de langue ancien, le sens de "marcher sur deux pieds, être bipède". *Aryaz* doit donc être interprété comme X (celui qui) ayant la propriété "de marcher au pas". La langue ne contenant pas de forme de mot à racine de désignation qui dénoterait X, le terme *aryaz* assure, en synchronie du moins, cette fonction de désignation. Est-ce parce que le fait de "marcher au pas ou d'être bipède" est la caractéristique de l'être humain ?

On pourrait considérer aussi, dans le même ordre d'idées, le rapport de sens entre *td* "têter" et "*tamttutt*-" "femme" ou "X ayant la propriété d'être têtée", et *all*- "pleurer" et *alln*- "yeux".

La distinction entre les racines de désignation et les racines d'attribution est fort importante. Ce qui vient d'être dit est suffisant pour en saisir le militantisme en faveur de la thèse qui soutient l'inclusion des formes de mot dans le dictionnaire. Si l'association des racines et des schèmes relève des règles morphologiques, un nombre considérable de formes qui sont inacceptables seront générées, en ce sens que des racines s'associeraient avec des schèmes pour lesquels elles ne sont pas destinées. Il y aurait alors contradiction entre ce qui est prévisible et ce qui est empirique. D'autant plus que les formes de mot à racine de désignation, appelées par ailleurs nominaux primaires, sont des formes isolées et ne s'intègrent pas dans des familles lexicales assez vastes (ce qui réduit énormément leur dépendance morphologique) et deviennent ainsi des unités lexicales autonomes.

Les trous lexicaux

Le statut des formes de mot à racine d'attribution est différent de celui des nominaux primaires. Généralement une racine d'attribution donne lieu à la formation d'une famille lexicale. Les termes regroupés se répartissent en différentes catégories grammaticales :

	verbe primaire
verbes :	verbes dérivés thèmes : aoriste, accompli, inaccompli
	nom d'agent
nominaux :	nom d'action, nom d'état
	nom d'instrument

Tous les éléments lexicaux d'un regroupement sont théoriquement susceptibles d'apparition sauf s'il y a restriction sémantique énoncée précédemment.

Force est de constater cependant que tous les éléments lexicaux possibles ne sont pas usités, la famille lexicale présente des lacunes qui concernent surtout les dérivés nominaux. Ainsi, au verbe primaire *agm* "puiser de l'eau" de la racine GM

correspond le nom d'agent *anagam* construit sur le schème (a)naC1aC2 ; mais pour *all<L* "pleurer", *aly<LY* "monter", *awɣ<Wɣ* "brouter", *awl<WL* "se marier" et *arm<RM* "goûter"... les noms d'agents correspondants ne sont pas attestés. Il faut noter néanmoins que ce sont surtout les verbes primaires dits processifs qui connaissent ces lacunes. Par contre, les dérivés correspondants aux verbes primaires dits statifs sont réguliers *sɔɖin* "être court" ---> *aʃtɔwan*, *sɔɖid* "être mince" ---> *usɔɖid*, *mɔɖiy* "être petit, jeune" ---> *amɔɖyan*, *ɣɔɖif* "être long" ---> *aɣɔɖaf*.

Considérer donc, vu les lacunes lexicales signalées, que les dérivés nominaux sont obtenus au moyen de l'application des règles morphologiques, c'est mettre dans le lexique des formes de mot non attestées et faire ainsi fi de l'usage courant.

Les emprunts

L'emprunt lexical, fait surtout à l'arabe, participe assez largement à la désagrégation de la famille lexicale. Certaines formes nominales, bien qu'attestées, sont d'usage peu fréquent sinon nul, elles sont remplacées par des emprunts : par exemple, au lieu de *angmar* c'est la forme *aʃyyaɖ* "chasseur" (de l'arabe *ʃeyyaɖ*) qui est préférentielle ; de même c'est *ɣɣaɣt* "repos" (de l'arabe *eɣɣaɣa*) au lieu de *asgunfa*, "ssalaf" "prêt" au lieu de *arɣtal*, *askkan* "habitant" au lieu de *amɔɖay* etc.

La concurrence des emprunts arabes est à l'origine d'une nouvelle situation lexicale : le regroupement des termes est effectué exclusivement sur des bases sémantiques. Par conséquent la motivation par la racine s'avère être nulle. Il y aura donc nécessité de spécifier et la forme et les sens de chaque forme de mot dans le dictionnaire.

Interférences de schèmes

Indépendamment des trois phénomènes relatés ci-dessus et dont peut être les effets ne sont pas aussi déterminants quant à l'organisation formelle du lexique tamazight, reste la question fondamentale de la productivité des règles morphologiques et de leur application. Leur application récurrente dépend en effet de ces deux caractéristiques.

Théoriquement, à chaque type morphologique : monolittère, bilitère, trilitère... doivent correspondre des schèmes spécifiques. Correspondance qui assurerait la régularité des règles et par conséquent l'uniformisation structurelle des dérivés. Par exemple, pour obtenir les noms d'action à partir des trilitères, il suffirait d'appliquer la règle d'insertion des consonnes de la racine dans le schème (a)C1C2aC3 :

XYZ ----> (a)C1C2aC3 ----> forme de mot *axyaz*

On poserait alors une telle règle au niveau de la grammaire en la formalisant ainsi :

Règle morphologique :

T3 + (a)C1C2aC3 ----> forme de mot CN
type morphologique schème nominal catégorie nominale trilitère

L'application de la règle engendrerait des formes du type *angal*<NTL, *afsar*<FSR, *akmaz*<KMZ... qui sont des formes attestées.

Cependant une telle systématisation est loin de caractériser le lexique tamazight. La règle posée n'est nullement productive. D'autres schèmes peuvent être en effet associés aux racines du type morphologique trilitère comme le montrent les exemples suivants :

type morphologique + schèmes ----> formes de mot trilitère

FST	"se taire"	(i)C1C2C3i	<i>ifsṭi</i>
RDL	"prêter"	(a)C1C2C2aC3	<i>aṛṭtal</i>
ΓRF	"envelopper"	(a)C1aC2iC3	<i>ayarif</i>
ΓMS	"couvrir"	(a)C1aC2uC3	<i>ayamus</i>
KZM	"entrer"	(a)C1C2C2uC3	<i>akššum</i>
KRZ	"labourer"	(ta)C1C2C3a	<i>akrza</i>

L'application de la règle T3 + (a)C1C2aC3 ---> Nact / CN engendrerait des formes de mot inacceptables : *afsaṭ*, *arḍal*, *ayraf*, *aymas*, *akšam* et *akraz*. Il faudrait donc poser une règle pour chaque cas, ce qui n'est pas économique. A supposer même que le nombre de règles posées est tolérable, il faudrait dans ce cas assigner une limite à chacune d'elles et déterminer sa sphère d'application. Mais comment ?

La nature phonique des consonnes composant chaque racine ne semble pas être un critère adéquat. De toute façon le nombre considérable de schèmes associant à un même type morphologique réduit à coup sûr la productivité des règles et en annule la régularité. L'interférence des schèmes atteint tous les types morphologiques. Ont été par exemple élevés sept schèmes pour les bilitères :

type morphologique + schèmes -----> formes de mot Nact/CN bilitère

ΓR	"appeler"	(a) C1uC2i	<i>ṭayuri</i>
KS	"pâître"	(ta)C1C2C2a	<i>ṭakssa</i>
NS	"passer la nuit"	mC1C2iw(t)	<i>mnsiwṭ</i>
TL	"envelopper"	(u)C1uC2	<i>uṭul</i>
TR	"demander"	(u)C1C2a	<i>ṭutra</i>
ZD	"moudre"	(i)C1iC2	<i>ziḍ</i>
ΓM	"teindre"	(ti)C1C2i	<i>tiymi</i>

Les schèmes paraissent donc aussi moins fonctionnels que les racines quant aux regroupements lexicaux. Le lexique semble acquérir de plus en plus son autonomie et ne semble pas être régi par une quelconque grammaire lexicale.

La conclusion qui s'impose au niveau méthodologique c'est de faire état de toutes les formes de mot recensées et de les introduire dans le dictionnaire, autrement dit de considérer le tamazight comme langue essentiellement lexicologique.

La racine n'est pas à bannir pour autant. Mais elle n'acquiert plus le statut d'entrée principale puisqu'elle sera définie désormais comme un simple groupe formel vide de sens. Son utilisation peut servir tout au plus à ordonner le lexique et à faciliter la

consultation du dictionnaire. Ce sont par contre les formes de mot qui seront exhibées en tant qu'entrées.

L'idée développée à propos des racines de désignation et d'attribution suggère une façon de faire. On peut distinguer aisément deux ensembles lexicaux (constituant des inventaires illimités) : les formes de mot qui ont une relation avec le verbe et celles qui n'en ont pas. Le premier ensemble lexical (L E I) est structuré à partir d'une base verbale (forme nue ou thème de l'aoriste) qui sera retenue comme entrée principale, et comporte des formes de mot obtenues par dérivation et qui sont apparentées morphologiquement et sémantiquement à la base verbale. Ces dérivés seront exhibés en tant que sous entrées. Le second ensemble lexical (L E II) est structuré à partir d'un nominal primaire non marqué (forme au singulier/masculin) qui aura le statut de l'entrée principale. La même forme marquée au niveau du genre et du nombre, les formes dérivées notamment l'augmentatif et le diminutif et éventuellement les formes dérivées verbales seront notées en tant que sous-entrées. Le tableau suivant illustre cette façon de faire.

EL I		
RACINES simple groupe formel indicateur d'un ordre	Entrée principale :	base verbale
	sous-entrées :	formes verbales dérivées
		formes nominales dérivées
EL II		
	Entrée principale :	nominal primaire non marqué
	sous-entrées :	nominal primaire marqué genre/nombre dérivées nominaux augmentatif/diminutif formes verbales dérivées

Ce cadre général mis en place, il faudrait appréhender d'autres questions de méthode : analyser notamment les rapports tant au niveau des caractérisations morphologiques qu'au niveau des spécifications sémantiques entre l'entrée principale et les sous-entrées. En somme poser le problème de l'élaboration d'un article du dictionnaire tamazight.

LES ALEWEN DE L'AHAGGAR

Nadia Mecheri-Saada

Les *âléwen* sont des chants rituels de mariage communs aux Kel-Ahaggar et aux Kel-Ajjer à l'exclusion des autres populations touarègues¹. Tous les témoignages s'accordent pour en attribuer l'origine aux Kel-Ajjer et pour les estimer "très anciens" sans autre précision d'âge². On peut toutefois supposer que leur existence remonte à l'époque où Kel-Ahaggar et Kel-Ajjer étaient encore sous la même autorité politique c'est-à-dire jusqu'au milieu du XVII^e siècle³. En effet, l'identité presque parfaite, aux niveaux littéraire et musical, entre les chants de mariage des deux régions, ainsi que la similitude de leur cadre d'exécution, montrent qu'il ne s'agit pas là d'un emprunt culturel comme il en existe souvent entre régions voisines mais que c'est sans doute une population de l'Ajjer qui a importé ces chants en Ahaggar en même temps qu'elle s'y implantait.

Types d'âléwen, cadre d'exécution et thématique littéraire

On peut dire que le genre *âléwen* est défini par sa fonction qui est d'accompagner les différentes phases du cérémonial de mariage. Celles-ci se déroulent durant deux jours consécutifs dont le premier expose la totalité du cérémonial qui est repris de façon plus grandiose et presque intégralement le lendemain. Elles comptent principalement la visite à la mariée par toutes les femmes présentes ; le montage de la tente et du lit nuptiaux ; la parade de chameaux, *iluğân*, qui se déroule en fin d'après-midi dans un lit d'oued ou sur un plateau à proximité de la tente ou de la maison nuptiale ; le cortège de femmes qui escorte en soirée la mariée de sa demeure au lieu nuptial.

1. Un autre sens du mot *âléwen* est "oliviers", pluriel de *âléo* (cf. Ch. de Foucauld, *Dictionnaire touareg-français. Dialecte de l'Ahaggar*, III : 1094).

2. Les témoignages oraux que j'ai recueillis vont tous en ce sens ainsi que ceux de Ch. de Foucauld (cf. *idem*).

3. La tradition recueillie auprès des Kel-Ajjer par des auteurs européens à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle atteste aux XVI^e et XVII^e siècles le règne de la tribu des Imenân sur l'Ajjer et l'Ahaggar. Ce règne s'acheva vers 1660 avec l'assassinat du Sultan Gouma. De cette époque daterait la séparation politique entre Kel-Ajjer et Kel-Ahaggar (cf. Gardel, *Les Touaregs Ajjer* : 45).

Les chants du répertoire d'*âléwen* diffèrent suivant quatre paramètres qui sont : le mètre poétique, la mélodie, le texte et le moment d'exécution. Les deux paramètres qui apparaissent d'emblée comme déterminant une typologie précise sont ceux qui ont trait à la forme c'est-à-dire le mètre poétique et la mélodie.

L'écoute du corpus constitué d'une centaine de pièces enregistrées entre 1970 et 1983¹ permet de distinguer cinq mélodies d'*âléwen* (plus ou moins variées suivant les versions). L'étude des textes laisse par ailleurs apparaître que les mètres d'*âléwen* sont également au nombre de cinq. Il est ensuite aisé de remarquer que chacun des mètres correspond à une et une seule mélodie et inversement. Cette association bijective définit donc cinq types d'*âléwen* caractérisés chacun par un mètre et une mélodie spécifiques. Ils sont codifiés ici par des chiffres romains dont l'ordre I, II, ..., V est arbitraire et ne renvoie à aucune hiérarchie ou classification interne.

On peut à présent se demander comment ces différents modèles formels sont associés aux différents moments du cérémonial de mariage ainsi qu'aux thèmes des textes. C'est le but qui a été poursuivi en observant 36 chants enregistrés en situation réelle lors de cinq collectes réalisées entre 1971 et 1981. Bien que ce nombre soit trop restreint pour permettre d'aboutir à une conclusion précise et définitive, la correspondance entre type formel et moment du cérémonial exprimée dans le tableau 1 montre que, si pratiquement chacun des types apparaît dans plus d'une phase du cérémonial (ce qui implique déjà qu'il n'y a pas d'association bijective entre les uns et les autres), ils semblent néanmoins devoir s'exécuter à certains moments plutôt qu'à d'autres. On remarque de plus que ces correspondances se font par groupes de types. Ainsi, II et III ne sont chantés que lors du montage de la tente et par le cortège de la mariée, tandis que I et IV se trouvent associés dans la fonction d'accompagner le regroupement des femmes chez la mariée, la parade de chameaux et l'arrivée du cortège devant la tente ou la maison nuptiale. L'exécution de IV aux côtés de II et III durant le montage de la tente nuptiale en 1971 à Tazrouk montre que ces correspondances ne sont pas toujours strictement respectées. Par ailleurs, V peut être joint au premier groupe II - III bien qu'il ne présente que deux occurrences pendant la phase du cortège et qu'il paraisse ainsi spécifique à celle-ci. On observe alors que les moments d'exécution des chants du premier groupe (II - III - V) ont en commun de marquer une action ou un geste des femmes qui chantent, par opposition au second groupe I - IV qui est associé aux étapes statiques de la cérémonie².

Il est remarquable de constater par ailleurs que cette répartition des *âléwen* de l'Ahaggar en deux groupes de modèles formels correspond justement à la distinction qu'établissent les Kel-Ajjer entre les *âléwen* proprement dits et les chants de mariage appelés *târé*. Les premiers comprennent les chants des types I et IV de l'Ahaggar. Ils sont exécutés la veille du mariage chez la mariée les premier et troisième jours du mariage lorsque jeunes gens et jeunes filles se réunissent chez elle (*tiğadalsâtîn*), et

1. Il s'agit d'enregistrements effectués pour le CRAPE (Centre de recherches anthropologiques préhistoriques et ethnographiques à Alger) par Pierre Augier de 1970 à 1974 et par moi-même de 1980 à 1983.

2. Même si le mouvement incessant des chameaux pendant la parade détermine une action, les femmes qui chantent les *âléwen* à ce moment-là, elles, sont immobiles.

le matin du premier jour pendant la préparation de la chambre nuptiale¹. Les seconds comprennent les types III et V (II est inconnu en Ajjér) chantés par le cortège des femmes escortant la mariée à la demeure nuptiale.

TABEAU 1. – CORRESPONDANCES ENTRE TYPES D'ALÉWEN ET MOMENTS DU CÉRÉMONIAL

Lieu et année de la collecte	matinée chez la mariée	montage tente et du lit	parade de chameaux	cortège de la mariée	arrivée du cortège
Idélès 1971				III (2) II (1) V (1)	
Tazrouk 1971		II (4) IV (2) III (2)		II (2) III (2) V (1)	
Idélès 1974	I (2) IV (1)			II (1) III (1)	
Idélès 1981				II (2) III (1)	I (1) IV (2)
Tazrouk 1981		II (1)	I (1)	IV (6)	
Total de chants par type et par moment	I (2) IV (1)	II (5) III (2) IV (2)	I (1) IV (6)	II (7) III (5) V (2)	I (1) IV (2)

Pour chaque série d'enregistrements (lignes horizontales) et pour chaque moment du cérémonial (colonnes verticales), sont mentionnés les types d'*aléwen* exécutés, suivis entre parenthèses de leur nombre d'occurrences en chiffres arabes².

1. Cette information concerne la ville de Djanet où toutes les habitations sont des maisons en dur. Je n'ai pu savoir quels sont les chants qui accompagnent le montage de la tente et du lit nuptiaux dans les campements de l'Ajjér.

2. Il est à noter que les *aléwen* et les *lâré* de l'Ajjér comprennent d'autres chants que ceux connus en Ahaggar. Il existe d'autre part une troisième catégorie de chants de mariage appelés *erruwen* qui sont exécutés durant la semaine précédant la cérémonie.

L'observation de la thématique dominante de chaque type d'*âléwen* permet à son tour de préciser une fonction qui serait à l'origine plus spécifique à chacun d'eux¹.

Les textes de I concernent plus particulièrement la mariée et tout ce qui a précédé et amené le mariage. Ils s'adaptent donc particulièrement bien à la réunion des femmes qui a lieu, avant la cérémonie proprement dite, la matinée et parfois la veille du premier jour chez la mariée. De la même façon, II *ikorumbân* s'applique surtout au montage de la tente et du lit nuptiaux, tandis que III ("*bismillâhi*") est le chant du départ du cortège par excellence. On remarque aussi que la plupart des vers de IV se rapportent à la parade de chameaux (*iluġân*). Enfin, V où s'expriment peut-être plus qu'ailleurs les conseils à la mariée et les regrets de ses compagnes, convient tout à fait au cadre de la procession nuptiale.

Approche formelle des textes

La plupart des vers d'*âléwen* sont anciens et ne subissent pas de grande transformation avec le temps². La création de nouveaux vers est toutefois permise à condition qu'elle respecte certaines règles telles que la rime, le mètre, l'unité sémantique du texte auquel ces vers s'adjoignent, ainsi que leur possibilité d'adaptation à tout mariage, quels qu'en soient le lieu, l'époque et les familles.

La rime qui, dans toute poésie touarègue, "consiste dans l'identité de la dernière voyelle et de la consonne qui la suit éventuellement" (K. - G. Prasse, 1972 : 139) devrait théoriquement être la même tout au long d'un poème. Autrefois, il n'y avait "habituellement qu'une rime par pièce". Cependant on pouvait, "sans incorrection, surtout dans les pièces longues, changer de rime une ou plusieurs fois, après avoir soutenu chacune dans une certain nombre de vers" (Ch. de Foucauld, *Poésies touarègues*, I : XIV). Mais dans la pratique actuelle, il semble suffisant d'utiliser la même rime dans deux vers de suite pour satisfaire à la règle.

Quant au mètre, dont on limitera ici la description au nombre de syllabes du vers³, il est toujours invariable au cours d'un même poème.

Ch. de Foucauld qui, au début du siècle, avait recueilli deux chants de mariage originaires de l'Ajjer sous les noms *âléwen* et *târé*, notait que chacun d'eux était associé à un moment particulier du cérémonial et utilisait un mètre spécifique⁴.

1. Il s'agit là du résultat de l'approche sémantique de textes d'*âléwen* effectuée dans ma thèse de doctorat de troisième cycle, *La Musique de l'Ahaggar*, 1986.

2. Certains vers d'*âléwen* recueillis entre 1970 et 1982 sont exactement identiques à quelques-uns de ceux recueillis par Ch. de Foucauld avant 1910 (in : *Poésies touarègues*).

3. Car les notions prosodiques d'accentuation et de pied ainsi que celle de quantité syllabique n'ont pu encore être tranchées par les spécialistes de linguistique berbère.

4. cf. *Poésies Touarègues*, II, poésies 515 et 516. Voir aussi l'introduction du recueil. On peut noter que si Ch. de Foucauld n'a pas recueilli plus de deux chants rituels de mariage sur les 600 poésies publiées, c'est que, comme la plupart des auteurs de la période coloniale, il s'est surtout intéressé à l'ancienne poésie d'auteur, largement issue de la classe dominante au détriment de celle, collective et anonyme, liée à la vie de l'individu et du groupe, ou à la danse.

Notre corpus fait apparaître l'existence de trois autres mètres (en plus de ceux décrits par cet auteur).

Les mètres d'âléwen

Le mètre I est celui décrit par Ch. de Foucauld sous le nom *âléwen*¹. Il se compose de deux hémistiches de six syllabes chacun.

Exemple 1 :

tiḍiḍin awimet ayimet asestan
a d yawi Yalla ma ira timayerin

Segmentation syllabique chantée² :

ṭi ḍi ḍi na wi me / ta yi me ta ses tan
a wad ya wi ya lla / may ra ti ma yé rin

Le mètre II, non mis en évidence jusqu'à présent dans aucune étude de versification touarègue, semble être composé de deux hémistiches de quatre syllabes³.

Exemple 2 :

ikorumbân wer temmân
ales weren ten yeddubet
i ko rum ban / we re te mman
a les we ren / ten yed be tu

Le mètre III est celui décrit par Ch. de Foucauld sous le nom *târê*⁴. Il se compose de sept syllabes.

Exemple 3 :

bismillâh te n ar essa
full yell-ikneḡas tedwa
bis mi lla ta na re ssa
full ye lli kne ḡas ted wa

Le mètre IV est composé de deux hémistiches de respectivement six et quatre syllabes, ce qui le rend semblable au mètre *heynéna* décrit par Ch. de Foucauld⁵.

1. cf. *Poésies touarègues*, I : XII et XXI.

2. Le signe / représente la division du vers en hémistiches. Les syllabes en italique sont celles qui n'existent pas telles quelles dans la déclamation parlée. Elles représentent des syllabes ajoutées, contractées ou inversées lors de l'exécution chantée.

3. La composition de ce mètre n'est pas certaine car l'observation n'a porté que sur seize vers d'un seul texte transcrit.

4. cf. *Poésies touarègues*, I : XII et XXI.

5. cf. *Poésies touarègues*, I : IX, XVIII-XIX.

Exemple 4 :

wa n tudat usseseq full wa n twinâs
akfeq eġlem ekney-âs assas
 wan tu da tu sse seq / full wan twi nas
 ak fe qe ġe le me / kne ya sa ssas

Le mètre V se compose de onze syllabes réparties en deux hémistiches de respectivement six et cinq syllabes.

Exemple 5 :

wer yeyré daydiġin Yalla d ennebi
enn ma-s en Jemya yuhé tenġed-i
 wer yeyré day di ġin / ya lla de nnc bi
 e nnc ma sen jem ya / yu hé ten ġe di

Etude métrique des formules syllabiques d'*âlêwen*

Dans son exécution chantée, l'*âlêwen* est introduit par une suite de syllabes sans signification que j'appellerai formule syllabique. Cette formule réapparaît à différents endroits du texte pour permettre à la soliste de se rappeler une nouvelle suite de vers, ce qui segmente d'ailleurs d'une certaine façon le texte en strophes inégales¹. Elle joue ainsi un rôle de refrain irrégulier bien que sa véritable vocation soit celle de modèle métrique. En effet, on constate que pour chaque chant le nombre de syllabes de la formule syllabique est le même que celui des vers, et que leur segmentation éventuelle en hémistiches apparaît également au niveau de la formule.

Le tableau 2 présente pour chaque type d'*âlêwen* son modèle métrique exprimé en syllabes (-), sa formule syllabique (f. s.), et un de ses vers, tous deux dans leur segmentation syllabique chantée. Le trait vertical qui segmente modèles métriques, formules syllabiques et vers représente la césure en hémistiches.

Ce tableau permet de distinguer deux groupes dans l'ensemble des cinq types d'*âlêwen*. Le premier comprend les types I, IV et V dont les formules syllabiques se composent des unités phonétiques : *hé, né, ney, na*. Le second comprend les types II et III dont les formules syllabiques se composent des unités phonétiques : *é, hé, ré, hey, lé* (ou de la double syllabe *lilé*). Le tableau 2 présente les types de chaque groupe dans l'ordre croissant de leur nombre syllabique.

De l'observation des correspondances entre modèles métriques et formules syllabiques des différents types d'*âlêwen*, on peut tenter de dégager quelques règles empiriques.

1) Pour chaque type d'*âlêwen*, on constate que le nombre de syllabes de la formule est effectivement le même que celui du modèle métrique et des vers (en considérant que la double syllabe *lilé* de II et III représente une seule syllabe réelle).

1. "La composition de strophes d'un nombre déterminé de vers, à mètre divergent ou non, est inconnue" (K.-G. Prasse, 1972, I-III : 126)

TABLEAU 2. CORRESPONDANCES ENTRE MODELES MÉTRIQUES ET FORMULES SYLLABIQUES DES DIFFÉRENTS TYPES D'ALÉWEN

mètre IV f. s. vers	— — — — — hé ney na hey né na wan tu de tu sse seq	— — — — hé ney ney na full wan twi nas
mètre V f. s. vers	— — — — — hé ney na hé ney na wer yey ré day di din	— — — — — hé ney ney né na ya lla de nne bi
mètre I f. s. vers	— — — — — hé ney na hé ney na ti di di na wi met	— — — — — hé ney ney né ney na a yi me ta ses tan
mètre III f. s. vers	— — — — — é hé ré hey lilé hey lé full ye llik ne yas téd wa	
mètre II f. s. vers	— — — — hé ré hey lilé a les we ren	— — — — hé ré hey lé ten ye ddu bet

2) La répétition interne de certaines suites syllabiques ainsi que leur récurrence entre formules d'un même groupe d'âléwen mettent en évidence une structure à deux niveaux de segmentation.

a) Le premier niveau divise chaque formule (sauf celle de III) en deux parties :

- dans le premier groupe d'âléwen (I, IV, V), c'est la suite *hé ney na hé ney na* (*hé ney na hey né na* pour I), commune aux trois formules syllabiques, qui détermine la division correspondant à celle des vers en hémistiches ;

- dans le second groupe (II, III), la formule de III ne présente pas de segmentation de ce type (les vers ne sont d'ailleurs pas segmentés en hémistiches), tandis que pour II c'est le segment *hé éré hey lé* (dont *hé ré hey lilé* est une variante) qui détermine la division du vers en deux hémistiches identiques.

b) Le second niveau de segmentation est observable grâce à la récurrence de suites syllabiques plus courtes :

- dans le premier groupe, ces récurrences déterminent (directement ou indirectement) les segments : *héneyna*, *heynéna*, *héneyney*, *na*, *néna* et *néneyna* ;

- dans le deuxième groupe il s'agit de : *é*, *héré*, *heylé* et *heylilé* (équivalent en quantité métrique à *heylé*). Cette segmentation de second niveau correspond peut-être à une division des vers en pieds, ce qu'il est impossible de confirmer dans l'état actuel des connaissances de la prosodie touarègue.

Une autre série de remarques peut être faite à propos de la composition interne des segments de second niveau.

3) Les segments de second niveau du premier groupe d'*âlêwen* sont trisyllabiques (sauf pour les quatrièmes segments de IV et de V, *na* et *néna*), tandis que ceux du second groupe sont bisyllabiques (sauf le premier de III, *é*).

4) Dans le premier groupe, la suite des trois premiers segments de second niveau est identique pour les trois formules :

héneyna / *héneyna* (*heynéna* dans IV) / *héneyney*.

Les segments terminaux diffèrent par le nombre et la nature des syllabes : *na* dans IV, *né na* dans V, *né ney na* dans I. On remarque que *na* est toujours la syllabe conclusive du segment final (donc aussi de toute la formule), que *né* en est la syllabe initiale lorsqu'il comprend au moins deux syllabes, et que *ney* en est la syllabe intermédiaire lorsque le segment est de trois syllabes.

On peut également observer que le seul cas où la syllabe *né* figure dans le premier "hémistiche" de la formule (f. s. de IV) correspond à celui où elle est absente du deuxième hémistiche. On peut en déduire que lorsque le dernier segment de second niveau est "trop court" (c'est-à-dire monosyllabique) pour contenir la syllabe *né*, celle-ci est rejetée en avant-dernière position du premier hémistiche, transformant son dernier segment en *heynéna* au lieu de *héneyna*.

Toutes ces observations relevant du domaine de l'empirique, rien n'empêche d'imaginer par exemple que si ce groupe d'*âlêwen* comprenait un mètre plus long d'une syllabe que celui de I, il se composerait de la suite :

hé ney nalhé ney na / *hey né nalhé ney ney* / *na héneyney* étant le segment préfinal et *heynéna* celui qui le précède lorsque le segment terminal se compose de la monosyllabe *na*.

5) Dans le second groupe d'*âlêwen*, c'est à l'incipit de la formule que se trouve la syllabe "différentielle" *é* lorsque le nombre total de syllabes est impair. *Heylé* est le segment terminal, *hé* le segment initial (venant après *é* dans les formules "impaires") pouvant alterner dans le corps de la formule avec le segment "médian" *heylilé*.

Ainsi on peut imaginer que dans ce groupe, la formule syllabique d'un mètre qui serait plus long que II d'une unité serait :

é / *hé ré* / *hey lilé* / *hé ré* / *hey lilé* / *hey lé*.

Analyse musicale

Parmi les cent pièces du corpus, une douzaine a été choisie comme documents à analyser pour leur qualité d'exécution ou pour une particularité d'interprétation constituant une variante de la forme générale du type¹.

1. Les différentes versions sont identifiées par une cote à quatre chiffres dont les deux premiers représentent l'année de la collecte et les deux suivants le numéro d'ordre du document dans la dite collecte. Par exemple, 82.13 représente le n° 13 des phonogrammes enregistrés au cours de la collecte de 1982.

Certaines pièces, en particulier celles à variations, sont étudiées dans leur version complète (cf. 71.54 de type I) tandis que d'autres ne sont représentées que par des extraits où sont toutefois respectés l'ordre de succession des séquences ainsi que la répétition éventuelle de certaines d'entre elles.

La raison pour laquelle seule la partie de la chanteuse soliste a été transcrite et analysée est que, dans cette perspective, les répons du chœur n'offraient pas grand intérêt dans la mesure où ils ont tendance à reproduire la phrase mélodique soliste qui précède, ou une sorte de phrase-mère qui est énoncée tout au long du chant, ou bien encore le résultat d'un compromis entre les deux. Dans ce dernier cas la partie chorale n'est d'ailleurs pas homophone et donc difficile à analyser.

La transcription musicale

Deux principaux modes de transcription musicale ont été utilisés pour l'étude de ces chants. Le premier est une transcription synoptique globale sur portée qui s'inspire directement de celle employée par C. Brailoiu et décrite dans "Esquisse d'une méthode de folklore musical" (1931/1973). Cette transcription qui utilise les signes de hauteur et de durée de la notation occidentale, est accompagnée de la transcription syllabique du texte chanté. Elle présente la particularité avantageuse du point de vue de l'analyse structurale de ne pas transcrire l'intégralité du texte musical mais seulement les parties qui varient d'une séquence à l'autre :

"La mélodie [...] est écrite tout entière sur la première portée. Aux répétitions, lorsque la ligne mélodique demeure intacte, on n'a transcrit que le texte, de manière à faire tomber chaque syllabe exactement sous le son qui lui correspond ; lorsqu'elle varie, on a noté les variations sous la formule mélodique initiale ; les variations rythmiques sont indiquées, chacune à sa place, par les seuls signes de durée. Du premier coup d'oeil, on discerne la manière dont s'exerce la *Variationstrieb*, l'instinct de variation ; les membres de la mélodie qu'il pétrit de préférence (régions noires du cliché) et ceux qu'il évite (espaces blancs) sont immédiatement visibles" (1931 : 22, 24/1973 : 26, 28).

Le deuxième mode de transcription utilisé est la grille chiffrée mise au point par S. Arom pour l'analyse de monodies (1969) et fondée sur trois principes de notation :

- l'emploi de chiffres pour indiquer la hauteur des sons. Il s'agit d'une numérotation des degrés qui n'a pas de signification hiérarchique mais qui observe l'ordre ascendant des hauteurs. Un degré exprimé à l'octave supérieure ou inférieure sera représenté par le même chiffre surmonté ou souligné d'un trait horizontal. L'altération d'un degré est indiquée par une petite barre qui croise le chiffre en montant de gauche à droite s'il s'agit d'un dièse, ou par une barre qui le croise en descendant s'il s'agit d'un bémol¹ ;

1. "L'utilisation des chiffres pour indiquer la hauteur des sons [est] déjà préconisée par Jean-Jacques Rousseau ; adoptée au XIX^e siècle par Pierre Galin et d'autres pédagogues, cette technique fut aussi employée en ethnomusicologie par Constantin Brailoiu" (S. Arom, 1969 : 176-177).

- l'indication de "la valeur rythmique correspondant à chaque degré est exprimée au-dessus de celui-ci par les signes conventionnels de la notation classique, en supprimant la "boule" pour toutes les valeurs plus brèves que la blanche [...]. Les symboles représentant les silences restent inchangés" (S. Arom, 1969 : 181) ;

- la disposition horizontale et verticale des degrés tient compte de la structure de la pièce en plaçant les segments identiques ou équivalents les uns en dessous des autres.

La grille utilisée ici comporte de plus la représentation, en abscisses, des positions successives de la phrase mélodique, par une suite de lettres minuscules en ordre alphabétique. Chaque position mélodique est définie par une syllabe de la formule syllabique (donc du vers), ce qui correspond aussi le plus souvent à une note de la mélodie chantée puisque celle-ci, en dehors de quelques mélismes cadentiels, est de style syllabique. Bien qu'en apparence ils se recoupent l'un l'autre, ces deux modes de transcription présentent des avantages qui se complètent.

L'appréhension du dessin mélodique, qui est généralement considérée comme le principal avantage de la transcription sur portée, est ici fortement réduite par le fait que dans la transcription synoptique globale, le dessin est interrompu par un espace blanc chaque fois que la mélodie ne varie pas (sauf dans la première portée où la phrase est intégralement transcrite). De ce fait, les différentes formules mélodiques d'un chant sont mieux perçues dans la grille que dans la transcription globale. L'utilité de celle-ci est donc surtout de rassembler le maximum d'informations (hauteurs notées avec plus de précision que dans la grille, durées, accents, ornements, texte chanté) avec le minimum de signes et de permettre en outre une première appréhension de la structure interne de la pièce par la visualisation des parties fixes (espaces blancs) et des parties variables (espaces noirs). L'analyse de cette structure peut ensuite être complétée et précisée par l'observation de la grille chiffrée qui facilite l'établissement de correspondances entre degrés et positions et permet de saisir rapidement les changements ou les répétitions mélodiques dans les sens horizontal et vertical.

La structure mélodique

Tous les *âlêwen* adoptent la même structure musicale de premier niveau : une phrase mélodique, plus ou moins variée tout au long du chant et correspondant à l'occurrence d'un vers répété deux fois de suite, est énoncée par la soliste puis immédiatement reprise par le chœur (dans les deux modes de transcription cette unité de premier niveau correspond à une ligne).

Le second niveau de segmentation est également commun à tous les *âlêwen*. Il apparaît dans l'identité plus ou moins parfaite de cellules mélodiques ou rythmiques entre deux parties de la phrase de premier niveau. Les segments A et B ainsi déterminés sont sensiblement égaux en durée et en nombre de notes (c'est-à-dire de positions) : ils supportent chacun le même vers énoncé dans A et répété dans B. Dans tous les types d'*âlêwen*, la terminaison de ces deux parties est marquée par une formule cadentielle qu'on qualifiera de conclusive pour B et de disjonctive pour A (ce dernier qualificatif est emprunté à S. Arom, 1969 : 203).

La structure de troisième niveau est mise en évidence de plusieurs façons suivant les chants :

- si la phrase mélodique de premier niveau est répétée de façon presque identique tout au long du chant, c'est l'identité de formules mélodiques contenues à la fois dans A et B qui sera le critère de segmentation (cas de II et III) ;

- si la mélodie ne varie pas ni ne contient de cellules identiques, c'est la comparaison de plusieurs versions du même type de chant qui permettra d'identifier des segments invariables ou des degrés fixes (pivots) entre lesquels se situent les parties variant d'une interprétation à l'autre (cas de III et V) ;

- si la phrase mélodique est variée dans sa totalité et tout au long du chant, c'est la répétition de degrés pivots c'est-à-dire récurrents à cent pour cent dans une position donnée (cas de I - segmentation de B - et de IV), ou la mise en évidence de suites mélodiques identiques d'une séquence à l'autre sur une même suite de positions qui permettra d'identifier les extrémités des sous-segments de troisième niveau (cas de I, segmentation de A). On verra que ce niveau de segmentation mélodique correspond pratiquement toujours à la division du vers en hémistiches.

Il y a donc entre la segmentation de la mélodie et du texte un décalage d'un niveau : le premier niveau mélodique (phrase AB) correspond au premier niveau littéraire doublé (deux fois un vers) ; le second niveau mélodique (segments A et B) correspond au premier niveau littéraire (vers) ; le troisième niveau mélodique (sous-segments A1, A2, B1, B2) correspond au deuxième niveau littéraire (hémistiches).

Le système mélodique

Contrairement à la structure mélodique qui est commune à tous les types d'*aléwen*, le système mélodique diffère pour chacun d'eux : il y a autant d'échelles que de types, leur seul point commun étant de compter un nombre relativement restreint de degrés¹ : quatre ou cinq suivant les cas.

En dehors de l'échelle de I qui est pentatonique, aucune n'entre dans un cadre théorique existant. Chaque système mélodique est donc étudié en soi à partir des différentes versions de chaque type de chant.

Dans l'analyse séparée des différents types d'*aléwen* qui suit, celle de I est reléguée en dernière position du fait que ce type présente des particularités (échelle pentatonique, mélodie variée à chaque séquence) qui auraient pu fausser l'appréhension des autres. L'étude suit donc l'ordre : II, III, IV, V, I.

*L'aléwen II*²

Echelle. — Ce chant se développe pour l'essentiel sur trois degrés conjoints dont les extrêmes 1 et 3 forment une tierce majeure. Le second adopte deux hauteurs

1. Le terme "degré" s'applique ici à tous les sons de l'échelle, même à ceux de faible poids comme les notes ornementales ou de passage.

2. Se reporter aux transcriptions musicales en fin d'article.

distantes d'un demi-ton selon la position qu'il occupe dans la phrase mélodique et parfois suivant l'interprétation de la soliste. Le quatrième degré de l'échelle, situé à une tierce mineure supérieure du troisième, n'apparaît que dans quelques séquences.



L'ambitus est donc d'une quinte juste ou d'une tierce majeure suivant que 4 est présent ou absent de la phrase mélodique.

La hauteur des degrés peut varier d'une séquence à l'autre. Ainsi, 1 en finale de séquence est parfois chanté environ un quart de ton au-dessus de sa hauteur moyenne (séquences VI, VII, IX). 3 glisse parfois vers le demi-ton supérieur dans le mouvement ascendant 1 3 (séquence VI, positions *e, j*)¹ ou vers le quart de ton inférieur en fin de séquence (VI, *q*). De la même façon, 4 peut être abaissé d'un quart de ton environ en position *p* (IX et X). La multiplication de ces imprécisions dans des versions telles que 71.55 laisse à penser que la notion de dessin mélodique est plus importante que celle d'échelle. Ainsi, sur le groupe de positions *p q r s* des séquences IX et X, il est difficile de distinguer si la mélodie fait entendre :

do↓ sol♯ fa fa c'est-à-dire ↓4 2 1 1
ou : do↓ la sol♯ sol♯ c'est-à-dire ↓4 3 2 2

ou, à la limite :

do↓ sol♯ sol♯ sol♯ c'est-à-dire ↓4 2 2 2

Plus que des hauteurs ou des intervalles fixes, ce qui semble primer ici est la notion de mouvement mélodique, descendant de *p* à *q* puis de *q* à *r*, ou stationnaire de *r* à *s*.

Statut et fonction des degrés. – L'observation de ce chant révèle immédiatement que sa charpente mélodique est bâtie sur l'alternance des degrés 3 et 1. 1, degré à la fois initial et final de toutes les séquences, peut être considéré comme le repos à partir duquel démarre la mélodie et auquel elle aboutit. 3, au contraire est le degré médian et suspensif vers lequel elle évolue avant de redescendre sur 1. Les positions et les rôles mélodiques des degrés 1 et 3 en font des degrés forts. Le statut de 2 et de 4 est plus malaisé à définir.

L'observation de la grille chiffrée établie pour deux versions de l'*âlélwen* II montre d'abord que le degré 2 apparaît beaucoup trop souvent, et de surcroît dans les

1. Les lettres ou groupes de lettres minuscules soulignées renvoient aux positions de la grille.

positions accentuées, pour être considéré comme un *pyen*¹, ce que son bimorphisme et son rôle de passage et d'ornement entre 1 et 3 pourraient laisser induire. Il faut donc chercher ailleurs sa fonction et voir d'abord dans quels contextes mélodiques il revêt chacune de ses deux formes. On constate qu'il utilise sa forme supérieure 2 lorsqu'il est encadré de 3 (positions *f* et *p*) ainsi que dans la formule ornementale $1 \overset{2}{\underset{3}{2}} 3$ qui marque les trois mouvements ascendants de la mélodie. La forme inférieure 2 est utilisée comme passage dans le mouvement descendant 3-1, où elle peut parfois être remplacée par 2 sur la position *k* (VI, VIII, IX, X), ainsi qu'en remplacement de 3 dans les rares cas où il est anticipé sur la position précédente (*g* : II, III ; *q* II, VII). Il faut également noter que c'est qui sert de note de passage dans les rares mouvements descendants de 4 à 1 (*q* : IX, X).

On peut en déduire que 2 est une broderie de 3 ou son appoggiature inférieure et, très rarement une note de passage dans les mouvements descendants vers 1, rôle le plus souvent dévolu à 2 entre 3 et 1 (*h, k, r*).

En somme, l'une et l'autre formes de 2 jouent comme degrés intermédiaires et nécessaires aux différents mouvements d'alternance entre 1 et 3 et, malgré une certaine spécificité, ils sont relativement interchangeables.

Au contraire, le quatrième degré de l'échelle ne semble pas essentiel à la charpente mélodique du fait qu'il n'apparaisse que dans quatre séquences sur onze (V, VI, IX, X, en *f* et/ou *p*). Lorsqu'il est encadré par 3, il joue le rôle de broderie supérieure de ce degré, comme 2 joue celui de broderie inférieure. Dans les deux cas où il est précédé de 3 et suivi de 2 (*p* : X, XI) on peut le considérer comme une échappée de 3. 4 est donc un degré facultatif qui remplace éventuellement 2 dans son rôle ornemental.

Structure mélodique.- La division de second niveau apparaît ici dans l'identité relative des groupes de positions *a - j* et *k - s* déterminant les segments A et B.

D'une façon générale, le segment B est la répétition, plus ou moins variée et concluant sur le degré 1, du segment A aboutissant, lui, au troisième degré. La séquence I représente le cas type de cette répétition. Dans toutes les autres, les deux segments diffèrent également à leur incise : la position *a* est occupée par 1 ou laissée vide tandis que *k* est occupée par 2 ou 2. On constate également que lorsqu'une variation intervient en A, elle peut se reproduire en B (séquence II, III, IV, V, VIII).

Une division de troisième niveau est apparente dans la répétition, en trois endroits de chaque séquence, de la formule ornementale $1 \overset{2}{\underset{3}{2}} 3$ schématisée par le signe du gruppetto, $1 \curvearrowright 3$. Cette formule qui marque la césure entre A et B segmente également chacun d'eux en : A1 de *a* à *c*, A2 de *f* à *j* ; B1 de *k* à *p* et B2 de *p* à *s*.

Cette division est également apparente dans l'alternance de segments fixes (sauf sur leur première position) : A1 et B1, et de segments variables (sauf sur leur dernière position) : A2 et B2.

1. Terme utilisé dans la théorie chinoise et repris par C. Brailoiu (1953/1973) pour désigner des degrés qui ne sont pas constitutifs de l'échelle pentatonique mais qui peuvent être utilisés comme notes de passage.

Rythme.— L'écoute des différentes versions de ce chant révèle que, sans être régi par une mesure fixe, il est construit sur la répétition, au sens large, d'une même cellule rythmique qui est schématiquement représentée ici par trois valeurs moyennes, transcrites par des ronds noirs, suivies d'une valeur longue, transcrite par un rectangle noir (ou suivies d'une moyenne liée à une longue par un mélisme). Une autre valeur rythmique est la brève symbolisée par le signe au-dessus d'un rond noir.

Ces trois ordres de durée ont été choisis après qu'une transcription plus fine ait révélé des oscillations de durée entre deux valeurs proches pour une même position syllabique. Par exemple, une noire dans une séquence peut être une noire pointée dans une autre et inversement (valeur longue) ; une croche, une croche pointée (valeur moyenne) ; et une double-croche, une double-croche pointée (valeur courte).

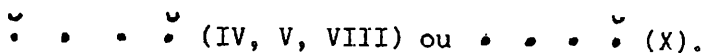
Au niveau horizontal, cette fluctuation de durées donne naissance à différentes cellules "équivalentes". Ainsi, le groupe de trois moyennes qui débute chaque unité de troisième niveau peut être réalisé suivant les séquences :



D'autre part, lorsque l'une des syllabes est vocalisée sur deux notes (*cf.* syllabe *ta* de la séquence IV), ou qu'une syllabe supplémentaire est introduite dans les sous-segments A2 et B2 (IV, V, VIII, X), la réalisation rythmique des trois moyennes se transforme en

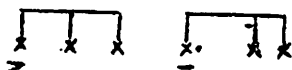


formules respectivement retranscrites suivant nos différents ordres de valeurs :



On remarque qu'une sorte de compensation rythmique a lieu à l'intérieur des séquences où une syllabe est allongée ou raccourcie par rapport à son ordre de durée habituel. Elle se trouve alors "rattrapée" par le raccourcissement ou l'allongement d'autres syllabes.

Le rythme de tambour qui accompagne ce chant peut se noter



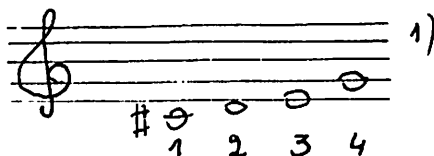
Il est composé de six frappes dont les accents sur la première et la troisième déterminent des temps égaux¹.

Malgré la non synchronisation de la mélodie et du tambour, propre à l'exécution des *âlêwen* en Ahaggar (voir 8), ces deux parties procèdent de la même structure rythmique : l'unité mélodique de troisième niveau correspondrait à une mesure de la partie de tambour, chacun de ses temps correspondant respectivement au groupe de trois moyennes d'une part, et à la longue d'autre part.

1. Le signe > utilisé pour les rythmes de tambour représente un accent plus intense que celui symbolisé par le signe -.

L'aléwen III

Echelle.— L'échelle de III peut être définie comme la succession de deux tierces mineures accolées dont la première est divisée en un demi-ton et un ton.



Les intervalles mélodiques apparaissant dans les différentes versions sont, en ordre croissant : la seconde mineure 1 - 2, la seconde majeure 2 - 3, les tierces mineures 1 - 3 et 3 - 4 et la quinte diminuée 1 - 4 qui ne figure que dans le sens descendant (on peut remarquer que la quarte 2 - 4 n'apparaît dans aucune séquence).

L'étude de ce chant portera essentiellement sur les versions 82.14 et 80.81 (séquences I à XI), beaucoup plus représentatives de la majorité des exécutions existantes que la troisième, 71.56, qui sera traitée comme une interprétation particulière.

L'observation des séquences I à XI montre une utilisation presque égale des degrés 1, 3, 4 sur les trois premiers quarts de la mélodie tandis que 2 n'apparaît que dans la chute finale de la phrase ou comme note de passage entre 3 et 1 sur la position g. La mélodie évolue donc sur sa plus grande partie par mouvements de tierces et de quinte avant d'aboutir au repos final sur 2.

Structure mélodique.— La répétition du mouvement mélodique allant de 1 à 3 entre les positions *a* et *c* d'une part et *i* et *k* d'autre part détermine deux segmentations : celle de second niveau qui partage la phrase en deux parties : A, de *a* à *h*, et B, de *i* à *p* ; celle de troisième niveau qui divise A en A1, de *a* à *c* et A2 de *d* à *h*, ainsi que B en B1, de *i* à *k* et B2, de *l* à *p*.

La segmentation de second niveau peut aussi être déduite de l'identité rythmique des segments A et B, tandis que le degré pivot 3 en *c* et *k* confirme la division de troisième niveau.

Rythme.— Bien qu'évoluant dans un cadre plus mesuré que l'aléwen II, III est également soumis à des fluctuations de durée. Ainsi, la note longue marquant la fin de A1, qui devrait valoir une noire pour respecter la mesure de 6/8 du tambour,¹ est le plus souvent exécutée comme une noire pointée (II à V, VII, VIII, IX, XII) et parfois comme une blanche (I, XIII). D'autres notes sont parfois raccourcies comme

1. Le rythme de tambour accompagnant III est identique à celui qui accompagne II.

la sixième syllabe de la douzième séquence qui devient une croche au lieu d'être une noire.

Cependant les segments A et B se réalisent à peu de choses près sur le même modèle rythmique dont la forme générale est pour chacun :

A	:	
B	:	
Tambour		

(non synchrone avec la mélodie)

(à suivre)

Références bibliographiques

- Arom, S., Essai d'une notation des monodies à des fins d'analyse - *Revue Française de musicologie*, n°5, 1965, pp. 172-216.
- Brailoiu, C., Esquisse d'une méthode de folklore musicologique - 1931- *Problèmes d'ethnomusicologie* - Textes réunis et préfacés par Gilbert Rouget - Genève, Minkoy Reprint, 1973 - pp. 5-39.
- Gardel, G., 1961. *Les Touaregs Ajjér*. Alger, Baconnier.
- Foucauld Ch. (de), 1951- 52. *Dictionnaire touareg-français*. Paris, Imprimerie nationale.
- 1925., *Poésies touarègues*. Paris, Leroux.
- Prasse, K. G., 1972. *Manuel de grammaire touarègue*. Copenhague, Ed. de l'Université.

âléwen II

82.13 $\bullet \bullet \bullet = 72$

I i ko rum ba — ni ko rum ba — ni ko rum ba — ni ko rum ban

II i ko rum ba — na ra te mma — ni ko rum ba — na ra te mman

III e de lley le — e de lley le — e de lley le — e de lley le

IV i ko rum ba — na ta — da ja — i ko rum ba — na ta — da ja

V a les we ren — ten ye da be te — a les we ren — ten ye da be to

71.55 $\bullet \bullet \bullet = 72$
VI ko rum ba — ni ko rum ba — ni ko rum ba — ni ko rum ban

VII ko rum ba — ni ko rum ba — ni ko rum ban — we re te mman

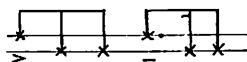
VIII les we ren — te ney de be to — a les we ren — te ney de be to

IX ye fa sa ou — šma ou ssa ra — ye fa sa ou — šma ou ssa ra

X ye ka he nem — ma sa tes de sa — ya ka he nem — ma sa tes de sa

XI i ko rum ba — ni ko rum ba — ni ko rum ba — ni ko rum ban

Tambour $\bullet = 72$



âlewen III

82.14 $\text{♩} = 63$

I a bis mi lla bis mi lla a bis mi lla ta na re ssa

II a full ye lli kne vas ted wa a full ye lli kne vas ted wa

III a ta ggal trem tva ra hu nam a ta ggal trem tva ra hu nam

IV in tim sek nin te ta yit ma ha tim sek nin te ta yit ma

V a me so tol te ta net ma a me so tol te ta net ma

80.81

VI a bis mi lla ta na — re ssa — bis mi lla ta na re ssa

VII a full ye lli kne vas — ted wa a full ye lli kne vas ted wa

VIII é té ré hey li lé — hey lé é té ré hey li lé hey lé (bis)

IX é da hal wa la xa — ful kyé — da hal wa la xa ful kyé

X i dde ta wi ya we llið — hi dde ta wi ya we llið

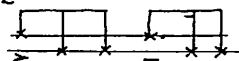
XI ma full ta te með — sal seð — ma full ta te með sal seð

71.56

XII a bis mi lla hi bis mi lla bis mi lla ta na re ssa

XIII a full ye lli kne vas — ted wa a full ye — lli kne vas ted wa

Tambour $\text{♩} = 72$



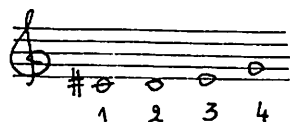
Grille chiffrée de l'Aléwen II

	A					A2					B					B2					
	A1	a	b	c	d	e	f	g	h	i	j	B1	k	l	m	n	o	p	q	r	s
82.13																					
I	1	1	1	1~3		2	3	2	1~3		1	1	1	1~3		2	3	2	1		
II	1	1	1	1~3		3	2	2	1~3		2	1	1	1~3		3	2	2	1		
III	1	1	1	1~3		3	2	2	1~3		2	1	1	1~3		3	2	2	1		
IV	1	1	1	1~3		2	3	22	1~3		2	1	1	1~3		2	3	2	11		
V	1	1	1	1~3		4	3	22	1~3		2	1	1	1~3		4	3	2	11		
71.55																					
VI		1	1	1~3		2	3	1	1~3		2	1	1	1~3		4	23	2	11		
VII		1	1	1~3		2	3	1	1~3		22	1	1	1~3		3	2	2	11		
VIII		1	1	1~3		2	3	11	1~3		2	1	1	1~3		2	3	1	11		
IX	1	1	1	1~3		2	3	1	1~3		2	1	1	1~3		4	2	11	11		
X	1	1	1	1~3		4	3	21	1~3		2	1	1	1~3		4	2	1	1		
XI	1	1	1	1~3		2	3	1	1~3		22	1	1	1~3		22	2	1	1		
α		1	1	1	3				1	3		1	1	1	3					1	



Grille chiffrée de l'Aléwen III

	A								B							
	A1			A2					B1			B2				
	a	b	c	d	e	f	g	h	i	j	k	l	m	n	o	p
82.14																
I	1	3	3	4		3	2	1	1	4	3	3	1	2	2	2
II	1	3	3	4	3	3	2	1	1	4	3	3	1	2	2	2
III	1	3	3	4	3	3	2	1	1	4	3	3	1	2	2	2
IV	1	3	3	4	4	3	2	1	1	4	3	3	1	2	2	2
V	1	3	3	4	4	3	2	1	1	4	3	1	1	2	2	2
80.81																
VI	1	4	3	4	4	3̂1	3	1	3	4	3	1	1	2	2	2
VII	1	4	3	4	4	3̂1	3	1	1	4	3	3	1	2	2	2
VIII	1	4	3	4	4	3̂1	3	1	1	4	3	3	1	2	2	2
IX	1	4	3	4	3	3̂1	3	1	3	4	3	1	1	2	2	2
X		1	3	3	1	2	2	1	3	4	3	1	1	2	2	2
XI		4	3	4	3	3̂1	3	1	3	4	3	3	1	2	2	2
α	1		3	4		3		1		4	3		1	2	2	2
71.56																
XII	1	3	3	4	3	3	3	2	2	1	2̂3	1	1	2	2	2
XIII	1	3	3	2	3	2̂3	3	2	2	2	2̂3	1	1	2	2	2



LES SYNTAGMES VERBAUX DES SERMENTS DANS DIFFÉRENTS PARLERS BERBÈRES

Fernand Bentolila

Cet article qui traite des syntagmes verbaux des serments en berbère se présente comme un prolongement et un élargissement d'une courte communication que j'avais faite au 6ème Colloque international de linguistique fonctionnelle (Rabat 1979). Pourquoi revenir sur ce sujet ? Tout d'abord parce qu'il y a là une spécificité du berbère qui vaut la peine d'être décrite pour elle-même : le berbère n'emploie pas les mêmes syntagmes verbaux dans les serments et dans les énoncés ordinaires.

D'autre part ma communication de 1979 ne portait que sur le parler des Aït Seghrouchen d'Oum Jeniba (Maroc central). Or je voudrais maintenant m'appuyer sur les résultats de cette première enquête et étudier les mêmes phénomènes dans d'autres parlers berbères et aussi dans l'arabe dialectal du Maroc. En effet, la comparaison des parlers berbères entre eux est toujours utile pour comprendre le berbère en général, et d'autre part la comparaison avec l'arabe sur ce point particulier des serments fait ressortir des ressemblances et repose ainsi le problème complexe des rapports entre ces deux langues et des influences qu'elles peuvent exercer l'une sur l'autre là où elles sont en contact.

Après un rappel des faits dans le parler berbère des Aït Seghrouchen, j'étudierai les syntagmes verbaux des serments successivement dans les parlers berbères du Rif, du Maroc central, du Sud marocain, de Kabylie, du Mzab et du Sahel, et, pour terminer, dans l'arabe dialectal de Rabat.

J'utilise le système de notation suivant : voyelles *a, i, u* ; semi-consonnes *w, y* ; consonnes *b, č, d, f, g, ġ, h, ħ, k, l, m, n, q, r, s, š, t, x, z, ž, ɣ, ɛ* ; *h*, et *ɛ* notent les fricatives pharyngales sourde et sonore, *x* et *ɣ* les fricatives sourde et sonore, *h* la laryngale (aspiration), *q* l'occlusive dorso-uvulaire, *r* la vibrante apicale ("r roulé"), *č* et *ğ* les affriquées sourde et sonore. Le point sous la lettre note l'emphase (*ṭ*) ; le trait sous la lettre note la spirantisation (*t̚*) ; le (^w) en exposant note la labiovélarisation de la consonne (ex. : *k^w, g^w, x^w, ɣ^w*).

Les majuscules notent les consonnes tendues. Sauf dans le cas des exemples empruntés à la thèse de Mohammed Chami, j'ai conservé le système de notation des auteurs cités.

Aït Seghrouchen

J'ai commencé à m'intéresser aux serments en berbère, quand j'ai lu cet énoncé tiré du corpus que j'avais recueilli auprès des Aït Seghrouchen d'Oum Jeniba :

uLah tamurt-u ur di-s Qimx ulad nČ

Sur Dieu /pays-ce/ne... pas/dans lui/je suis resté/même/moi

"Je le jure, je ne resterai pas dans ce pays moi non plus!"

On trouve dans cet énoncé le syntagme verbal¹ *ur Qimx* composé de la négation *ur*, du lexème verbal *Qim* "rester", du prétérit à valeur d'accompli, de l'indice sujet -x (1er sg). Dans un énoncé ordinaire un tel syntagme signifierait "je ne suis pas resté" ; ici, dans un serment² après *uLah* il prend le sens d'un futur "je ne resterai pas". Si l'on dégage le paradigme complet des syntagmes verbaux apparaissant après *uLah*, on s'aperçoit qu'il diffère du paradigme des SV des énoncés ordinaires. Pour matérialiser cette différence aux yeux du lecteur, je donnerai successivement le tableau des SV³ dans les énoncés ordinaires puis dans les serments (parler berbère des Aït Seghrouchen). Chaque SV est caractérisé par une formule (encadrée) et exemplifié avec le verbe *žr* "jeter" et l'indice personnel sujet⁴ (3^e pers m sing).

TABLEAU 1. - SV DANS LES ÉNONCÉS ORDINAIRES

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réel	[P] <i>i-žru</i> "il a jeté" [La-AI] <i>La i-Gar</i> "il est en train de jeter" "il a l'habitude de jeter"	[ur-PN⁴] <i>ur i-žri</i> "il n'a pas jeté" [uLi-AI] <i>uLi i-Gar</i> "il n'est pas en train de jeter" "il n'a pas l'habitude de jeter"
Non-réel	[ad-A] <i>ad i-žr</i> [ad-AI] <i>"ad i-Gar</i> "il jettera" (action répétée ou durative)	[ur-AI] <i>ur i-Gar</i> "il ne jettera pas" [ur-AI] <i>ur i-Gar</i> "il ne jettera pas"

1. *Syntagme verbal* (en abrégé SV) désigne un groupement de monèmes (unités linguistiques) comprenant un lexème verbal accompagné d'un ou plusieurs déterminants tels que l'aoriste (A), l'aoriste intensif (AI), le prétérit (P), *La*, *ad*, la négation (*ur*). Ce syntagme verbal comporte toujours un indice sujet personnel.

2. Je me sers ici du terme *serment* pour désigner ce type d'énoncé gouverné par *uLah* ou par le verbe *ČaL* "jurer". En fait très souvent ces "serments" n'ont rien de solennel ; il s'agit simplement d'affirmations catégoriques. Ceci est à mettre en relation avec la grande fréquence de ces "serments" en berbère.

3. Il s'agit là d'un tableau des SV simplifié, qui ne prend pas en compte les impératifs et les emplois marginaux de l'aoriste et de l'aoriste intensif sans déterminant (*ad*, *La*) et sans négation. D'autre part il s'agit des SV pouvant apparaître dans une proposition indépendante ou principale, ou encore, comme premier SV d'un énoncé.

4. *PN* = prétérit négatif. Il s'agit d'une simple variante du prétérit c'est-à-dire de la forme que prend le prétérit quand le verbe est accompagné de la négation.

On trouve dans la colonne de gauche quatre SV positifs qui s'opposent deux à deux : P et *La* - AI ont en commun une valeur de "réel" et s'opposent à *ad* - A et *ad* - AI qui ont en commun une valeur de non-réel, marquée par *ad* et rendue ici de façon conventionnelle par le futur français.

Le "réel" rapporte des faits réels qu'il ne situe pas dans le temps divisé : mais, étant donné la réalité des faits, il ne peut s'agir que de passés ou de présents. Les deux syntagmes verbaux du réel (P et *La* - AI) s'opposent l'un à l'autre par leur valeur aspectuelle : P (*i-žru* "il a jeté") rapporte un procès accompli ou un fait précis sans considération de durée (idée verbale pure et simple) ; au contraire *La* - AI (*La i-Gar*) rapporte un procès "inaccompli" qui prendra suivant les contextes une valeur de duratif ("être en train de") ou d'itératif (répétition, habitude). Cette opposition aspectuelle (P ~ *La* - AI) se maintient même si le verbe est accompagné de la négation : *ur* - PN (SV négatif correspondant à P) s'oppose ainsi à *uLi* - AI (SV négatif correspondant à *La* - AI).

Le "non-réel" regroupe différents significés dont le noyau commun est le caractère virtuel, abstrait, par opposition au caractère concret du réel. Le non-réel peut ainsi exprimer diverses nuances sémantiques : futur, éventuel, possible, probable, conditionnel, souhait. Dans le non-réel on oppose deux SV positifs : *ad* - A et *ad* - AI ; *ad* - A exprime l'idée verbale pure et simple ; au contraire *ad* - AI exprime l'aspect duratif ou itératif. Quand le verbe est accompagné de la négation, on ne peut plus opposer ces deux aspects : on ne trouve que le seul SV *ur* - AI (*ur i-Gar*) qui sert de correspondant négatif aussi bien à *ad ižr* qu'à *ad i Gar*) ; on dit que l'opposition *ad* - A ~ *ad* - AI est neutralisée dans le contexte de la négation.

TABLEAU 2. - SV DANS LES SERMENTS

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réel	<i>uLah al-P uLah al i-žru</i> "je le jure, il a jeté" <i>uLah aLa-AI uLah aLa iGar</i> "je le jure, il est en train de jeter" "je le jure, il a l'habitude de jeter"	<i>uLah mš/ma P</i> <i>uLah mš/ma i-žru</i> "je le jure, il n'a pas jeté" <i>uLah mš-AI</i> <i>uLah ma La-AI</i> <i>uLah mš iGar</i> <i>uLah ma La iGar</i> "je le jure, il n'est pas en train de jeter" "je le jure, il n'a pas l'habitude de jeter"
Non-réel	<i>uLah AI uLah i-Gar</i> "je le jure, il jettera"	<i>uLah ur-PN uLah ur i-žri</i> "je le jure, il ne jettera pas"

Cette fois, on trouve dans la colonne de gauche trois SV positifs, deux pour le réel (*al-* P et *aLa* - AI) un seul pour le non-réel (AI). Donc nous retrouvons dans les serments cette opposition de type modal (rencontrée dans les énoncés ordinaires) entre réel et non-réel mais elle est exprimée ici par des SV différents. On note en particulier la présence d'un élément *al* qui, en énoncé ordinaire, peut être soit la préposition *al* "jusqu'à" (cf aussi *al d* "jusqu'à ce que") soit le déterminant verbal *al* qui ne peut apparaître qu'en combinaison avec l'AI dans "l'enchaîné"¹. Or ici, *al* apparaît avec un verbe au prétérit ; et d'autre part il s'ajoute à *La* - AI (car on peut sans risque d'erreur interpréter *aLa* comme *al* + *La*).

On notera aussi qu'en serment l'AI seul sans *ad* suffit à exprimer le non-réel.

A l'intérieur du réel on oppose les SV *al*-P et *aLa* -AI comme dans les énoncés ordinaires on opposait les SV *P* et *La* - AI : (*al*) *P* exprime un accompli ou l'idée verbale pure et simple ; tandis que (*aLa*) AI exprime l'aspect inaccompli (duratif ou itératif).

Dans le non-réel l'opposition *ad*-A ~ *ad* - AI des énoncés ordinaires est neutralisée ; on n'a plus qu'un seul SV : l'AI.

Les SV figurant dans la colonne de droite s'opposent aux SV correspondants de la colonne de gauche comme le négatif au positif. Par ex. *uḷah mš i-žru* est le SV négatif correspondant à *uḷah al i-žru* "je le jure, il a jeté". On peut présenter les choses de cette manière bien que dans les SV négatifs du réel (*mš/ma* P, *mš/ma* La AI) ne figure aucun adverbe de négation identifiable comme tel. Bien que *ma*²... ne soit pas facile à identifier d'emblée - j'en parlerai plus loin - il est certain que ce n'est pas une négation (dans le parler à l'étude). Quant à *mš*, c'est un subordonnant hypothétique correspondant au français "si". Ainsi pour *uḷah mš i-žru* j'interprète littéralement : "je le jure sur Dieu s'il a jeté".

Le passage du signifié d'hypothèse positive au signifié d'affirmation négative ("je le jure, il n'a pas jeté") ne présente aucune difficulté pour un francophone. Des tours comme *du diable si je m'en souvenais* avec le sens de "je ne m'en souvenais pas du tout" sont très fréquents ; ils sont mentionnés aussi bien dans le dictionnaire *Lexis* (p. 541 *sub diable*) que dans *Le Bon Usage* de Grevisse (§ 2703-2). Avant *si* on peut avoir soit une interjection (*du diable si, du tonnerre de Dieu si*), soit une proposition avec un vœu de malheur (*Dieu me damne si, le diable m'emporte si, que je sois pendu si*) ou une acceptation de malheur (*je veux être pendu si*). On trouve dans Giono : *Que je ne bouge pas de place s'il ne l'a pas dit* (*Les Ames fortes*, p. 48). Le tour revient deux fois (*ibid* p. 131 et *Le Moulin de Pologne*, p. 129). Toujours dans *Le Moulin de Pologne*, p. 130, on a : *Que je meure à l'instant dans votre fauteuil si cela ne s'est pas passé exactement comme je vous le dis*. Grévisse, Brunot (*La Pensée et la Langue*, p. 502-503) et Sandfeld (*Syntaxe du français contemporain, les subordonnées*, § 209) notent que la proposition par *si* dans ce contexte équivaut à une

1. cf. F. Bentolila. *Grammaire fonctionnelle d'un parler berbère* § 4.14 à 4.44.

2. Dans ma communication de 1979, j'avais proposé d'interpréter *ma* comme un adverbe d'interrogation. Aujourd'hui la comparaison des parlers berbères me conduit à abandonner cette hypothèse.

affirmation forte qui a une valeur inverse de l'hypothèse ; en effet, cette valeur est négative si l'hypothèse est positive :

ex : *Du diable si je m'en souvenais*, "Je ne m'en souvenais pas" ;

Cette valeur est positive si l'hypothèse est négative : ex : *Du tonnerre de Dieu si je ne la fais pas arrêter par les gendarmes ! Zola, E. Rougon*, p. 227 in *T L F*, 7, p. 188, *sub Dieu* = "je la ferai bel et bien arrêter."

En français aussi, ces tours figés donnent lieu à des SV paradoxaux qui n'apparaîtraient pas dans des énoncés ordinaires ; ainsi, comme le souligne Sandfeld (1965)

"on peut ici employer le futur dans la proposition conditionnelle. *Ce que tu es, du diable si je le saurai jamais* (France Lys 303), et par conséquent le conditionnel-temps dans le discours indirect : *Du diable s'il lui ferait encore la charité de la reprendre* (Z. Pot 128). De plus, le conditionnel-mode entre tout naturellement dans ces combinaisons : *Du diable si je ferais auprès d'elle le métier que je fais, si...* (Gyp. Folleuil 56-56) (*je ne ferais pas ce métier si...*)."

Après cette digression sur le français, revenons au berbère et aux SV du non-réel qui eux aussi méritent un commentaire. Au positif nous avons l'AI seul (sans *ad*) ; ce qui est intéressant car on pourrait ainsi poser une valeur indifférenciée de l'AI (c'est-à-dire non ancrée dans le réel) qui expliquerait à la fois cet emploi (*uḷah i-Gar*, "je le jure, il jettera", et le SV des énoncés ordinaires (*ur i-Gar*, "il ne jettera pas"). En effet dans ce dernier SV (*ur i-Gar*) nous avons une négation (*ur*) et un AI (*-Gar*) et on ne voit pas comment l'association d'un signifié négatif ("*ur*") et d'un signifié aspectuel ("inaccompli" de AI) pourrait produire le sens de non-réel (ou de futur). Il faudrait donc - du moins en ce qui concerne le parler à l'étude - supposer que l'AI au départ est indifférencié¹ quant au réel ou au non-réel ; qu'il s'accommode de l'une et l'autre valeur soulignée au positif, par *ad* pour le non-réel et par *La* pour le réel) ; et qu'au négatif il y a figement puis grammaticalisation du SV *ur -AI*. Signalons ici que dans les parlers où l'AI seul peut exprimer le réel, il s'agit en général d'un itératif ("avoir l'habitude de") et non pas d'un présent duratif ("être en train de"). Je veux noter par là que ce réel itératif est moins "réel" que le réel du prétérît ou du présent duratif. (Sur ce problème d'une hiérarchie des "réels" voir F. Bentolila, "Les valeurs modales en berbère", in *Linguistique fonctionnelle, débats et perspectives*, Paris, P.U.F, 1979, 312 p).

Pour le non-réel négatif nous avons le SV *ur - PN* (*uḷah ur iḡri* "je le jure il ne jettera pas").

Je récapitule maintenant dans un seul tableau comparatif les SV des énoncés ordinaires (avant la barre oblique) et les SV des serments (après la barre oblique) :

1. On verra plus loin que, dans les parlers rifains des Aït Touzine et d'Iqṛiyyen, le SV *wa(r)* AI est le correspondant négatif aussi bien du réel (AI) que des SV non réels (*ad A/AI*). Il en va de même au Mzab où le SV *wəl .yattif* (*wəl* AI) est le correspondant négatif aussi bien du réel AI (*yattaf*) que des SV non réels (*ad A/AI*) *ad yaf* et *ad yattaf*.

TABLEAU 3. - SV DES ÉNONCÉS ORDINAIRES/SV DES SERMENTS

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réal	Acc P	ur PN
	al P	mš/ /ma P
	Inacc La AI	uLi AI AI
Non-réal	aLa AI	mš/ /ma La
	ad A ad AI	ur AI
	AI	ur- PN

Une lecture rapide des textes que Charles Pellat a recueillis dans la Moulouya m'a permis de trouver des exemples qui confirment les données du parler d'Oum Jeniba en ce qui concerne le non-réel¹. J'ai ainsi neuf exemples de AI dans le contexte de *uLah* ou de *Čal* "jurer", avec la valeur d'un non-réel, exprimant soit le conditionnel (§§ 109, 131, 131, 132) soit l'ordre (§§ 106, 125) soit le futur (§§ 70, 158, 178).

- AI à valeur de conditionnel :

(§ 109) *uļļih mr-idd-i lher-ənnəš izwarən wi-nu, aya nəttan, tətəččəx-š, tətəččəx tamurt-din ħ təgğurəd.*

"Par Dieu, si ton bien n'était pas supérieur au mien, je te mangerais et je mangerais la terre que tu parcoures."

b- AI à valeur d'ordre :

(§ 106) *təğğall-i : "aya nətta, džəbbədd-i-dd tisura nəx is až- gərsəx."*
"Elle m'a adjuré de lui retirer les clés, sous menace de mort."

- AI à valeur de futur :

(§ 158) *iğğall-as... : "a-y-ass-u din di-y-ax-təssməžməε lq° dṛa, nəttgima an-nəfḏəṛ g-gumšan-u."*

"Par ce jour où le hasard nous a réunis, jura-t-il, nous resterons ici pour manger." D'autre part, j'ai relevé trois exemples de *ur* - PN dans le contexte de *ħaL* "jurer", avec la valeur d'un non-réel négatif, exprimant soit l'ordre, soit le futur.

1. Je n'ai pas trouvé d'exemples de SV du réel. Mais je n'ai pas fait de dépouillement systématique.

ur - PN à valeur d'ordre¹ :

(§ 80) *ǧǧallən-as* : "aya nəttan *ur-d-tutifəd*,

"La femme (*sic*) l'adjura (*sic*) de ne pas entrer."

ur - PN à valeur de futur ("dans le passé" -- "Il lui jura qu'il ne la lâcherait pas."

(§ 128) *iǧǧall-ax bərrāraǧ ur-nrāḥ ǧas mš-as-nəǧrəm adin nəčču*,

"La cigogne a juré que nous ne partirions qu'à condition de lui restituer ce que nous avons mangé."

Je voudrais donner maintenant les résultats d'une enquête que j'ai menée auprès de berbérophones originaires du Maroc, d'Algérie et du Mali. J'ai demandé à mes informateurs la liste des SV apparaissant dans les énoncés ordinaires et la liste des SV correspondants apparaissant après *uḷah* ou une formule de serment équivalente. Cette enquête est loin d'être exhaustive ; elle s'est faite au hasard des rencontres. D'autre part les réponses à un questionnaire, quelle que soit la bonne volonté des informateurs – que je remercie vivement pour leur coopération – peuvent être incomplètes ou même comporter des incertitudes. Et chaque fois que la chose a été possible, j'ai essayé de vérifier les données dans un entretien oral. Malgré toutes ces réserves, les réponses en question constituent une bonne base de départ pour l'étude des SV dans les serments ; elles sont récapitulées dans des tableaux (un par informateur) sur le modèle du tableau n° 3 (parler des Aït Seghrouchen).

Ces tableaux numérotés à la suite de 4 à 21 sont regroupés par région : Rif, Maroc central, Sud marocain, Kabylie, Mzab, Sahel. Je rappelle que dans ces tableaux comparatifs on regroupe dans chaque case un SV des énoncés ordinaires (avant la barre oblique) et le SV qui lui correspond dans les serments (après la barre oblique).

1. Cette valeur injonctive (aussi bien ici qu'à l'exemple du § 106, un peu plus haut) n'est pas fondamentalement différente d'un futur ; elle est liée à la situation et en particulier à la présence d'un indice sujet de 2^e personne. Lionel Galand (lettre du 19/2/1979) me signalait un emploi analogue dans les *Poésies touarègues* du Père de Foucauld, tome II, n° 455, dernier vers de la p. 186. Et il ajoutait "... dans les *Textes touareg en prose* de Foucauld on trouve *our tesouid* (p. 9) "ne bois pas", *our tekchid* (2 fois p. 11) "ne mange pas" etc... Le fait est enregistré par J. M. Cortade dans son *Essai de grammaire touareg (dialecte de l'Ahaggar)*, Alger 1969, p. 43 : "L'impératif négatif se traduit par le prétérit négatif. Ex. : *ur teglid a kay in asəγ*, "ne pars pas jusqu'à ce que j'arrive là-bas chez toi."

Rif (Nord du Maroc)

TABLEAU 4. - AHMADOU BOUYLMANI, PARLER DES AIT TOUZINE

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réal	P iLa P	wa PN ša ma P
	AI iLa AI	wa AI ša ma AI
Non-réal	ad A ɣama / ħama P	wa AI ša maɖ A
	ad AI ɣama / ħama AI	wa AI ša maɖ AI

TABLEAU 5. - MOHAMED CHAMI, PARLER D'IQRɛIYYəN, PROVINCE DE NADOR

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réal	P iLa P /ila	war- PN ma P
	AI ila AI /iLa	war AI ma AI
Non-réal	ad A xama P	war AI ma ad A
	ad AI xama AI	war AI ma ad AI

Ces deux parlers du Rif appellent quelques remarques. Tout d'abord on constate que dans les énoncés ordinaires *war* AI sert de correspondant négatif aussi bien au réel AI que aux non-réels *ad* A et *ad* AI. Par exemple chez les Aït Touzine, *wa ynəQ ša* sert de négatif à la fois à *inəQ*, "il a l'habitude de tuer" et à *ad inəγ*, "il tuera" ou à *ad inəQ* "il aura l'habitude de tuer".

D'autre part, dans les SV négatifs des serments (colonne de droite, après barre oblique), la négation *war* n'apparaît jamais.

Par contre on note la présence régulière de *ma* dans chacun de ces SV négatifs des serments ; en effet le *mad* des SV non-réels (parler des Aït Touzine) doit être interprété comme un amalgame de *ma* + *ad*. Enfin il faut noter la présence tout à fait remarquable de P dans un SV à valeur de non-réel positif dans les serments ; par ex. chez les Aït Touzine :

wəLah hama ynγa

(littéralement) : "Je le jure, il a tué" : "je le jure, il tuera".

Je propose d'identifier *xama* (ou ses variantes *hama*, *γama*) avec *xaemae* (*haemae*, *γaemae*) "pour que, afin que" qui sont donnés à la page 335 de la thèse de Chami. Ce même *xaemae* apparaît dans le corpus de cette même thèse (p. 366) sous la forme *xamae* avec le sens de "jusqu'à ce que" :

ukae aed i-nqqs aed i-nqqs, xamae i-ruḥ, waelu, "alors il diminue, il diminue jusqu'à ce qu'il porte rien", "alors l'enfant continue à s'affaiblir jusqu'à ce qu'il meure".

La thèse de Mohamed Chami offre par ailleurs quelques exemples de SV dans des serments (p. 294).

wəllah ma yus d,

"Par Dieu il n'est pas venu."

ad ššy ix f inu ma zrix t,

"Sacrifiée sera ma tête si je l'ai vu."

ad nnuryy ggxsan inu ma sxarrγ xa-k,

"Mes os périront si j'ai menti."

Ces deux derniers exemples et surtout la traduction proposée par l'auteur sont intéressants car ils nous incitent à interpréter *ma* non pas comme une variante de négation conditionnée par certains contextes mais bien plutôt comme un subordonnant hypothétique (cf. français *si*). Nous verrons plus loin que l'examen des faits en kabyle (où *ma* apparaît aussi dans des SV à valeur négative) semble confirmer cette interprétation.

Le segment *iLa/ila* qui apparaît dans les SV réels positifs des serments pourrait fort bien être identifié avec l'arabe *illa*, "excepté" ou *ila*, "jusqu'à" [cf. *infra*].

Maroc central

TABLEAU 6. - FATIMA BOUKHRIS ET MALIKA MAHMAH, PARLER DES ZEMMOURS (KHEMISSSET)

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réel	P al P	ur PN km P
	La AI has La AI	uLi AI km La AI
	ha AI al ha AI	ur ha AI km ha AI
Non-réel	ad A AI	ur AI ur PN

Si on exemplifie les formules précédentes avec le verbe γ "appeler", à la 3^e pers. du m. sing cela donne les SV suivants :

TABLEAU 7. - EXEMPLES

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réel	<i>iγra</i> uḷah al <i>iγra</i>	ur <i>iγri</i> uḷah km <i>iγra</i>
	<i>La iQar</i> uḷah has <i>La iQar</i>	uLi <i>iQar</i> uḷah km <i>La iQar</i>
	<i>ha iQar</i> uḷah al <i>ha iQar</i>	ur <i>ha iQar</i> uḷah km <i>ha iQar</i>
Non-réel	<i>ad iγr</i> uḷah <i>iQar</i>	ur <i>iQar</i> uḷah ur <i>iγri</i>

Les Zemmours opposent **La AI ~ ha AI* dans les énoncés ordinaires. Ainsi *La iQar*, "il est en train d'appeler" s'oppose à *ha iQar*, "il a l'habitude d'appeler". Cette opposition se maintient avec la négation (*uLi iQar ~ ur ha iQar*) et se retrouve aussi dans les serments (*uLah has La iQar ~ uLah al ha iQar* et *uLah km La iQar ~ uLah km ha iQar*). Dans le non-réel il n'y a pas d'opposition d'aspect ni au négatif - ce qui est courant - ni au positif - ce qui est moins courant mais qu'on rencontre dans quelques parlers (voir tableaux n° 8 et 9, parlers des Aït Bouzid et d'El Atteuf). Si on met à part ces particularités, ce tableau présente beaucoup de points communs avec celui des Aït Seghrouchen : présence du segment *al* dans 2 SV réels positifs des serments : *uLah al iyra*, *uLah al ha iQar* ; présence du subordonnant hypothétique *km* "si" dans les SV réels négatifs des serments : *uLah km iyra / La iQar / ha iQar* ; enfin expression du non-réel positif par AI seul (*uLah iQar*, "je le jure, il appellera") et du non-réel négatif par *ur* PN (*uLah ur iyra*, "je le jure, il n'appellera pas"). Comme trait original par rapport aux Aït Seghrouchen, il faut noter la présence de *has*, "seulement", dans le réel positif des serments (*uLah has La iQar*, "je le jure, seulement il est en train d'appeler", "je le jure il est en train d'appeler"). Il faut comparer cet emploi de *has* avec celui de *iLa /ila* des parlers rifains (voir *supra* le commentaire des tableaux 4 et 5) et avec *abla* des parlers du Sous (voir *infra* tableaux n° 15 et 16, parlers d'Igherm et des Aït Zineb).

TABLEAU 8. - AHMED BOUOUD, PARLER DES AIT SADDEN, RÉGION DE FES

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réal	P La P ar P ma ġada a La P	ur PN mš P
	La AI xs La AI da	ur AI mž da AI
Non-réel	ad A xs dad A ma ġada mš P	ur dad A ur PN
	ad - AI xs La AI ma ġada mš P	ur da AI ur PN

* à l'inaccompli

Il me semble que les données d'Ahmed Bououd demanderaient à être confirmées ; en particulier le syncrétisme (homonymie grammaticale) du réel et du non-réel positifs dans les serments est inhabituel : ainsi *uLah xs La i-Gar* signifie à la fois "je le jure, il a l'habitude de jeter" et "je le jure il aura l'habitude de jeter".

Pour le reste ce parler est intéressant car nous retrouvons plusieurs SV relevés chez les Aït Seghrouchen, avec la même valeur.

Ainsi *al P*, *mš P* et *mž da AI* (SV réels des serments) sont tout à fait comparables à *al P*, *mš P* et *mš AI*. De même *ur PN* (non réel des serments) se retrouve avec la même valeur : *uLah ur iżri*, "je le jure, il ne jettera pas".

D'autre part il faut noter la présence de *xs* "seulement" dans les SV positifs des serments (réel inaccompli et non-réels) qu'on peut rapprocher de *ila/ iLa* des parlers du Rif (voir tableaux n° 4 et 5 *supra*) et de *illa* de l'arabe (voir *infra*).

TABLEAU 9. - YAKHLAF OUMERIEM, PARLER DES AIT BOUZID DE TIMOULILT, PROVINCE D'AZILAL.

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réal	P ar P	ur PN amš PN
	ar AI ar da AI	ur da AI amš da AI
Non-réel	a/ma A AI	ur ma A ur AI
	a/ma A, A /AI	ur ma A ula P ur AI, A

Le parler des Aït Bouzid présente cette particularité de ne pas pouvoir exprimer l'aspect itératif dans le non-réel, sinon par la répétition du verbe :

- a ittš ittš*, "il mangera (et) mangera",
- ur ma ittš ula ittša*, "il ne mangera pas (itératif)",
- uLLah ittšta ittš*, "je le jure, il mangera (itératif)".

TABLEAU 10. - DRISS AZDOUD, PARLER DES AIT HADIDDOU, PROVINCE D'ERRACHIDIA

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réal	P / ar P	ur PN / mš PN
	da AI / ar da AI	ur da AI / mš da AI
Non-réal	ad A / AI	ur iNi ad A / ur AI
	ad AI / AI	ur iNi ad AI / ur AI

TABLEAU 11. - AZIZ MENSSOU, PARLER DE GOULMIMA, PROVINCE D'ERRACHIDIA, MAROC.

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réal	P / ar P	ur PN / mk PN
	da AI / ar da AI	ur da AI / mk da AI
Non-réal	ad A / qad A	ur iNi ad A / ur AI
	ad AI / AI	ur iNi ad AI / ur AI

Remarque :

Le parler des Aït Hadiddou (tableau n° 10) et celui de Goulmima (tableau n° 11) ne diffèrent que sur un point : le SV non-réel positif des serments : 'AI seul chez les Aït Hadiddou, 'qad A à Goulmima.

Dans ces trois derniers parlers on retrouve des SV de notre parler de départ (Aït Seghrouchen) : *ar P // al P*, *ar da AI // aLa AI*, *mk da AI // mš AI*, *AI // AI* (non-réel positif). On note une différence pour le réel accompli *mk PN* (prétérit négatif) ici alors que les Aït Seghrouchen avaient *mš P* (prétérit positif), et pour le non-réel négatif *ur AI* ici $\neq$ *ur PN* chez les Aït Seghrouchen. Notons toutefois que ces parlers retiennent pour les serments un SV que les Aït Seghrouchen ont retenu pour les énoncés ordinaires, avec la même valeur de non-réel négatif.

Sud du Maroc

TABLEAU 12. - EL MOUNTASSIR, PARLER D'INEZGANE (PRES D'AGADIR), SOUS.

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réal	P ar P	ur PN amk P
	ar AI ar a AI	ur a AI amk a AI
Non-réel	ad / ra A ard A abra ħa A abra ih P	ur a A amk ra A
	ad / ra AI ard AI abra ħa AI	ur a AI mk ra AI

TABLEAU 13. - AHMED AKOUAOU, PARLER DE TIZNIT, SOUS.

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réel	P / ar P	ur PN / i�� P
	ar AI / ar a AI	ur a AI / i�� a AI
Non-réel	a ad A / ard A	ur ^a ad A / ur AI
	a ad AI / ard AI	ur a AI / ur AI

Si on exemplifie les formules de ce tableau avec le verbe *sy* "acheter"    la 3   personne du m. sing, cela donne les SV suivants :

TABLEAU 14. - EXEMPLE

SV POSITIFS	SV NEGATIFS
<i>isy��</i> / <i>u��ah ar isy��</i>	<i>ur isy��/a</i> / <i>u��ah i�� isy��</i>
<i>ar iSay</i> / <i>u��ah ar^y iSay</i>	<i>ur a^y iSay</i> / <i>u��ah i�� a^y iSay</i>
<i>a ��d isy</i> / <i>u��ah ard isy</i>	<i>ur a /��d isy</i> / <i>u��ah ur iSay��</i>
<i>a ad iSay</i> / <i>u��ah ard iSay</i>	<i>ur a^y iSay</i> / <i>u��ah ur iSay</i>

TABLEAU 15. - EL HOUSSAIN EL MOUJAHID, PARLER D'IGHERM, BUREAU D'ANZI, RÉGION DE TAFRAOUT.

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réal	P ar P	ur PN amk PN
	ar AI ar ar AI	ur ar AI amk ar AI
Non-réal	ra A abla iy P ar ra A asar P	urra A ur AI amk ra A
	ra AI abla iyra AI abla iyar AI arra AI	urra AI amk ra AI amk rad AI amkin rad AI

TABLEAU 16. - BOUJMAA HEBBAZ, PARLER DES AIT ZINEB D'IMINI, GLAOUA SUD.

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réal	P ar P abla P	ur PN amk PN a iy P iy P
	ar AI ara(r) AI abla da AI	ur a AI amk a AI a iy a AI iyar AI
Non-réal	ard A ard A ar rad A abla rad A abla iy P	ur rad A amk rad A a iy rad A ur AI
	rad AI ard AI ar rad AI abla rad AI	ur rad AI amk rad AI a iy rad AI

Remarque sur les tableaux 12, 13, 14, 15, et 16

Dans les quatre parlers précédents on note à nouveau la présence de la particule *ar* (cf. *ai* des Aït Seghrouchen) dans les SV positifs des serments et d'un subordonnant hypothétique ("si") dans les SV négatifs des serments : *amk* dans les parlers d'Inezgane, d'Igherm et d'Imini, *iḥ* dans le parler de Tiznit, *īy* dans le parler d'Imini. D'autre part, dans plusieurs parlers (Tiznit, Igherm, Imini) le SV *ur* - AI est retenu pour exprimer le non-réel négatif dans les serments. La particule d'exception déjà signalée *supra* dans les parlers des Zemmours (*has*) et des Aït Sadden (*xs*) apparaît sous la forme *abra* à Inezgane et sous la forme *abla* à Igherm et à Imini. Enfin, chose tout à fait remarquable, on a dans ces 3 derniers parlers un P à valeur de non-réel positif (de la même façon qu'on avait rencontré précédemment le SV *ur* - PN avec une valeur de non-réel négatif). Par exemple à Inezgane on dira *uLah abra iḥ ifta*, "je le jure, il partira" (alors que *ifta* est un prétérît qui dans un énoncé ordinaire aurait le sens de "il est parti"), de même à Igherm on aura *uLah abla īy iDa*, "je le jure, il partira".

Les données de mes informateurs se trouvent confirmées par les textes chleuhs que j'ai pu consulter.

C'est ainsi qu'on trouve 2 exemples de *llah ar* P dans le *Recueil de poèmes chleuhs* de Paulette Galand-Pernet :

- p. 40 (4, 8) : *lla(h) ar iḥrg lqlb ns i i*,
"Par Dieu, je le jure que le cœur lui brûlait de peine."
- p. 62 (10, 28/29) : *ullah, sidi ḡli bn našr i ar zriḡ ya uẓẓig ifulkin i*, "Par Dieu, Monseigneur / assurément j'ai vu une fleur belle."

Ahmed Boukous dans *Langage et culture populaires au Maroc* nous offre des textes chleuhs où les serments abondent¹.

Exemples de réel positif à l'accompli (P) :

- p. 180 : *waḥQ ṛBi ar iYi Faḡn iQariḡn*
"Par Dieu, les sous m'ont quitté" "je n'ai pas un sou."
- p. 186 : *uLah ar T ukan riḡ !* "assurément je la veux !"
- p. 274 : *uLah ar ukan ifulki ḥem-a Liḡ ax t iga ṛBi d Rzq !*
"Par Dieu assurément il est bon ce repas puisque Dieu l'a constitué pour nous comme bienfait", "nous l'a donné comme un bienfait."

1. Je remercie El Houssain El Moujahid qui m'a aidé à interpréter les exemples tirés du recueil d'Ahmed Boukous.

Exemples de réel négatif à l'accompli :

p. 178 : *Lah awDi amk T lkmǧ !*

"Je jure que je ne l'ai pas touchée !"

p. 178 : *Lah awDi amk dar-i Lan !*

"Par Allah je ne les ai pas !"

p. 194 : *uLah amk trit aǧar ma k iTawin dar lmxzn*

"Par Dieu, tu ne veux rien si ce n'est qui te mène devant le Makhzen",

"tu veux qu'on te traîne devant le Makhzen."

p. 196 : *uLah amk ira abla ma ys ixwL...*

"Par Dieu, il ne cherche que celui qui lui casse la gueule..."

Remarque : Plusieurs des exemples qui précèdent montrent que *ar* et *amk* entraînent l'anticipation des affixes personnels complémentés. C'est le signe qu'il faut probablement interpréter ces deux termes comme des subordonnants. La chose est assez claire pour *amk* même si les locuteurs ne sont pas conscients de cette valeur que la comparaison des parlers confirme. En tout cas le figement ou la grammaticalisation sont tels que *amk* se relie à une particule d'exception *aǧar*, *abla*, comme le ferait une négation, pour donner le sens "ne... que".

Exemples de non-réel positif (avec P) :

p. 260 : *uLah a wa Na gi-sn iFagn aǧaras aǧar iǧ as ǧrsǧ*

"Par Dieu, ô celui parmi eux ayant quitté le chemin [*aǧar iǧ P*]

je l'ai égorgé", "Par Dieu, celui qui, parmi eux, sortira du droit chemin, je le sacrifierai"

Le SV *aǧar iǧ P* qui apparaît ici a la même valeur que *abla iǧ P* des tableaux 15 et 16. Ce *aǧar* est certainement à rapprocher de l'arabe dialectal marocain *ǧir* (cf. ar. cl. *ǧair*) "excepté que."

p. 260 : *uLah aǧar iǧ zriǧ ǧayLi s iYi iNa waZan-ad is iṣṣa !*

"Par Dieu, je verrai ce que à moi il a dit ce garçon si c'est vrai",

"je verrai si ce qu'il m'a dit est vrai."

p. 270 : *Galǧ tagaLit-inw mQorn aǧar iǧ ǧligard as tn-id awiǧ !*

"J'ai juré le serment de moi le plus grand que je serai perdu, errant jusqu'à ce que je les lui apporte."

"J'ai juré de les lui apporter, dussé-je m'absenter longtemps."

p. 272 : *uLah aǧar iǧ N tuškit tawit-N lkas !*

"Par Allah, tu viendras (P) et tu apporteras (Aoriste) la coupe."

p. 286 : *uLah aǧar iǧ nmun nǧ ǧawrǧ ǧi-d arkiǧ iǧfṛ rBi Dnub !*

"Par Dieu, nous partirons ensemble ou je reste ici jusqu'à ce que Dieu pardonne nos péchés."

Exemples de non-réel négatif :

Ce qui apparaît le plus souvent c'est le SV *ur* - AI. Une seule fois on a le S.V *amkini ra* + Aoriste (p. 286) :

uLah amkini ra TDut ard-ig̃ tsunfit

"Par Allah, tu ne partiras pas avant de t'être bien reposé."

Hors serment on aurait *ur ra TDut ard-ig̃ tsunfit*.

Sur les huit exemples de *ur* + AI que j'ai relevés, je n'en citerai que deux :

p. 176: *uLah ur ak gi-s Falğ yan şoldi*

"Je le jure, je ne t'y laisserai pas un sou!"

p. 234 : *uLah ur sul TKağ ħTa Drb-a !*

"Par Dieu, plus jamais je ne passerai dans ce quartier !"

Hors serment nous aurions *ur sul rad TKağ* ou *ur ra sul TKağ*.

Comme on le voit je n'ai relevé aucun exemple de SV réel à l'inaccompli. Mais ceci tient sans doute aux hasards du corpus de Boukous. Jusqu'ici je me suis intéressé aux SV des serments. Mais on trouve aussi, dans les serments, des prédicats non verbaux ("phrases nominales"). Toujours dans le recueil de Boukous :

p. 232 *uLah abla ImçQul*

"Par Dieu [je dis] la vérité !"

On en a deux exemples dans Chaker (*un parler berbère...*) :

p. 436 : *wLh ar d nK* "(je jure)

"Par Dieu que c'est moi !"

p. 32 : (du corpus) : *wLh ar ašk-it*

"Mon Dieu, il est vraiment très bien !"

Jean Delheure m'en signale deux exemples dans le parler de Ouargla :

- *waḷlah, day šakkin abani d akəbbul*

"Par Dieu, rien que toi peut-être c'est bâtard " "serais-tu un bâtard ?"

- *waḷlah, d imsəlmən nəšnīn*

"Par Dieu c'est musulmans nous", "nous sommes musulmans " (affirmation forte).

Kabylie

TABLEAU 17. - SAKINA AIT AHMED, PARLER DES AIT MENGUELLET, KABYLIE.

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réal	P ar P	ur PN ara ma P
	la AI ar la A	ur la AI ara ma la AI
	AI ar AI	ur AI ara ma AI
Non-réal	ad A ar(a) d A	ur AI ara ur PN
	ad AI ar(a) d AI	ur AI ara ur AI

Dans les SV non réels négatifs des serments, *ara*, 2^e élément de la négation disparaît. Notons que Sakina Aït Ahmed oppose *ur PN* ~ *ur AI* :

wlləh ur yukir
"Je le jure, il ne volera pas (une fois de plus)".
wlləh ur iɣtaker
"Je le jure, il ne volera pas" (duratif).

Ce fait demande confirmation car dans les énoncés ordinaires l'opposition d'aspect est neutralisée au non-réel négatif : le SV *ur-AI-ara* servant de correspondant négatif aussi bien à *ad -A* que à *ad -AI*.

On retrouve dans ce parler de Kabylie des traits déjà signalés à propos des parlers marocains, la présence de l'élément *ar* dans tous les SV positifs des serments (cf. parlers du Sud du Maroc), la possibilité de nier le non-réel avec *ur- PN* ou avec *ur-AI*, la présence de l'élément *ma* dans les SV réels à valeur négative. Nous avons déjà rencontré *ma* chez les Aït Seghrouchen et dans les parlers du Rif. Mohamed Chami dans sa thèse (p. 293) en fait une variante obligatoire de la négation *waer* après les serments. Selon Salem Chaker (*Un parler berbère* p. 143) "*ur* est, dans ce type de contexte [les serments], en variation libre avec un allomorphe *ma* qui lui n'est pas suivi du thème de prétérît négatif."

Ces positions sont tout à fait valables en synchronie d'autant plus que, comme nous l'avons vu plus haut, le figement et la grammaticalisation semblent ici très

anciens. Mais la comparaison des parlers et l'existence en kabyle même d'un subordonnant hypothétique *ma*, "si", nous incitent à y voir un fonctionnel et à interpréter les tours avec *ma* comme ceux du français avec *si* (v. *supra* : du diable si je la connaissais !). En effet dans les parlers où *ma* n'apparaît pas, nous avons des segments équivalents : *mš* chez les Aït Sadden et les Aït Hadiddou, *amš* chez les Aït Bouzid de Timoulilt, *mk* à Goulmima, *amk* à Inezgane, à Igherm et à Imini, *iḥ* à Tiznit, *iḡ* à Imini. Ces segments apparaissent dans les mêmes contextes et avec la même valeur de négation.

D'autre part, en kabyle même, nous avons un subordonnant hypothétique *ma* qui est d'un emploi très fréquent. Chaker le signale p.166 avec la valeur de "si" (hypothétique dubitatif) et renvoie à trois passages de son corpus. Ce même *ma* figure dans des complexes comme *siwa-ma*, *ala-ma*, *haša-ma*, "sauf si, excepté si", *ula-ma*, "même si".

D'après les exemples du corpus de Chaker et ceux du corpus d'Abdenour Arezki (*La langue française en Algérie...* pp. 294, 295 et 297), il semble bien que la valeur de *ma* soit analogue à celle de *mš* chez les Aït Seghrouchen (v. *Grammaire fonctionnelle d'un parler berbère* pp. 318 sq) *ma* comme *mš* exprime une hypothèse pure et simple non contraire à la réalité. *Ma* du kabyle s'oppose à *IMr*, *mr* (hypothèse irréaliste) comme *mš* des Aït Seghrouchen s'oppose à *mr*. Il se pourrait fort bien que le *ma* qui apparaît comme variante libre de *mš* dans les SV réels négatifs des serments dans le parler des Aït Seghrouchen (v. tableau n° 3) soit le même *ma* que celui du parler kabyle. Simplement l'emploi de *ma* comme subordonnant est resté vivant en kabyle alors qu'il a disparu chez les Aït Seghrouchen.

On trouve dans la thèse de Chaker :

- un SV *ar-P* (réel positif) :

p. 436 : *wLh ar y-Mut*

"(Je jure) par Dieu (qu') il est mort !"

- un SV *ard-a-A* (non-réel positif) :

p. 436 : *wLah ar-d a t nγ-γ*

"(Je jure), par Dieu que je le tuerai."

- trois SV *ur-PN* (non-réels négatifs) :

p. 127 : *GuL-γ ur y-Di*

"J'ai juré qu'il ne viendrait pas."

p. 221 : *t-GuL ur t-Či γur-sn*

"Elle a juré qu'elle ne mangerait plus chez eux."

p. 143 : *wLh ur y-Fiy!*

"Par Dieu, il ne sortira pas !"

Mzab

Pour tout ce qui concerne le Mzab je citerai abondamment Jean Delheure qui, dans trois longues lettres, m'a donné des indications très précieuses sur le parler et fourni beaucoup d'exemples de serments.

TABLEAU 18. - HADJ BAKIR BOUHOUNALI, PARLER D'EL ATTEUF, MZAB.

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réal	P <i>γi P</i>	<i>ul PN</i> <i>mi P</i>
	AI <i>γi AI</i>	<i>ul AI</i> <i>mi AI</i>
Non-réal	<i>ad A</i> <i>ad A</i>	<i>ul AI</i> <i>ul PN</i>

Au non-réal il n'y a pas d'opposition d'aspect ni au négatif ni au positif.

Selon Jean Delheure (lettre du 7/2/87), "en ouargli comme en mozabite, l'aoriste intensif ne se construit jamais avec la particule *ad* du futur : on ne trouvera jamais *ad yəttaf* il trouvera durablement, habituellement. Si l'on veut exprimer une répétition dans le futur, on emploiera un auxiliaire comme *ili* être, ex. *ad yili yəggar* il sera il jette ou en train de jeter. (cf. parler des Aït Bouzid, tableau n° 9, *supra*).

Dans les énoncés ordinaires, le SV *ul-AI* sert à nier aussi bien le réel inaccompli (AI) que le non-réal (*ad-A*). Par exemple *ul itt* pourra signifier aussi bien "il n'a pas l'habitude de manger" que "il ne mangera pas" [cf. parlers du Rif, tableaux 4 et 5].

La similitude des SV non réels positifs *ad A* aussi bien en énoncé ordinaire qu'en serment demanderait à être confirmée ; car elle n'apparaît dans aucun autre parler. Dans les SV réels positifs des serments figure un élément *γi* qu'on pourrait peut-être identifier avec *γir* "seulement". Jean Delheure dans son *Dictionnaire* p. 156 *sub verbum* *γYR*), signale les variantes *γi*, *γəy*, *γay*, *day*, "seulement". Et pour ce qui est du sens il ne serait pas surprenant de trouver ici une valeur analogue à celle de *abla*, *aγar* (Sous), de *xs* (Aït Sadden) de *has* (Zemmours) qui apparaissent dans les mêmes contextes (serments).

Pour interpréter les SV réels négatifs des serments (*mi- P* et *mi AI*), il faut probablement attribuer à *mi* une valeur de subordonnant hypothétique, d'ailleurs attestée dans le dictionnaire de Jean Delheure (p. 114) qui note aussi les variantes *ammi* et *ammi..*

Enfin signalons au passage qu'on retrouve au Mzab le SV *ul*-PN avec une valeur de non-réel négatif, attestée dans beaucoup d'autres parlers.

Pour le parler de Ouargla, je n'ai pas pu dresser le tableau complet des SV, mais Jean Delheure a eu l'amabilité de me communiquer de nombreux exemples tirés de son corpus. Ces exemples confirment les données du Mzab sur plusieurs points tout en manifestant sur d'autres points la spécificité du ouargli.

Par exemple dans le réel positif à l'accompli (P) on n'a pas *γi* mais *day*, "seulement", qui peut aussi apparaître en dehors des serments :

- *wallah day tɛzrimt-tɛt*

"Par Dieu, rien que vous avez vu elle" : "Vous l'avez bien vue".

- *wallah, day yəlla yəttəssa fəll-ak*

"Par Dieu rien que il est il rit sur toi" : "il est en train de se gausser de toi."

Le corpus de Jean Delheure offre trois sortes de SV pour le futur (non-réel) négatif : *u* + AI, *ul* + PN, *ula* + A.

- *wallah, w am-ttiwiɣ n γəan-na*

"Par Dieu, je ne t'emporterai pas chez nous (comme épouse)."

Pour le SV *ul*-PN, Jean Delheure donne deux sens possibles : passé accompli ou futur.

- *wallah, ula d iggən ul zriɣ*

"Par Dieu, même un je n'ai vu" : "je n'en ai pas vu un seul", ou "je ne verrai pas..."

- *wallah, ula d iṣṣa ul ṣṣiɣ*

"Par Dieu, même c'est manger, je n'ai pas mangé" : "je n'ai rien mangé", ou bien "je ne mangerai rien".

En revanche pour deux exemples (en parler du Mzab), Jean Delheure ne retient que le sens futur :

- *nəttaha tɛʒʒull : wəl ṣṣiɣ*

"Elle jura : je n'ai pas mangé" : "je ne mangerai pas."

- *liɣ ʒʒulləɣ, ɛəhdəɣ, lakiɣ wəl t-witəɣ*

"J'étais j'ai juré, j'ai promis sous serment, voici moi je ne l'ai pas frappée" : "j'ai juré, promis, je ne la frapperai pas."

Le troisième SV à valeur de futur négatif (*ula* + Aoriste) constitue un trait spécifique du parler de Ouargla car on ne le retrouve pas dans les autres parlers berbères examinés jusqu'ici :

- *waɫɫah, ulɛʃʃəx-t*

"Par Dieu, même je le mange" : "je ne le mangerai pas."

- *waɫɫah, assu, ulɛtəzɾəd utma-k*

"Par Dieu, aujourd'hui, même tu vois ta sœur" : "tu ne verras pas ta sœur."

- *waɫɫah, ulɛtatfəd di-s*

"Par Dieu, même tu entres en lui" : "tu n'y entreras pas."

- *ɛɭiyya ma ɛɭiyya, ula ʒʒəγ iggət*

"Sur, contre moi ce que sur, contre moi, même je laisse une" : "quoi qu'il m'arrive, je n'en laisserai pas une."

Ces exemples ne sont pas faciles à analyser ; mais quoi qu'il en soit, il faut suivre la suggestion de Jean Delheure et donner à *ula* son sens positif ("même") car l'aoriste ne peut pas coexister avec la négation. Selon Jean Delheure, ce SV "n'est pas un futur ni positif ni négatif. Cette formule : par Dieu, (si) même je le mange (*waɫɫah, ula ʃʃəx-t*) équivaut dans la pensée du jureur à : je te jure que je ne le mangerai pas ou Dieu me fasse ceci ou cela si je le mange." C'est moi qui ai souligné les deux *si* auxquels Jean Delheure a recours pour interpréter ces exemples à valeur négative sans monème spécifique de négation. La différence avec les SV de ce type que nous avons rencontrés précédemment, vient du fait que d'une part nous avons la possibilité d'assigner cette valeur de subordonnant hypothétique à un segment de l'énoncé (*mʃ, ma, amk, iγ, iħ, mi*) ; et que d'autre part nous avons, après ce subordonnant, des SV plus stables et définis que le simple aoriste : P, AI, *La AI, ad A, ad AI, da AI, a AI, ra A, ra AI, ar AI*.

Sahel

TABLEAU 19. - BRAHIM LITNY, PARLER TAMASHEQ DE L'ADGHAGH DES IFOGHAS (NORD DU MALI).

	SV POSITIFS	SV NEGATIFS
Réal	P <i>har P</i>	war P <i>har war P kud P</i>
	AI <i>har AI</i>	war AI <i>har war AI kud AI</i>
Non-réal	ad A <i>har ad A</i>	ware A <i>har war e A kud P har war P</i>
	ad AI <i>har ad AI</i>	ware AI <i>har war e AI</i>

Si on exemplifie les formules précédentes avec le verbe *glu* "partir" à la 3^e pers. du m. sing. cela donne les SV suivants :

TABLEAU 20. - EXEMPLE

	SV POSITIFS	SV NEGATFS
Réel	<i>igla</i> <i>wəllah har igla</i>	<i>war igla</i> <i>wəllah har war igla</i> <i>wəllah kud igla</i>
	<i>igillu</i> <i>wəllah har igillu</i>	<i>war igillu</i> <i>wəllah har war igillu</i> <i>wəllah kud igillu</i>
Non-réel	<i>ad iglu</i> <i>wəllah har ad iglu</i>	<i>war e iglu</i> <i>wəllah har war e iglu</i> <i>wəllah kud igla</i> <i>wəllah har war igla</i>
	<i>ad igillu</i> <i>wəllah har ad igillu</i>	<i>war e igillu</i> <i>wəllah har war e igillu</i>

Je n'ai pas fait figurer le prétérit intensif (accompli résultatif). Mais cette absence ne change rien à l'économie générale du micro système qui se dégage ici avec une grande clarté et aussi beaucoup de symétrie. On note tout d'abord la présence régulière de *har* dans tous les SV aussi bien positifs que négatifs des serments alors que dans les autres parlers, *al* et *ar* n'apparaissent que dans les SV positifs. Simplement les SV à valeur négative peuvent aussi présenter des variantes comprenant le subordonnant hypothétique *kud* "si".

ex : *wəllah kud igillu*
"Je le jure s'il a l'habitude de partir" :
"Je le jure il n'a pas l'habitude de partir."

Enfin, si les données de Brahim Litny se trouvaient confirmées, deux de ces SV négatifs auraient une double valeur et pourraient exprimer aussi bien le réel que le non-réel :

- *wəllah har war igla* = *wəllah kud igla*
"Je le jure, il n'est pas parti" ou "je le jure il ne partira pas."

Arabe dialectal Marocain

TABLEAU 21. - EL HOUSSAIN EL MOUJAHID, PARLER ARABE DE RABAT.

SV POSITIFS	SV NEGATIFS
1 "mša" "il est parti" <i>wllaḥ ila mša</i>	1' <i>ma mša š</i> <i>wllaḥ ma mša</i>
2 "ka/ta ymši" "il part" (duratif ou itératif) <i>wllaḥ ma ka/ta ymši</i>	2' <i>ma ka/ta ymši š</i> <i>wllaḥ ila ka/ta ymši</i>
3 "a/yadi ymši" "il partira" <i>wllaḥ ila ya/yadi ymši</i> <i>wllaḥ ḥtta ymši</i> <i>wllaḥ yir illa mša</i>	3' <i>ma yadi š imši</i> <i>ma ya ymši š</i> <i>wllaḥ ma ymši</i> <i>wellaḥ ma ya yadi ymši</i>

J'ai limité mon enquête aux SV suivants :

accompli (case 1), *ka/ta* + inaccompli (case 2), *ya/yadi* + inaccompli (case 3), et leurs correspondants négatifs (respectivement cases 1', 2', 3'). Les SV sont exemplifiés avec le verbe *mši* "partir" à la 3^e pers. m. sing.

Tout d'abord il faut noter la différence entre *ma mša š*, "il n'est pas parti" et *wllaḥ ma mša*, "je le jure, il n'est pas parti" (omission de *š* dans le serment). Cette omission se trouve ailleurs que dans les serments ; c'est ainsi qu'on peut opposer *ma byt š lxubz*, "je ne voulais pas le pain" (l'objet *lxubz* est déterminé par l'article défini *l*) à *ma byt xubz¹*, "je ne voulais pas de pain" (l'objet *xubz* n'est pas déterminé).

Dans les SV positifs des serments (cases 1, 2, 3) on relève la présence d'un élément *ila* que les locuteurs ne peuvent pas identifier spontanément. *Ilā* figure dans le *Lexique marocain français* de Daniel Ferré (pp. 85/86) ; l'auteur après avoir donné les trois sens "si, lorsque, jusqu'à", ajoute : "s'emploie, après les formules de serment ; *wo-llaḥ ila ʿaib* "ʿlēkum *had-əl-qšēm* : par Dieu c'est honteux à vous de partager de la sorte ; s'emploie, suivi de *ma*, après les verbes ou les locutions exprimant une demande instante ; *bārāka-llaḥo-fik ila ma tnuḥ ʿlīya* : je te prie instamment de me remplacer."

Bachir Awad me signale que l'emploi de *ila* avec le sens de "jusqu'à" peut se trouver en dialectal marocain, mais qu'il est plutôt rare : *mn ssbaḥ ila lēšiya*, "du

1. Ces deux exemples m'ont été fournis par Aziz Rkize.

matin jusqu'au soir". Malgré cela, je proposerais d'interpréter *ila* (des serments) comme un "jusqu'à" ; en m'appuyant sur la présence de *ħtta* "jusqu'à" dans un SV de la case (3) : *wllah ħtta ymši*, "je le jure sur Dieu, il partira", et sur la comparaison avec les parlers berbères où un élément *al/ar* "jusqu'à" apparaît dans des contextes analogues. Daniel Ferré signale cet emploi de *ħtta* dans son *Lexique* (p. 72) et cite ces deux exemples :

- *wollāh ħætta njərrbo* :

"Par Dieu il faut que je le mette à l'épreuve",

- *ħləf ħætta ifdi tāro* :

"Il jura de se venger"¹.

Le dernier SV positif (case 3) est intéressant à plus d'un titre ; *wllah ħir illa mša* signifie en effet "je le jure il partira" ; c'est-à-dire qu'il a le sens d'un futur, alors que *mša* est un accompli. Gérard Troupeau me signale que Philippe Marçais a relevé le même phénomène à Djidjelli (*Parler arabe de Djidjelli*, p.147) : "Dans les locutions sacramentelles, les formules d'engagement irrévocables, le verbe comme déjà dans la langue ancienne, est employé au parfait, l'action jurée, résolue, étant considérée par anticipation comme accomplie ; exemple : *w-Allah mn-el-yūm ma-zidt dort f-ed-dār ħādi* (par Dieu, désormais je ne continuerai plus à tourner dans cette maison). " On retrouve cette valeur future de l'accompli dans l'exemple suivant que m'a fourni Aziz Rkize (parler arabe de Fès) : *wəllah la kliti-h*, "Par Dieu, tu ne le mangeras pas".

La deuxième chose remarquable dans le SV *wllah ħir illa mša* c'est la présence des éléments *ħir*, *illa*. Gérard Troupeau que j'ai consulté à ce sujet examine d'abord le cas de *illa* :

Je crois qu'il s'agit de la particule d'exception *ella* attestée à Takrouna et qui signifie "excepté, hormis, sauf", mais aussi d'après W. Marçais (*Glossaire*, I,103) : "sûrement, certainement, "bel et bien", en tête d'une proposition pour donner à une "assertion une énergie particulière". A Djidjelli, Philippe Marçais note (*Parler* p. 549) que consécutive à une interjection, à une formule exclamative, *lla* marque la certitude absolue : "rien d'autre que" donc "bien évidemment, à coup sûr"... La même explication vaut pour *ħir* (cf W. Marçais, *Glossaire*, VI, 2876)².

Toutes ces indications sont très précieuses car elles nous permettent de suggérer une interprétation analogue pour les éléments berbères *has* (Zemmours), *xs* (Aït Sadden), *abla*, *ayar* (Sous), *yi* (Mzab), *day* (Ouargla) qui tous ont la valeur de "seulement" et apparaissent aussi dans les serments. Rappelons que le sentiment linguistique des locuteurs n'est ici d'aucun secours car le figement de ces formules doit être très ancien et l'ensemble est saisi globalement. Même quand la forme est

1. Dans le parler arabe de Casablanca selon Mina Fennan, un *ita*, variante de *ħtta*, apparaît après *wllah*, dans tous les SV positifs :

wllah ita lah, "je le jure il a jeté"

wllah ita ka iluħ, "je le jure il est en train de jeter"

wllah ita ya iluħ, "je le jure il jettera."

2. Gérard Troupeau, lettre du 13/1/87.

absolument claire (comme par ex. pour *ħtta* dans *wllah ħtta ymši*, "je le jure il partira"), beaucoup de locuteurs n'identifient pas *ħtta* des serments avec *ħtta* "jusqu'à ce que."

Le SV *wllah ħir illa mša* présente bien des analogies avec le berbère du Sous (cf. parlers d'Inezgane, d'Igherm et des Aït Zineb, tableaux 12,15 et 16). Par exemple, à Inezgane on a *ulah abra iħ ifta*, "je jure, il partira", à Igherm et chez les Aït Zineb on a *ulah abla iy iDa*, "je le jure, il partira". Donc si on compare avec l'arabe, on constate que dans les deux langues le sens futur est porté par un syntgame comportant un verbe à l'accompli (*ifta*, *iDa* en berbère, *mša* en arabe); d'autre part (*abra*, *abla* en berbère, *ħir* en arabe). Il serait tentant d'interpréter *illa* non plus comme une particule d'exception mais comme un subordonnant hypothétiques ("si") et de corriger *illa* en *ila*, terme pour lequel Daniel Ferré donne aussi le sens de "si" (à côté de celui de "jusqu'à", voir p.85). De *illa* à *ila* la différence est bien mince ; d'ailleurs Aziz Rkize, originaire de Fès, me donne l'exemple suivant où il note *ila* et non pas *illa wəllah ħir ila ma xdəmt*, "je le jure, je travaillerai" où on retrouve un sens futur malgré le verbe à l'accompli (*xdəmt*).

Je ne suis pas arabisant et le lecteur me pardonnera si je lui donne ici plus d'interrogations que de certitudes. Je voulais seulement signaler des analogies et fournir des matériaux pour la comparaison.

Quoi qu'il en soit, ces rencontres¹ entre le berbère et l'arabe ne laissent pas d'être surprenantes, aussi bien dans le cas du berbère *al/ar/har*, arabe *ħtta*, *ila* (?) "jusqu'à ce que", que dans le cas des particules d'exception. S'agit-il de ressemblances dues à la parenté de ces langues ? Y a-t-il eu emprunt ? Et si oui, dans quel sens ? L'examen des mêmes faits en arabe littéral et aussi dans les parlers arabes du Moyen-Orient qui n'ont pas été en contact avec le berbère pourrait fort probablement nous aider à trancher².

Conclusion

Nous voici arrivés au terme de notre étude. J'ai d'abord exposé le problème des SV spécifiques des serments dans le parler berbère des Aït Seghrouchen ; en marquant bien le contraste avec les SV des énoncés ordinaires. Puis j'ai élargi mon enquête à d'autres parlers berbères (Maroc, Algérie, Sahel), et à l'arabe dialectal marocain. Cette excursion comparatiste nous a permis de constater une fois de plus l'étonnante unité du berbère sous l'apparente diversité. Cette unité, elle éclate déjà dans la spécificité même des SV des serments, dans cette différence par rapport aux SV des énoncés ordinaires : tous les parlers berbères présentent cette spécificité ;

1. On peut ajouter à ces ressemblances l'apparition du subordonnant hypothétique *kan* en serment, dans le parler arabe de Zarzis (sud - est de la Tunisie) : *ħāhū kan mši* "voici si il ne" : "je le jure il n'est pas allé/il n'ira pas" (information fournie par M. Bou Aïcha).

2. D'après Georges Misri, il ne semble pas qu'il y ait dans le parler arabe d'Alep (Syrie) aucune différence entre les SV des énoncés ordinaires et les SV des serments. La même observation vaut pour l'arabe d'Egypte (information donnée par Zein Kamouna).

chacun d'eux a développé un micro système des SV des serments par opposition aux SV ordinaires. Cette unité se manifeste aussi dans les procédés mis en oeuvre dans les SV des serments : par ex. le recours fréquent au subordonnant hypothétique "si" pour exprimer le sens négatif (*mš, ma, km, amš, mk, amk, iy, amkin, ih, mi, kud*) ; par ex. encore, la présence fréquente d'un segment ayant le sens de "jusqu'à (ce que)" dans les énoncés ordinaires (*al, ar, har, xama*) ; enfin l'apparition dans plusieurs parlers d'une particule d'exception (*has, xs, abla, abra, aḡar, yi, day*). Mais les ressemblances ne s'arrêtent pas là ; on voit l'unité à l'oeuvre dans le choix même des SV, dans les déterminants retenus et dans l'agencement des signifiés : par ex. le SV *ur*-PN (ex. *ur izri*) prend après *uLah* le sens futur ("il ne jettera pas"), dans de nombreux parlers. On peut en dire autant du SV *ur*-AI qui est retenu par plusieurs parlers pour exprimer dans les serments le non-réel négatif (ex. *uLah ur iṣay*, "je le jure, il n'achètera pas").

Cette unité a quelque chose de fascinant et de très émouvant surtout qu'on la voit émerger malgré l'extrême diversité des formes dont le figement doit être très ancien ; souvent d'ailleurs les locuteurs comprennent globalement des formules qu'ils ne peuvent analyser ; ils ont du mal à identifier tel ou tel segment. Le figement apparaît clairement dans la grammaticalisation de certaines valeurs. Ainsi dans l'exemple du § 109 de Charles Pellat (voir supra p. 48) on a un AI qui a exactement la valeur conditionnelle de *ad*-A/AI des énoncés ordinaires. De même, dans les exemples des P 194 et 196 de Boukous (voir supra p. 60), l'ancien subordonnant hypothétique *amk* voit sa valeur négative complètement grammaticalisée (dans les serments) au point de se combiner avec *abla/aḡar*, "si ce n'est" comme le ferait la négation *ur* pour former le sens de "ne... que".

La comparaison des parlers s'est révélée utile non seulement pour l'histoire du berbère mais aussi pour la clarification de certains points du système verbal et pour l'identification de certaines unités. On peut ainsi poser pour l'aoriste intensif une valeur modale indifférenciée, s'accommodant aussi bien de l'expression du réel que du non-réel. De même, c'est la comparaison qui nous permet d'identifier sans risque d'erreur les éléments divers à valeur de "jusqu'à (ce que)" ; car ils s'éclairent l'un par l'autre et ce noyau sémantique qui leur est commun, c'est lui qui nous permet d'établir l'unité du procédé.

La sélection de ces procédés pose un problème qui relève de la rhétorique générale : j'ai éclairé le recours au subordonnant hypothétique "si" en comparant avec le français, le recours à la particule d'exception en comparant avec l'arabe dialectal marocain. Je n'ai pas de points de comparaison pour les éléments signifiant "jusqu'à (ce que)" ; mais je dirai que leur présence dans ce contexte ne m'étonne guère : en effet, il y a une tension, une force de soulignement et de focalisation dans "jusqu'à" comme dans "même" dont il est proche (cf. *ula*, "même", dans un exemple de Ouargla).

La comparaison avec l'arabe dialectal du Maroc nous a permis de comprendre la présence d'éléments à valeur de "seulement" ; mais en retour nous avons constaté des ressemblances très fortes entre berbère et arabe, ce qui a fait surgir le problème

complexe de l'interaction du berbère et de l'arabe, là où ces deux langues sont en contact.

Disons pour finir que ce long détour par les "serments" ne m'a pas paru inutile. Il nous a livré une moisson de faits que je n'ai pas tous expliqués, tant s'en faut ! Mais j'ai posé là quelques jalons, formulé des questions. Il faudra encore bien des investigations de détail avant qu'on puisse proposer une synthèse valable¹.

Références bibliographiques

- Arezki, A., 1986. *La langue française en Algérie et le problème des interférences dans un parler kabyle*, Thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris V, 401 p.
- Bentolila, F., 1981. *Grammaire fonctionnelle d'un parler berbère*, Paris, SELAF, 447 p.
- Boukous, A., 1977. *Langage et culture populaires au Maroc*, Casablanca, Dar Al Kitab, 375 p.
- Chaker, S., 1983. *Un parler berbère d'Algérie (Kabylie)*. Publications de l'Université de Provence, 549. p. (+ corpus de 111 p.).
- Chami, M., 1979. *Un parler amazigh du Rif marocain*, Thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris V, 424 p.
- Delheure, J., 1984. *Dictionnaire mozabite-français*, Paris, SELAF, 319 p.
- Ferré, D., 1957. *Lexique marocain-français*, Fedala, Editions Nejma, VI-313 p.
- Galand-Pernet, P., 1972. *Recueil de poèmes chleuhs*, Paris, Klincksieck, 300 p.
- Marçais, P., (sans date), *Le parler arabe de Djidjelli*, Publications de l'Institut d'Etudes orientales d'Alger, XVI, - Paris, s.d., 648 p.
- Marçais, W., 1958-1961. *Textes arabes de Takroûna (II)* Glossaire, Paris, 8 vol, 4451 p.
- Pellat, Ch., 1955. *Textes berbères dans le parler des Aït Seghrouchen de la Moulouya*, Paris, Larose, V-175 p.
- Sandfeld, Kr., 1965. *Syntaxe du français contemporain. Les propositions subordonnées*, Genève, Droz, XV - 490 p.

1. Je remercie Alphonse Leguil qui a bien voulu lire mon manuscrit et m'a aidé à établir le tableau des SV chez les Aït Sadden. Je cite ici son commentaire à propos des SV *ur ma A ula P/ur AI, A* du tableau n° 9 (Aït Bouzid de Timoulilt) :

Dans le conte 28 de mon recueil (à paraître) on trouve *ur AI ula P : iggal... a kullu man-iy a issfid i waḍu n bnaḍm ur t ittka sul ula-igmmr t*, "Il jura... que partout où il percevrait l'odeur d'un être humain il n'y mettrait plus les pieds ni n'y habiterait." Hors serment on aurait *ur dda t ittka sul ula igmmr t*, c'est-à-dire avec le préverbe du "futur proche" *dda(d)* ou *ur ra t ittka sul* c'est-à-dire avec le préverbe du futur *ra(d)*. Je trouve aussi dans mon corpus de textes ethnographiques (inédit) : *ima flan, rad ak flla-s nggall, nk^w, ni sbēin ḍḍur ur k ittak^wr ula yukr kra yaḍnin*, "Pour ce qui est d'untel, nous te jurerons nous soixante-dix fois qu'il ne vole(ra) ni toi ni quelqu'un d'autre". Voici enfin un exemple de négation du réel accompli (*amr PN ula P*) : *... ha tiggmi nnk, amr žžin stt kšimγ... ula ukryk*, "...que ta maison, je n'y suis jamais entré ni ne t'ai volé." (lettre du 9 avril 1987.)

TASIMFUNIT TACEQQUFT UMEZGUN S'UR

Rachid Aliche

Yiwen useggwas, di lawan n Yennayer, yewwet ugeffur s waṭas, adfel issay timura, asemmid yeḡḡa-d ssem is. Yiwet n temyart tesaa taṛaṭ. Aggur n Yennayer meṛra ur ffr̥iyent. Asmi i gfuk Yennayer, yerna-d ṽures Fur̥aṛ icerreq-d yiṭij, inqes usemmid, adfel yefsi, ffr̥yen yemdanen ṽer lec̣yal nnsen. Teksa taṛaṭ t-temyart deg-gwmadaṽ, neṭṭat tecquccuḍ akka d wakka. Acu, assen, am-makken ur tṣebbeḥ ara s lfal ilhan, ihi icceḍ-as- wawal agi, tenna : "Teṽ k a Aammi Yennayer, teff̣yēḍ ur texdimeḍ aqih". Akken i s d-isla Yennayer inṭeq ṽer Fur̥aṛ :

"Ṭxil-k a Aammi Fur̥aṛ, reḍl iyi yiwen deg gussan ik, ad wwteṽ tamyart mm laar, mely as acu d Yennayer".

Ireḍl as Fur̥aṛ i Yennayer yiwen deg gussan is. Iḍwa-d usigna, yeyli-d igenni, aḍu izuf-d seg-gwedrar, irs-d laaḡeb usemmid ; tamyart ṭ-ṭaṛaṭ is yuy itent lḥal deg-gwmadaṽ.

Din ay qqurent seg-gwsemmid.

Dimi i geṭṭusemma ass aneggaru n Yennayer d AMERḌIL, ma d Fur̥aṛ inqes as-d yiwen wass.

Aderwic (*ibedd zdat wexxam is iṭmeslay i ygeḥwan*) : - "Ay At Ufella, ay At Ukessar, taameṛ din, taameṛ da, igenni zegzaw, ifer zegzaw, ulawen berriḳit. Akessar ! Asawen ! Ddunit taameṛ, kra yeddren yessawal tideṭ is. Abaauc s umeccaq aṭuṭuḥ, aṭuṭuḥ alami ulac akw, ilḥa iseggwasen, izger leqrun, yella u mazal ad yili. Xas yemmut, imi yefṭi, ad kemmlen watma-s amecwaṛ. D snesla ur nsaai ixef".

"Amdan, s umeccaq ayezfan, s tazza, s ṭumubil, s ṭmacint, ur ibbwid anda yeḃya, ur issawēḍ ad yaareḍ seg gwaman ara t-isserwun, ur ikkis fad, ur iqnaa laṽ. Amdan iṭṭazzal deffir lehna, iṭṭaf lateṛ is, iṭṭaaraq as. Lehna, lehna ! Liser, liser ! Agwadet Rebbi ! Mṃyet f lehna, aṭṭan s aberḍi nnwen, rrif nnwen, ulayṽer tazza, ulayṽer amennuy fellas. Ma tuzzlem ad awen tessenser".

(aḍu)

"Aḍu issirid lqaa, isseftay ijeḡḡigen. Aḍu mara d-isuḍ, irennu di tacert ; tacert agi d lxiṛ, d nnaama, d aṣigna, d aman, d laman. Aḍu kul mara d-iṭṭaddi, ad as cedḥen ixeclawen, ad as cedḥent tjuṛ, ad as kkuften waman yersen. Aḍu d adriz, ṭ-ṭameṽra, d izli".

"Ay At Ufella, ay At Ukessar, a ddunit taameṛ, a Rebbi ilehhu-d d cceṽl is. Lhut, as a-wen ilhu. Tezwar ikwen id ddunit a-kwen-tezzwer".

"Ay At Sin İdarren tameddurt am ifettiwey, arjut as akken ad iqqim deg-gwallay nnwen, deg-gulawen nnwen. Ayen ikecmen ul, ayen ikecmen allay ur imehhu, ur ixessi am ifettiwey".

"Targit yer wayen iweznen, yer wayen ziden, yer wayen fessus. Annuz ! Anzet i Rabbi ! Targit d annuz ney annuz t-targit. Ihi, ssufuyet targit yer lxi, dset i wayen d-iteddun, i wayen d-ittazzalen. Mačči tadsa b buglan ney asedsu umeslub. Asedsu mačči di turyas. Asedsu deg-gwnexzur aleggway, deg-gizri itekken i ydurar, deg-gwnexzur bu tafat taleqqaqt, tin ur nreqq am usafu".

"Ay At Ufella, ay At Ukessar, aabbit ayen iwumi tzemrem, afus ur tezmirem a-terrcem sudnet-e; cwił rret-e; d atas, atas d cwił. Kullec, yal din ad ifak, ala Rabbi ara d-yeqqimen. Ihi, wa a-t-id-yeğğ i-wa".

(iqqim, isenned yer lğedra urewraw ney takalitust)

"Ger Aman, Igenni d Wakal, am "ulıus" (lotus). Ger usammer d Hakufta, yer umalu d Hakufta, iyezer zezaw am nnil ! Aman, ara, Afsuh, Wedris, tudert, sşehha, tazmert, tacemlit, ayrum, lkesra, times, Agraw At Lxi" !

Truy as i wjeğğig, afey d neıta iy' id irun. Zziy timendeffirt, waliy ulac ; saggey yer zdat, walay ulac ibedd yef-fezru ; heşşney ajeğğig, tisiqqest t-tizizwit ters iyi yef-fenyir. Imiren ruy ten d ihmayeren. Aaddan lewhuc d webrid nnsen. Isud-d kra deg -wmezzuy-iw, saadday as tadadect, lhiy. Lehqey yer yiwen yeyzer izraa d ibladen am iwedcen, aman kkatent slufun as, skuffuten as sreyrusen as. Dya issawel iyi-d tamacahu; tamacahu; tkečcem aqerıuy-iw ur teıaaddi amezzuıy-iw ; ur d-ssefra s imeslayen, tnezzihay kan deg-gwsaru ufşih iy' isserzan yer Tmurt tajdi, tameddurt tamaynut, tagwniı ur mmugrey di ddunit agi. Dya hulfay i laadam-iw t-tıfsasin, ul-iw d amazzay, abdad-iw yef uffal t-ıyanimt, aqerıuy-iw annect n ddunit, yefka isegmi yal tamnaı, mačči d ayen ara d arzed".

"Rsent-d tleggwayın, tıezfanin, tehrawanin, tleqqaqin, tecmumahın, tızidanin, tiıwerımatin, tiıeğğigin, ticebhanin, tisennadamin... tisenna-damin...

(taguni)

(Aderwic inax, later iteddu-d.

argaz, tameııut d mmi-tsen ara isaaun azal n tlatin iseggwasen)

Tameııut : Ay asemmiı... bıyı ad-d-iniı ay asawen agi ! Lemmer d lebyı-k ay ul laatab usawen d win ay d ddwa, t-tın ay t-tabburt

Argaz : Mara teıqellibeı tayaziı-im ger izeyıwan ney di tmizar ur tıetıbeı ara laatab-im.

Tameııut : Akken ad ak d-ssebbwey timcewwect.

Argaz : A-t-id ssebbweı i nek, a-t-yečč mmi-m amaazuz. Berkat aney tkaarir. Amender s wacu ara ıd-issefreh Uderwic agi ?

Mmi s : Ney s wayes ara kwen id issefreh.

Tameııut : Ad-d-edduı di zzyara ula d keč a mmi.

Mmi s : D aderwic ara yamney ? Ayıer i d aderwic ? Lemmer izmer itıaf tili izwar seg gıman-is.

(lehhun)

Mmi s : Hatan lemıam-is. Hatan isıunfa ddaw tkalitust am-mizem t tezgi.

Tameɛttut : Qqaren, ayen i s ikkes Rebbi di tezdeg d ccbaha irna yas-t d lefhama. Llan wid d-iqqaren belli mačči ala s snat wallen i geɛwali.

Argaz : Imira, snat isaa iyeɛq itent.

(*gwan asen azal n tlatin imeccaqen, iluaa ten Uderwic*)

Aderwic : Wagi d axxam-iw, tkecmem-t id d axxam nnwen, teffɣem-t d axxam-iw. Nek n da, dagi ay ntiy am tagust. Abelluɗ, tazart, aman ! Win d baba-s, tin d yemma-s. Imi teɛttamnem s iderwicen, laaslama nnwen.

Mmi s : Kkret anɣuɣ.

Tameɛttut : Eɣɣ-it ad immeslay.

Aderwic : Cawɣey iran, nnan teddun d lbaɗna. Cawɣey Caaban Abudali inn' ak : " Anef iyi ad kksey tilkin-iw ". Cawɣey tiwkilin, imi ulac itent, ur tent cawɣey ara. Cawɣey Aassas n dagi, afeɣ-t di tkalitust agi ; inna : "Sbuɣruey ak, teɛzzaay ak izan d nnamus, ul' ay tessutred" Acu iy' id qɗam ?

Di tɫata : D ifires.

Aderwic : S unaaruɗ nnwen. Laman ulac.

Tameɛttut : Aard-en yiwet a mmi, hatan am lexɣif.

Aderwic : Acu k-yuyen a wagi ?

Mmi s : Nek ? Ur iyi yuy wara. Ddiɣ-d yidsen.

Aderwic : I tinem as ay imawlan-is belli i kwen yuyen yuy it !

Nutni : Ulamek ara s nini.

Mmi s : Akka, yak !

Aderwic : Mačči d amezwaru, mačči d aneggaru. I nek ayɣer ddrewceɣ ?

Sɣur yemma d Wedris ay d-tteɣteɣ, wammag baba d aɗu d waman. Luley-d s isallasen l-lmeɣreb, ur d id ur d ass. Ur iggwa yara weɣrum-iw akken iwata. Ad iyi bernen tamgeɣt imiren, ala ! Ihi, ddrewceɣ, s tudert, ššeɣha t-tɛzmert. Tacemlit. Ayrum. Lkesra. Times. Agraw. Ger Aman, Igenni d Wakal, am ulɫus.

Argaz : A sidi, neɣya ad as neg axxam...

Aderwic : I nek day saaiɣ axxam ? A mmi, anda teddiɗ d axxam, anda teddiɗ d laman.

Tameɛttut : Ncalleh. Ad ak ibarek Rebbi a Sidi

Aderwic : eɣet iyi, ay imawlan-is, weɣdi yides tura. Nekwni annekcem, teɛgani yay lqahwa. Efɣ iyi igiɣru ma tsaaid.

(*kecmen*)

Aderwic : Deggeɣ abaalul akin d wakka, llhiɗ yetɫak-ik i wayeɗ zun tsekred. Ihi, ay "abrid bbwalim" akken ad iwaa unexzuɣ-ik. " Abrid bbwalim " am uzaɣaz, neɛtanni anda teččiɗ lmelɣ ara tedduɗ. Ihi, ddu yidi, ma wer d-ččiɗ ara lmelɣ ur tɣural ara.

Mmi s : Fer wanida ? Aqli ttaawjeɣ akw. Tesskerɗ iyi s lehduɣ-ik. Usan-d imawlan-iw ad zuɣen, afeɣ d nek i d asafar, ameqqim izzuɣer iyi si teqlaɫ am ' zger ara yawin s ajenwi. ɣulfay i teksumt-iw teɫkurruc, i tfeɗnin semmɣent, i tmezɣuɣin fegɣdent.

Aderwic : Takti tugar awal. Izumal imeslayen ara d-irren zzeɣb, afrag i cwiɫ n takti. Izlan imeslayen ur qɗaain kra. Uɣeɣ-d targit, ufiɣ yures. S targit kra din xerzeɣ-t, kra din ferseɣ-t, kra din ufiɣ as aqeɣru. Imeslayen aawdeɣ asen anaamuɣ. Tuɣal iyi

iwqaa ubumexluḍ, usirem, tazallit, tajaddit, turrugza, tafelsafit, tadelsit, tussna, ssuq, tacemlit, tikkuk, Tizi Wezzu, Caaban, Sliman, Iwadiyen, At Mehmed, At Winnat, ssebt, lhed n Buḥni, letniyen, laarbaa n At Wasif, leḡmaa Ssariḡ, tṭlata Iwadiyen, lexmīs g Gesser, Buḡlima, Bgayet telha. Anneḥbes di Tici. A Yemma Yemma ! Lebḥer mru yas tajewwaqt ! Lebḥer, tajewwaqt, tisselbi n tided. Dya, a w' ikkawen, a w' ikkawen akken ad immet di Guraya rrif l-lebḥer. Ulac axtiṛi ger Win d Wa. Ger Tin d Wa, deg Gwin d wa.

A wi ' yeslan, a wi ' yessefrun, a w' iddan.

Aḍu iṣṣuḍu, islufuy i wallay-iw, iṣṣuḍu deg-gwallay-iw.

(aḍu)

A w' immuten akken ad yettu.

A w' ixerḥfen yal imir akken ur itgani lexrif, akken ur iṭmettat, akken ur d-iṭlal, akken ur inetteq, akken ur isludduy, akken ur.....

Ay huh ! Ay huh ! A kečč d nek, daa kečč ! Anda akka ruḥey a kečč ? Anda teddiḍ a nekkini ? Ad iniy selbey. Qqaren iyi Aderwic. Ad iniy mmuh, ur lliy d argaz. Kecmen-d imetman imi-w. Ma yetkaw wallay, ihi yekkaw wallay iw, ma yetkaw wallay.

(tusa-d terbaat t-tlawin yer zzyara)

Aderwic : I kem dacu i t-tarzeit-im ?

Tilemzit : T-timellalin a Sidi.

Aderwic : I tigad agi d iddan yidem tṭilint am ?

Tilemzit : T-tiḡiratin.

Aderwic : Iwqem, iwqem, Aalaxater iwqem. Dya yenna yi-d wagi i diy' izedyen belli tenḥafed imi ur tsaiḍ ara axxam.

Tilemzit : A Sidi, ur d-usiy ara f-fayagi. In' as i Lḡuher amek tḍerṛu yidi. Ad iyi tettef tyulift mebyir ssebba si tallit ar tayed, ad tterdqeḍ d imettei, nnefs ad inneqmaḍ dgi am-makken d kra i gzemmden dgi ney d kra i gersen f-fidmaren-iw. Ad iyi ffyen idammen, ad-d-iyli felli facal, taabbuṭ-iw aṭqebber ur sseblaay ula t-talqimt, d aman ur ten sseblaay. S tuffra n yemma, baba t-tlawin bbwatmaten-iw. Lemmer a-d-dillent felli ad nrey iman iw. Ad iyi t-ettfent t-taselqeḍ. Aqrah yella, adeddi ulac. Mara d dill felli tyulift enni ad iy' iffeḍ laaqel, ur d-ettarray s lexbar i ddunit. Ss' acu s xedmey i Rebbi. Ihi tarray-t i ccḡel, ttafey-d ccḡel anda yella. Wiss acu iy' izedyen. Ur d-ecfiy ara aadday deg-gwaman iluyen akken ad aabbiy leḡnun. Hatan a Sidi.

Aderwic : A w' istasren, a w' ihennan !

Ussan agi yers-ed yitbir di lḥara. Itbir, daa kem, anda yers t-talast. Yers f-efrag, ibed yeḥ lluh, ibbaaluleq f taafert, issawal taqbabt, ishurrui. Muqley degs, heṣṣney-t, ufiy ur t-ixuṣ wara, icbeh, ilekkwen, irwa, zeddig. Dewwrey aqerṛu si lḡiha-s, rriy lwelha yer wemnar t-tebburt. Dya tetṭi yissi ddunit, walay akken taameṛ ! ziy akken taameṛ ay texla ! Am-min ara yi d-iwwten s aqerṛu. Si melmi ileḥḥu yetbir weḥdes ? Si melmi yettafeg mebyir amwanes ? Si melmi ishurrui i yiman-is ? Dya temmar tasa-w, dya fegḡdent wallen-iw. Dya dya, dya.

A w' istasren, a w' ihennan ! A w' inegfen mara s ters taakwemt ! A w' irran azegduf d iferzizwit ! A w' iruhen ansi ur d-ittuyal ! A w' inudan yufa, a w' imlalen tewser di temzi, a wi d-ittfen temzi di tewser ! Tamussni, tamuyli işeḥḥan !

A yelli-s m-medden, asmi ara d-ezziq, ass UMERDIL, ad am n errey yiwet si tmellalin agi i d-ebbwiḍ. Uyal ansi d-ekkiq, ssers laaqel-im, meyyez-iḥ akken tella. Tarzeft-im, tikkelt nniden, ṭ-tabraṭ i yetbir ageswaḥ. Aru ṭ-id, ad as ṭ-emley. A-kem-iyad akken iy' iyad, a-kem-ijreh akken iy' ijreh. Ali yides di tegnaw, ssemyi-d afriwen, nadi-d tiliwa, tibhirin, tiliwa, ticwawin, lebḥur tuddar, timura, tikwatin. Zeṛ itij mara yali, ssenqed itij mara yeyli. Mara yeyli akken deffir wedrar ḥesb it yeyli di lebḥer ; ma tefkiq tamezzuyt akken iwqem ini tesliq as mara yebbaantar s aman, a-d-yali ukeffa, ad-d-ewwtan waman si lqaa, si lebḥer, si tmurt.

A w' istasren, a w' ihennan !

(asusmi. inax) ?

Tilemzit : Kkremt anruḥ a yessetma.

(" Mmi-s " deg-gwaxxam-is di Tizi Wezzu, weḥdes)

Mmi-s : Ay asemmiq !

Lemmer di taddart ay lliy ad lsey tacluḥt, imi di Tizi.

Wayennuha nek d abustawi dagi, ferḥeqy tibratin.

Ssalam Aalikum, tsaaid tabraṭ a Caaban.

Aalxir a Muh, ulac tabraṭ assa.

Azul fellawen, tebbweḍ-ed lbezra. Jbed ad jebdey.

Hak a Sliman.

Stenyi dagi kemmini.

Ṭxelliṣen iyi leqhawi ur tent tessey, ur ḥemmley ara lqahwa, mebyir tin ara yi d-illin allen ṣṣbeh.

Tayect : Acu ṥemmleḍ a-t-tesweḍ ?

Mmi-s : Axxam yewsaa d ayen kan, ula d akken ṭberrizen iyi leḥyud. Ma qqimey deg-gwexxam beqqury tuffya, ma lliy beṛra beqqury anekcum.

Tayect : Beṛra d ddiq, dixel d ddiq.

Mmi-s : Imeddukul lhan lamaana yalwa s laaz-is.

Tayect : Lli taxzant ! Lli taxzant !

Mmi-s : Ad lliy taxzant, ad lliy leqjur, wa yeččur, wa yaamer, wayeḍ isettef, wa d ilem, wa yexleḍ. Taxzant am ddunit. Akken s kkiy i ddunit afey yiwen si leqjur-is, wisserbbaa d ilem. Ayer d ilem ? Ayer d wisserbbaa ?

Tayect : 1,2,3,4,5,6,7,8,9,.....

1,2,3,4,5,6,7,8,9,.....

Mmi-s : Ilem idewwir iyi laaqel, issexsar iyi lmizan. A-t-ldiy am-makken ldiy tabwaṭ n lmuziga ara taamreḍ am "rrabay ". Din din, ad-d-ennulfunt tmeṣriwin, izlan, iḍebbalen, tiyṛatin, tibuyarin, akaaka t tadsa, lmerqa d weksun.

Tayect : Myau, myau, myau, 1,2,3,4,5,6,7,8,9,.....

Mmi-s : Mi t-yeḥeqy, ad-d-iskuffet felli lebḥer, itbiren-is ad seffren, lbabur ad yiywis.

Tayect : Bye bye, bqaa aalaxir ay Aqbu !

Mmi-s : Lbabur yurywas, dya isfad iyi. Ṣubbey s iyzer s ucalud. Ad swey, ad swey.

Tayect : Şah ! Şah ! Becc-fa lik !

Mmi-s : Ad swey, ad semmdey tissit. Mara d-uyaley, ad uyaley d l babur, ad
 ñleywayey am netta.

Tayect : Akka ulac tismín !

Mmi-s : Ssalam aalikum, tsaañ tabrañ a Caaban.

Aalxiñ a Muñ, ulac tabrañ assa.

Azul fellawen, tebbweñ-ed lbezra. Jbed ad jebdey.

Hak a Sliman.

Stenyi dagi kemmini.

Tayect : Ay aderwic ! Ay ameslub !

Mmi-s : Aderwic ! Ameslub ! Azekka.

Tayect : Azekka aññedrewceñ.

(azekkayen)

Aderwic : Ay At Ufella, au At Ukessar ! A ddunit taameñ, a Rēbbi yelha-d d
 cceyñ-is. Lhut as ad awen ilhu. Tezwar ikwen id ddunit, a-kwen-tezzwer. Annuz !
 Annuz ! Anzet as i Rēbbi Ay At Ufella, ay At Ukessar, aabbit ayen iwumi
 tzmrem, afus ur tezmirem a-t-kerrcem sudnet-eñ, cwitñ rret-eñ d atas, atas d cwitñ.
 Kullec, yal din ad ifak, ala Rēbbi ara d-yeqqimen ! Liser ! Liser ! Aman ! Ara !
 Wedris !

Win yaanan uññi yeñña, win yaanan ifeggagen ibbwi ten. A Tudert, a Şşehha, a
 Tazmert.

A-ñhemmeñ ma teñwañhemmeñ, añkerheñ ma teñwakerheñ. Tayri d ayañef. Ddunit
 d ayañef. Ansi yebda ayañef ? Anda yenneqdaa ayañef ? Tayaziñ, tamellalt,
 tamezwarut ? (issaxeñtayect-is)

Si tyaziñ ar titbirt. Ters-ed tetbirt di lħara, teggar tiqwisin, tñewwiñ, teñlawah
 lmenteq ulac, titbirt ney titbirt tagugamt. Tikkelt enni tbed, tbed ñef yiwet tqejjiñ,
 tayeñ tennuqel it. Am-min ara tñicuffen, ameslux-is yerna di tehri, afeñ teñuñi akw
 alarmi ula d rric t tñerñuct-is yuli. Tefrawes. Ccarwey, tagwlimt-iw am tegwlimt
 uyaziñ innecwen. Aadday deg gwemnañ t tebburt, tñfeñ tñbbura uqerruy-iw.

Mmi-s : A Sidi, aqli zziy-d. Ur iban ma d lmelħ ney d ayen nniñen. Tebdiñ-t id
 seg At Ufella d At Ukessar tñukkeñ-t s tetbirt. Asemmiri agi iħuza yi-d am-min ara
 yayeñ tiyita ur izri anda yeñwet. Mara k-en sleñ, iññulfu-d dgi laağeb ney acu akken,
 ur as ufiy isem. Kra din iwaar ishel, kra din ifdeñ iffer, yal din berrik mellul, maññi
 d ayen ara nnaley, maññi d ayen ara d-fessreñ. Targit, ih targit ! Yiwen uruħu di
 tregwa t targit, d lmut g gimir añuñuħ, aggwañ yer igenwan, yer lebħur, yer lyumuq,
 yer tuffirin. Yal tayawsa s temñilt-is, yal asafar s wemñil-is. Ddunit tñeddu ñef sin.
 Tameddurt t-tesnatin, tameddurt t-tyugiwin. Azamul yugar awal.

Tñunefkent iyi-d tñellalin. As-ed aññawid, as-ed aññeqduñ. S cceñt, aru-d tabrañ i
 tetbirt, awi-tñ-id, ad as tñemley. Timlilit ass Umerñul.

(s tizzift, ileħħu, iddewwiñ)

Añeq win, añeq wa, s tgejdit, s tñaddit, s waman t ñliwa,

Añeq tagwella d lmelħ, añeq win, añeq wa.

Añeq aneznaz, añeq taluft, añeq tñfrat.

Añeq kra yerwan lemrañ.

Aḥeq kra imerrten.

Aḥeq imezzulla.

(ashurruy g getbiren)

(ass Umerdil, bedden sin yemdanen, argaz tameṭṭut, argaz d "mmi s", ameṭṭut t-
"tīlemzīt " ; tabburt bbwexxam Uderwic teldi, illa ney ulac-it neṭṭa ur d-iffiy. Argaz
si lḡiha, tameṭṭut si tayed. Tqellqen. Asenneḡneḡ, tusut, acuffu l-leḡnak.
Ṭmesmuqalen ddaw tiṭ, tiṭ bbwā ur temlal tiṭ t-ta. Lexyal Uderwic, bab l-lḡara,
itezzi garasen ; ters-ed lhiba.)

Mmi-s : Iaaṭṭel mačči d kra.

Tīlemzīt : Wissen anda yerma taqerruyt-is Aderwic d aderwic.

Mmi-s : Neṭṭa iṭmeslayen i yetbiren....

Tīlemzīt : D ameslub g gīman-is, ur iṭṭawed yiwen, iṭṭef amkan- is iqqim. Acu,
tikkwāl iṭṭaf, tessentaq it id lqedra.

Mmi-s : Ṭ-ṭideṭ. Izzuzun s wawal. D amedyaz mara t-id reṣlen.

Tīlemzīt : Iaaṭṭel.

Mmi-s : Iaaṭṭel. Wagi mačči am-miyad. Bac aṭṭeḡsuḡ, issuter-d sgi akken ad aruy
tabraṭ i tēbirt.

Tīlemzīt : Amek ? Nek issuter-d sgi tabraṭ i yetbir.

Mmi-s : Mara yeṭmeslay am-makken ikkat lewtaṭ, isnekkar ayeḡbaṭ, iccirriw,
iskuffut, izzeynunuz di terwiḡt. Nek isaan tarwiḡt i wayagi nek iḡemmlen kra yellan
d asefru, ufiy lebyi yures.

Ikemmez iyi anda byiy.

Tīlemzīt : Nek, m'akka d-eqqimey dagi am-makken yucaṭ iyi s taṭect-is, s
unexzur-is, s imeslayen-is. Ak-k-izdey m' ur ak ihwi.

Mmi-s : Uriy tabraṭ am-makken d neṭṭa i t-yuran. Ṣḡassfey i tēbirt, am-makken
iṣḡissif neṭṭa i tyawsiwin akken ma llant, i kra yellan d aselqam, aḡu, azru, iṭij
tiziri, aman, At Ufella,...

Tīlemzīt : At Ukessar, Aman, Tudert, Ṣḡeḡḡa, Tazmert, Agraw At Lxir !

Mmi-s : A ddunit taameṭ, a Ṛebbi ilehhu-d d cceyl-is ; lhut as ad awen ilhu !
targit yer wayen iweznen, yer wayen ziden, yer wayen fsusen. Annuz ! Anzet i Ṛebbi
! Kullec, yal din ad ifak, ala Ṛebbi ara d-yeqqimen. Ihi, ssufuyet targit yer lxir.
Titbirt di lḡara....

Tīlemzīt : Itbir di lḡara ishurruy.

Mmi-s : Titbirt di lḡara teṭlawah, taazel. Neṭqey yures. A titbirt, m'akka yečuči
ric-im čučint laaḡam-iw, tečuči tegwlimt-iw. Walay kem, leḡzen-im yeṭli-d felli,
bubbey ayen tḡubbed.

Teṭlawahed ṭlawahēy, taazled aazley. Ger waṭas, di ssuq, deg-gwebrid, di ssuq, di
tmeṭra ṭṭafey-d iman-iw weḡdi, iṭelli-d felli lweḡc. Tenṭeṭted nṭeṭtey, tenḡafed
nḡafey, ṭḡusbed ḡusbey, temmundled mmundley. Ini yi-d targit-im, targit-iw t-ṭagi :
Mara d-afey iman-iw weḡdi, ad sahley yer tmurt nniḡen, tamurt ur nsaai isem. Yal
degs d afsas, kra tekseb isaa sser, kra yersen degs iwzen iṭṭef amekkan-is ; tamurt t-
tsusmi, awal yeṭṭi d anexzur, d alṭaf ; ṭṭemlilīy akw d yiwet txelqit ay aḡhal icbeḡ
yisem-is, isem-is Taneznazi, ssawaleṭ as Nunuz ; nbennu leswar s iclifen bbwagu d
usigna, nesqatṭaay i waman, nessekkar-d igran, neṭṭebbi lmal. D imeksawen, d

ifellahen, d iaarrasen, d imesdurar. Tajewwaqt, ahiha, lemdeh, acewwiq. Ussan icebbahanen, ussan imellalen. Tameddurt m-menwala teččur d isufar ur iḥbeddil wemdan amussnaw s ugerruj. Tameddurt tarqaqt, m-menwala, d agerruj yugaren...

Tilemzit : Itbir di lḥara iṭlawah, ishurrui, itezzi, itenned, hatan di tlemmast l-lḥara, hatan yef-fefrag ; taɣect-is ney leyna ines tgezẓem am ujenwi. Zziy udem-iw akken ur t-eṭwaliy d wamek fehmeɣ ay t-yurɣen. Nniy as : Anwa itbir iteddun wehdes, anwa itbir ur neksi d watma-s ? Zziy yures as : Ay itbir ageswah, nek yidek deg-giwet t tegwniṭ, tagwniṭ unaazul, tagwniṭ bbussan iberkanen ideg tameddurt tebbwed amkan teḥbes degs, ur tkemmel di tikli-s, iḥebs-iṭ id zzerb, tḥudd as talast. Tikli timendeffirt ulamek, am mara teččed tesseblaad kra ulamek ara t-id rred mebyir ma thelkeḍ. Abdad yef talast ulamek, a-d-aaddin imsebriden. Aanir ddunit taameɣ ? Byir ad zrey, byir ad issineɣ amek akka taameɣ ddunit, byir ad waliy anda akka taameɣ ddunit. Lemwaji l-lebḥer ala deg-gwallay-iw, kecmey lebḥer, ad selkey ney ad iyi yečč.

(asusmi, amarg)

Mmi-s : Ansi-kem a tagi ulamma d laaib felli ?

Tilemzit : Seg Malu. I kečč ?

Mmi-s : Seg-Gwsammer. Isem, isem-im ulamma d laaib felli ? Wi kem ilan ?

Tilemzit : Nek t-ṭasɣadit At Umalu.

Mmi-s : Nek qqaren iyi Blaayd At Uaamruc. Anwa i d baba-m ?

Tilemzit : D Ssaayd At Umalu.

Mmi-s : Awi-d afus-im a Tasaadit. Kker anruḥ a Tasaadit, Aderwic yḡḡa axxam-is.

Tilemzit : Akken tebyid.

TAGGARA
Lezzayer, 12 buḡamber 1984

IZEKWAN

Kker, akwi a tagmaṭ
 Kersadebbuz-ik
 Yezza weksuṃ-ik
 Ur d-eṭṭuraled si ddaw tmedlin
 Ur treggwled i rekku
 Ur d-yetturyu wayec-ik
 Ur d-essikident wallen-ik

Muqel-iyi-d si ddaw wakaḷ
 Ay akerraz, ay afellaḥ, a mm izedwan
 Ay aḥeddad mi meḥḥen iḍuḍan
 Ay amessal mi yeffexs uḍar
 Ay anagwam imettawen idurar
 Ay ameksa, ay abennay
 A w' izerreḡen ttergigin

Ahaw ! Sswet tudert tatrat
 Lmett-ay tilufa nnwen
 Ziken-iyi-d idammen-ik
 Suy : Ini da nteṛrey,
 Tamurt twexxeṛ
 Adḥay iḡayqeṛ
 Suy : Ini da ḡliy
 Ini da medley
 Mel-iyi, sfiṭtej tanicca
 Siy tafult anda teḥḥid tiyrit
 Zzi-yi-d lḡerḥ l-leḡrun
 Suyet-ed, suyet-ed ad suyey
 S-iqemmac nnwen yeqquren
 Dduklet ddaw tmedlin
 Tsuyem-d syinna
 Tṭuyut tṭul ggid
 Sakwit wigi mazal da
 Rut, rut-ed akw ayen i kwen ikeblen
 Ḥkut-ed tilufa ddac ddac
 Seqdaḡt-ed ijenwiyen
 S-ifassen bbwarrac
 Čcart-ed isaffen
 Ad remgen am yizmawen

Ahaw ! Hkut, suryet, rut
 Rut, rut-ed ad ruy ass d yid
 Iseggwassen n tidderyelt
 Leqrun n twayit
 Awit-ed tamawt, aman d usirem
 Rnut-ed lftetna, uzzal t-tmes
 Zedyet-iyi anza
 Awit-ed iqemmac i tayect-iw
 Rnut-ed izuran i-ydammen-iw

Trejm-it Sliman Hachi¹

Parole d'homme

Nous

Sommes

Hommes

De parole

Et la parole

Nous porte !

Notre

Verbe

Est ininflamable

Et nous n'avons

Pas

Peur

Des brûlures

Car

Nous

Sommes

Nés

Dans le cœur

Profond

De l'incandescence !

Hammou Abdoun

1. Syur Pablo Neruda, *Les Hauteurs de Machi Pichu*. Paris, Seghers, XII.

LES JOUTES POÉTIQUES FÉMININES DANS LES MARIAGES AUX AÏT ZIKI (KABYLIE)

Boualem Rabia

Il est déconcertant et regrettable de voir qu'à une époque où des spécialistes et des budgets, grâce à la technique et au progrès scientifique, mettent au point des procédés sophistiqués pour les travaux les plus humbles, les cultures de tradition orale ne bénéficient guère de ces privilèges pour la connaissance et la revalorisation de notre passé. "Un arbre ne s'élance que quand il enfonce ses racines dans la terre nourricière."

Les dépositaires de notre patrimoine culturel ont engrangé dans leur mémoire collective de quoi faire s'extasier un érudit bibliothécaire. J'ai eu le privilège de voir s'ouvrir à moi quelques-unes de ces châsses renfermant une sagesse universelle. L'âme d'un peuple se trouve inscristée dans son passé, dans son histoire, dans sa culture au sens large.

Après étude on s'aperçoit que ces langues de tradition orale véhiculent savamment la pensée humaine sous toutes ses formes, et ce à travers le temps et l'espace. Il s'agit là d'un verbe qui condense un enseignement solide se trouvant en abondance sur la vérité d'être. Ce qu'on appelle "les mots ailés" ou encore des "mots qui vivent" dans notre culture populaire, car ces mots ailés et vivants ne sortent pas uniquement des universités ou des académies de langues officielles. Nos ancêtres nous ont légué un viatique de mots qui vivent, "des sentences divines qui règlent la marche de l'homme du berceau jusqu'à la tombe."¹

C'est une voie qui, bien que ténue et fragile arrive encore jusqu'à nous... une voie issue d'une souche qui, encore humide et familière, persiste à pétrir nos mémoires.

Parlant de la littérature orale traditionnelle en général et aux Aït Ziki en particulier, il m'apparaît opportun de proposer aux lecteurs d'AWAL un genre poétique méconnu, voire inconnu, supplanté par de nouvelles habitudes dites modernes.

Naguère encore ce genre poétique, à la fois solennel et satirique, occupait une place d'honneur dans le rituel nuptial en Kabylie. Les vers que j'ai glanés au prix de maintes difficultés² ne sont ici qu'un pâle reflet, un mince échantillon de la substance de ces joutes, autrefois très riches tant par leur fond que par leur forme. Ce florilège

1. Jean El Mouhoub Amrouche, *Le combat Algérien*.

2. Pour décider du triomphe de l'une ou de l'autre jouteuse, on tenait compte de la consistance des vers, de leur nombre et de la densité de leur sens.

de vers représentatifs n'a absolument rien à voir avec le corpus de vers (figés depuis des siècles) qui prélude quasi inmanquablement au rite de l'imposition du henné (*azenzi l-lhenni*) qui suit toujours la soirée dansante (*ourar*). La prestation consiste en joutes strictement féminines, riches en apophthèmes souvent isolés et cités dans le langage courant par les vrais connaisseurs de la langue kabyle. Elle obéissait à un ensemble de normes que l'une et l'autre jouteuses devaient respecter¹ :

a) Répondre immédiatement aux vers chantés par l'adversaire, et ce dans le vif du sujet, dans la même foulée d'images souvent chargées d'allusions, de métaphores, dans le prolongement immédiat de l'air entonné par celle qui avait entamé la joute, ordinairement celle conviée par la mère du marié.

b) Adopter le style solennel ou satirique selon le registre choisi par l'antagoniste, déjouer l'astuce, élucider l'énigme, etc.

c) Pour avoir droit à la réponse, il fallait succéder à son émule sans temps mort, sans chercher ses mots, faute de quoi celle-ci avait le droit reconnu de poursuivre le fil de son inspiration et d'agonir sa rivale de sobriquets de plus en plus casuistiques, parfois allant jusqu'à braver l'éthique conventionnelle².

Le corpus de vers *azenzi l-lhenni* est nettement différent. Il est déclamé avec une certaine monotonie, généralement par un vieillard expert en la matière (*imhenni ou bu lhenni*) : c'est un *one man show*. La joute au contraire a traditionnellement lieu à minuit (*m' ara yeṭṭay was d yiḍ*, littéralement : quand le jour lutte contre la nuit). Ici l'expression a autant de valeur que le sens. La prestation est toujours exécutée avec emphase par deux jouteuses enflées de zèle.

Autre spécificité de ces joutes : contrairement au rite de l'imposition du henné qui avait lieu chez le marié, la joute elle, se déroulait devant la porte close des parents de la mariée. La porte n'était ouverte et l'accès permis à toute la procession des invités du marié que si la championne de ces derniers avait su la forcer en répliquant sans désespérer à chaque stance improvisées par son émule, l'invitée de la mariée.

D'après les quelques doyennes du village auprès desquelles j'ai mené mon enquête, jusqu'à l'avènement de la guerre de Libération, il ne pouvait aucunement y avoir de noces - hormis en cas de deuil - sans que les mères respectives du marié et de la mariée ne convient chacune de son côté, une poétesse - nommée dans ce cas non *tamedyazt* mais *taneyrimt* (d'où l'expression *akken is yenna wnaṭrim* : comme a dit l'*aneyrim*, quand on cite un dicton dans le discours courant) - que l'on choisissait selon ses capacités oratoires : son verbe facile, son éloquence, son inspiration spontanée, enfin sa subtilité dans l'expression, haute en paraboles et apophthèmes conservés *ad litteram* par toute une contrée de la Kabylie.

1. Les expertes en la matière (ou seulement les dépositaires) étant presque toutes trépassées, celles qui vivent encore détiennent jalousement le flambeau, qu'elles ne consentent à passer qu'avec une certaine réticence... peut-être simple impression.

2. L'on raconte que jadis les joutes duraient de minuit jusqu'à l'aube. A la fin la gagnante exigeait de sa rivale humiliée une de ses chevillères d'argent incrustées d'émaux et de corail (*axelxal*) en guise de trophée. De là l'expression *axelxal U Mensuṛ* que l'on emploie pour désigner une chose que l'on donne par contrainte, comme réponse imprécatoire pour signifier à quelqu'un qu'il exige l'impossible, *Fetta U Mensuṛ* étant le nom de la jouteuse vaincue.

Le premier jour de la fête : *ass l-lhenni* (litt. le jour du henné) chacune des divas devait se rendre infailliblement, tôt le matin, dans la famille qui l'avait choisie et qui de retour devait lui ménager un chaleureux accueil car c'était elle qui, par son don du verbe, ferait tout pour rabrouer sa rivale et ferait par sa victoire l'orgueil non seulement de la famille mais de toute la lignée, ce cas ne pouvant être atteint que si la poétesse, par son génie et le libre cours de son inspiration avait pu œuvrer des sentences à portée magistrale.

La visite matinale de la poétesse à ses hôtes avait un double but : d'abord chercher quelques informations sur la vie privée de sa future émule - informations qu'elle pourrait utiliser comme armes lors de la joute si bien sûr le nom de cette émule était connu avant le moment crucial car l'usage était de le taire. Ensuite rassurer ses hôtes car faillir au rendez-vous était considéré comme une trahison. Le discours est ici explicite car le dicton dit : *A tin ferney t-ṭiferni teqqwel-i t-ṭiferyi* (celle qui a fait l'objet de mon choix est devenue objet de mon échec).

Ainsi le jour de l'imposition du henné, après l'ourar et *l'azenzi l-lhenni*, vers les coups de dix heures du soir, procédait-on à une mascarade appelée aux Aït Ziki : *Amyar uceqquf* et *Buṣṣif* dans la région d'Azazga. Ces deux appellations étaient données aussi bien à toute la mascarade qu'au personnage principal ; ce peut être comme la forme primitive du théâtre méditerranéen.

Amyar uceqquf avait habituellement un accoutrement différent de celui des autres membres de la mascarade, hommes et femmes déguenillés. Il avait le visage couvert d'une moitié de calebasse coupée longitudinalement, dans laquelle on avait taillé les yeux et la bouche, et grossièrement esquissé les cils et les sourcils avec de la suie ou du goudron, portait des moustaches et une barbe en poils de chèvre ou de laine peignée. Il apparaissait le premier parmi l'assistance en effervescence qui se mettait à crier à sept reprises : "*Ayrad ! Ayrad !* " (mot berbère archaïque qui veut dire : le lion). Les autres participants portaient des masques de peau de chèvre tannée, des mocassins de bœuf taillés à même la peau et chacun un gourdin à la main enduite de suie. Les femmes, elles étaient revêtues de vieux pagnes retenus aux épaules par des fibules. Pour toute parure - hormis ces fibules d'argent - elles suspendaient à leur cou des colliers de coquillages et de glands, et à la place de la grosse broche (*tafzimt*) une carapace de tortue. Leurs visages étaient cachés par de grands foulards noirs. L'*Amyar*, suivant son inspiration et la totalité du texte légendaire à jouer, choisissait en général une mélodie préexistant au texte, en vers rimés ou en prose dont on ne m'a rapporté que des bribes, la mémoire faisant défaut dans ce domaine depuis des décennies d'abord affaibli puis carrément délaissé.

A minuit (*m 'ara yeṭṭay was d yid*) la mascarade doit nécessairement prendre fin, les "comédiens" quittant la "scène" sans se démasquer. Alors des coups de fusils (sept) et des you-you annoncent le rassemblement du cortège nocturne qui doit se rendre dans la maison de la mariée, au seuil de laquelle (*taquffeṭ ggiḍ*) devait avoir lieu la joute.

Alors la poétesse émerge en tête du cortège, entourée de sa chorale strictement féminine. La mère du marié devait survenir pour saupoudrer de sel la tête de la jouteuse, geste symbolique de l'éloquence, le sel étant le signe de la versification.

"Le rite du sel" n'est pas plus tôt effectué que la poétesse cantatrice contrariée ouvre la cérémonie nocturne par les vers suivants d'une aubade que l'on cite encore de nos jours, quoique délestée de ses tenants initiaux, évincée de son contexte aujourd'hui inobservé.

- a) Taquffeṭ-ik ay aḥmam
 Aṭruḥ aṭṭezger i waman
- Ay irban a tisednan
 Abrid al-lberġ lkikdan
- Tibbura-s d lmerjan
 Win fi gussen waklan
- Lezrub-is d rremman
 Yeswan s uyefki l-lhezlan
- A sut yezlan yerḥan
 Ad nefdu mm yergel yeyman

- b) Taquffeṭ-ik a lkayes
 Aṭruḥ aṭṭezger i yires
- A sut wudem imriyes
 Ay at lbarud yeftutes
- Nury-ed abrid s uherufes
 Yezzi yel-lberġ t-Tunes
- A tid mi yedġan yiles
 Ad nefdu mm mzur yaġkes

- c) Taquffeṭ-ik ay itri
 Aṭruḥ aṭṭezger i tniri
- A sut ssxab d utunsi
 Ay at lbarud yenuni
- Nury-ed abrid s uṣelli
 abrid yel lkagba yezzi
- Lezrub-is d lmelwi
 Ṭusen-t s lhend am lemri
- A tid mi yeḥyes yimi
 Ad nefdu tizerzert n sṣhari

- a) Ton cortège ramier
S'en ira par-delà les eaux

O éphèbes ô femmes altières
Allons vers la citadelle du Kikdan

Aux portes serties de corail
Et gardées par des Noirs

Sa clôture est de grenadiers
Irrigués au lait de gazelle

O vous au verbe acéré
Allons récupérer la femme aux paupières fardées

- b) Ton cortège homme courtois
S'en ira par-delà la glèbe

Femmes aux visages resplendissants
Hommes à la poudre crépitante

Nous avons pris avec vaillance le chemin
Qui va sinuant vers le palais de Tunis

Femmes à la langue déliée
Allons récupérer celle qui porte chevelure ondulante

- c) Ton cortège bel astre
S'en ira par-delà la plaine

Femmes aux colliers de girofle et de coraux
Hommes aux rafales bien égrenées

Nous avons pris en chantant le chemin
Qui va sinuant vers la Kaaba

Sa clôture est de figuiers de choix
Gardée par des cimenterres miroitantes

Femmes dont le verbe est subtil
Allons récupérer la gazelle des déserts

Tous les airs de *taquffeḡ ggiḡl* appartiennent au genre *asbuḡeḡ* défini par Taos Amrouche comme style musical solennel comprenant les chants de noces, les incantations et les chants rituels de l'aube.

Une fois donc les invités du marié rassemblés, femmes en tête du cortège et hommes à l'arrière, presque tous armés de fusils, la procession se met en marche vers le village de la mariée. Une matrone engagée par la mère du marié se tient avec la cantatrice, en tête du cortège ; elle porte sur sa tête un tamis contenant du blé, des fèves sèches, une chandelle allumée, une branchette de grenadier et un pot plein de miel (chacun de ces objets hétéroclites, apparemment insolites, ayant sa portée symbolique : valeurs prophylactiques ou bien de fécondité, de pureté, d'abondance...). Une heure de marche, quelquefois davantage. Les gens du cortège, hantés par l'espoir de revenir triomphants grâce au savoir-faire de leur championne, avancent dans la liesse par les sentes des collines, la poétesse entamant la mélopée et la chorale lui faisant écho à grand renfort de you-you.

L'euphorie augmente quand on aperçoit au loin l'image du village de destination. Alors sans répit, les you-you et les coups de feu redoublent pour annoncer au village voisin que le cortège allait arriver, et la joute se dérouler.

A ce moment précis les parents de la mariée ferment la porte de leur maison (*a-d-medren tabburt*).

Arrivée devant cette porte, la matrone lance par-dessus la murette de la cour (*afrag*) le contenu de son tamis, à l'exception de la chandelle, qu'elle dépose par terre ou accroche au linteau, et du pot de miel qu'elle doit garder pour la clôture de la joute.

La mère de la mariée verse des rasades d'eau sur les gens, agglutinés à l'extérieur derrière sa porte, avance jusqu'au seuil. Alors la poétesse étrangère serine : *aman d laman, aman d laman* (l'eau est source de confiance).

Elle éteint la chandelle et dit à l'adresse de sa rivale prête à la joute de l'autre côté de la porte : *Ay am ssensey {-taftilt}* littéralement : "Je n'ai fait que t'éteindre la chandelle", formule qui peut prêter à deux sens contraires. Selon que l'on donne au terme *taftilt* le sens de feu qui brûle, ou celui de lumière, tout ce qui brille, la phrase veut dire : "J'éteins pour toi toute source éventuelle d'incendie" ou au contraire : "J'éteins toute source d'inspiration pour toi". Peut-être l'équivoque est-elle sinon voulue du moins acceptée. Sur ces mots la visiteuse entame la joute par ces vers d'abord cordiaux².

1. Le rite du "cortège nocturne" existe dans la région d'Azazga, toutefois sans la joute poétique. On chante des aubades de noces, des chants folkloriques et on'y danse.

2. Les vers ici reproduits n'ont pas tous été dits à un même mariage, je les ai classés au gré de la mémoire de mes informatrices - les dépositaires de cette tradition - que j'ai consignée par écrit pour la sauver de l'oubli car "son souvenir en moi luit comme un ostensor". "A" représente les vers de la première poétesse, "B" ceux de son émule.

A 1 Mbaçid ay d-enwala
Lhara tbed yef tizi

Kwenwi s idewlan nney
Ay at ṭtmaq a sut ukwerzi

M' ay in tellim tabburt
Ata yerza yay wansi

B 1 Wagi d asgwen ggizem
Ney ṭ-tigemmi l-lbaz aherri

Ulamma mreħba yeskwent
Achal ggetran deg-genni

Imir a-kwent ziybey ccac
A-kwent qqney lwiz aterkwi

M' ur d-dennimt ma day telli
Rniy-as igedrez i wansi

A 1 De loin nous avons aperçu
La demeure sur la crête

Vous parents de notre mariée
Hommes guêtrés et femmes aux ceintures de soie

Allez-vous nous ouvrir la porte
Le givre nous paralyse

B 1 Ici est l'ancre du lion
Ou l'aire du noble faucon

Je vous souhaite la bienvenue, soit,
Mais (dites) combien d'étoiles il y a au firmament

Alors je vous ajouterai des mousselines
Des colliers de louis turcs

Dites sinon la porte restera close
Et j'ajouterai au givre des grêlons

- A 2 Ula d nekwni b-bwedrar l-lqaz
 Tezdey tsedda d yemduren-is
- Imi d-dcerdemt lwezyi
 Atan ger tezgi d wafriwen-is
- Imir a-kwent xelley ifzimen
 I-d-dekkes thureṭ g ssdaq-is
- A-kwent tekkes lhijab af tegnaw
 Aṭfuḡḡemt yef yetran-is
- B 2 Ay nniy mrahba yeskwent
 Ḥadremt a yi tqedfemt taxlalt
- Nek am tegwmert n Ferḡun
 Tinna wer d-teḥbis tḡejjalt
- Ḥedreyimi t-jjeywren lebhur
 Nek susfen iyi-d am teclalt
- Xas Musa ur s-ezmirey ara
 Kem ḡallqey kem id ar txelxalt

- A 2 Nous venons de la montagne de la dignité
Hantée par la lionne et ses lionceaux

Puisque vous exigez l'impossible
Dites combien de feuilles il y a dans une forêt

Alors je vous accrocherai des fibules
Tirées de ses bijoux par une houri

Qui brisera pour vous le mystère des cieux
Ainsi que celui de leurs étoiles

- B 2 Je vous souhaite la bienvenue
Mais n'allez pas me faire faux bond

Je suis telle la jument du pharaon
Que nulle entrave n'a pu immobiliser

J'ai vu les mers engloutir
Et me cracher, moi, comme un fétu

Bien que je n'aie pas le pouvoir de Moïse
Toi, je te pendrai à l'un de mes anneaux

- A 3 M' aḥezneḍ a tazdayt n tṭmer
 Rcucin iguza d ifniqen
- Sliy en i ṛkuz-im a yir ssekka
 Deg-mi-m izan d iberkanen
- Ad xzuy lebhur yeččan Ferḡun
 I kem acimi' kem id ssusfen
- Daymi d-ineqqiy kan g sshari
 Tṭif-iyi ijdi d yedyayen
- B 3 Ahya tagi d-yeṭsellin
 Terriḍ tṭmer agi d awal kan
- Arju ard ak-kem-ḡaqley
 A taberqact g sqemqam
- Im' akka teččid g gweksum-im
 Yebbweḍ-am isegli ar yeysan
- Nek tamuli ard am mley
 Xas ḥul akwebri d qedran

A 3 Attriste-toi ô palmier
Tu as beau ployer sous tes dattes

Vile graine j'ai saisi tes insinuations
Des mouches noires émanent de ta bouche

Maudites les mers qui ont englouti le pharaon
Et toi pourquoi t'ont-elles crachée

Ainsi je ne pousse que dans les déserts
(A l'eau) je préfère le sable et les pierres

B 3 Ah toi qui es en train de prêcher
Tu fais des dattes une piètre chose

Attends que je te reconnaisse
Peau mouchetée de varicelle

Puisque tu t'en prends à ta propre personne
La douleur te percera jusqu'à l'os

Mais il faut que je te conseille :
Oins-toi (pour guérir) de soufre et de goudron

- A 4 Mbaïd ay d-enwala
 Lħaratbed yef-fciqer

 Kwenwi s idewlan nney
 A taqqayt l-lħuher

 M'ay in tellim tabburt
 D lħib fellawen ma ngezzer

 Aħas ay -d-yesway yimi
 M' ur taeyimt ar d-enherreħ
- B 4 Wexremt a sut wegwlīm yelyen
 Nek syag' ar tafejrit

 M'ur tfuk aseglef teydit
 M'as mury ġad taqeswit

 Nek am-memrar t-taduħ
 Leggway laħmer ixetteħ-it

 Kkatey ar wudem am tzerzayt
 Win f i d -deħba tceħmet-it

A 4 C'est de loin que nous avons vu
La demeure perchée sur le piton

Vous parents de la mariée
Beaux comme des perles

Allez-vous nous ouvrir la porte
C'est honte à vous si nous passons nuit blanche

Maintes grossièretés passent les bouches
Si vous n'en êtes pas lasses allons-y de plus belle

B 4 Eloignez-vous femmes à la peau satinée
A celles-là je tiendrai tête jusqu'à l'aube

Si la chienne n'a pas fini d'aboyer
Vais-je encore lui accorder l'agape

Je suis moi telle la corde de laine
Elle est douce mais elle étrangle

Je m'en prends au visage comme la variole
Qui défigure tout ce qu'elle atteint

- A 5 Nniy-am a tagi d-yeşsellin
 Tacmaṭ-im ard-a-s-sebbey

 Nekkin' am tizgi yeryan
 Win i-yi-d i suman ard-a-s- selfey

 Ney akal uzway meqqwer
 Ssewhaley tagwersa g-gwedya

 Axir-am bru i tilla
 Ney iziyeṭ-im ard- a-t-ekksey

 Amer a-kem id-eğğ tyaziṭ-iw
 Ṭuhdey-ṭ ard a -ṭ-xenqey
- B 5 Tura mi d-dessugteḍ qedran
 Ulayyeṭ i γ d-degwri tament

 Ma tebyid ar nemyuzzam
 A-m-uraley am thejremt

 Mi ṭ-teččid ard aḡelmud
 A tiḡarquqin t-tezremt

 W'ur nenjim ur d-isewweq
 Ur nerri tabarda t-ṭilemt

 Ur cennuy lal t-tmeyra
 Nek ṭ-ṭagi imehhqen am teḡyunt

 Awal ilmend bbwayeḍ
 Aḡrur-im a-t-tegzet tizemt

A 5 Sois certaine toi qui prêches ainsi
Que je serai la cause de ta honte

Je suis telle la forêt calcinée
Que nul ne traverse sans se salir

Ou comme la glaise épaisse
Qui coince les socs contre les pierres

Mieux vaut pour toi abandonner
Sinon je soufflerai ta chandelle

Si tu venais à éclore sous ma poule
Je fais serment de lui tordre le cou

B 5 Maintenant que ton fiel s'est déversé en abondance
A quoi bon clore avec le miel

Si tu veux te mesurer à moi
Je te ferai avaler du trop salé

Tu ne l'auras pas plus tôt avalé
Que tu te liquéfieras yeux de vipère

Qui ne se sait capable ne s'engage pas
Nous ne pouvons repartir bredouilles

Je n'invective point contre la maîtresse de la fête
Mais contre celle-là qui blatère comme une chamelle

A tout propos sa réplique
Ton dos sera lacéré par la lionne

A 6 Aḡni nek nniy lal t-tmeyra
 Nniy kan tileft di taḡunt

La treggwi tsexutut
Teqqen ar yimi-s taḡunt

Axi sfiggew-ed kan tabburt
Aḡwalid dya lqed t-tḡerbunt

Nek imi-w iberru-d i lwiz
Ur nuklal a-t-tḡabbi tserdunt

Ih' awal i lmend bbwayeḡ
Nek nniy en ḡader aḡneḡumt

B 6 Ma yeqqwel ufus g tfettust
 Xas ḡzen ay iḡij ur cerḡeq

Ay lliḡ d lalla-s t-tḡabbwajin
Aḡḡum-iw werḡin iyi -d- iceqqeq

Zzin ladiya tezriḡ
T-tḡisliḡ Bbwenzar mi d-derreqqeq

Ziḡ w' ur nesḡi tḡmen i texriḡ
Ar yetḡalab timnufaḡ

- A 6 Moi non plus je ne vise point la maîtresse de la fête
 Mais la laie dans la tourbe

Elle défonce et bouleverse tout
 A sa bouche elle attache une chienne

Vas-y ! entr'ouvre seulement la porte
 Tu me verras (svelte comme) une hampe d'étendard

De ma bouche les mots tombent comme des lous
 Qu'une mule (comme toi) est indigne de porter

Et puisqu'à tout propos sa réplique
 Moi j'ai dit et vous, ne m'en tenez pas rigueur

- B 6 Si la main tombe sous l'emprise d'une menotte
 Soleil prends le deuil cesse de poindre

Je suis le meilleur cordon bleu
 Mes galettes jamais ne fissurent

Quant à ma beauté tu la connais
 C'est l'arc-en-ciel quand il resplendit

Je ne savais pas qu'un sans le sou
 Pouvait prétendre aux insurgées¹

1. *Tamnafeqt* (littéralement : l'insurgée) c'était la femme qui quittait le domicile conjugal sans l'assentiment de son mari et allait se retirer chez ses parents. La coutume voulait que les hommes, pour l'épouser, rivalisent à dépenser toute leur fortune. Celui qui avait épousé *tanmafegt* était honoré par tout le village, parce qu'il avait ainsi bravé le mari, surtout si celui-ci appartenait à un clan ennemi ou qu'on avait une raison de le défier. (Cf. T. Yacine, *L'Izli ou l'amour chanté en kabyle*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1988.) N.D.R.

A 7 Ula d nek mecqarwen felli ssyadi
 A d zzin uyeddu arqaq

Bhal taqayemt iy tegma
F i d-yuli lbaz yenneqneq

Aql-iyi-n am segmi n lxux
Ur yi d-eqlaqab s terqeq

Yemma ur telli g tlexxaxin
D adriz-iw m'ad yaqreq

B 7 Nniy-am a tagi d-yeshurruyen
 Wehmey mi fkan dgem taqmarnt

Agni t-tam'art-im ay t-taderyalt
Ney assenni ay 'am gan takwmamt

Imi ur twala i dgem yersen
Ad yelfu tellid t-taqezamt

Assagi dgi ay d-dwehled
Ntiy ar kem mrey t-tagugamt

A 7 Pour moi aussi des seigneurs se sont défiés
J'ai la grâce d'une bouture svelte

Je suis comme l'arbuste élané de la forêt
Sur lequel vient se poser le faucon au cri fier

Ou comme un plant de pêcher
A qui tu ne peux reprocher sa minceur

Ma mère n'est pas un gâte-sauce
Mes mets sont reconnaissables

B 7 Toi qui roucoules j'admire
Que tu aies pu valoir une dot

Ta belle-mère est-elle aveugle
Ou t'a-t-on ce jour-là mis un masque

Puisqu'elle n'a pas été répugnée par ta laideur
Tu dois avoir un pouvoir de sorcière

Mais aujourd'hui c'est à moi que tu as à faire
Je jure de te rendre muette

A 8 Ur cennuy lal t-tmeyra
 Nek t-tagı d idemğan tıbbura

İles-is d izubaq t-tmes
A llağa deg Hemhuma

Nek a s uyaley d ametğus
Ad as geddiy deg lıwerfa

A-s- uyaley d adrar t-tmes
Yesfeggiğen d unfiğ d uweffa

Ahat atğaneb annessuref
Ney -a-s-d-uyaley d ssimra

B 8 Nniy-am a tagı d yetşellin
 A şşifa wer tessuden yemma-s

Ula d amdıq deg i d-deyliğ
T-ıafat ur d t-fuğğu fellas

Ma d udem-im d yir falsu
Ansi yekka idefr-it layas

Win d isebbhen fellam yeqqwel
Amer atğexser tteğzima

Ad yerrez iy terbut t-teswar
Ney ad as neğhent tıymas

- A 8 Point d'invective contre la maîtresse de la fête
Mais contre celle-ci qui a fermé les portes

Sa bouche lance des langues de feu
Comme une hydre de la géhenne

Je me ferai démon
J'habiterai sa chambre haute

Je me ferai volcan
Répandant lave et écume

Peut être ainsi s'écartera-t-elle de mon chemin
Sinon je me ferai foudre contre elle

- B 8 Toi qui prêches
Face de qui jamais sa mère n'a embrassée

Je te dirai que le coin où tu as vu le jour
Jamais n'est inondé de lumière

Ton visage est de mauvais augure
Il sème partout la désespérance

Quiconque te rencontre doit rebrousser chemin
Sinon l'échec suivra ses projets

Il se brisera le sacrum
Ou bien ses dents tomberont

A 9 Lalla-m d uejra l-lhenni
 D lferḥ kan iwumi tḥedder

 Ladya awal-iw d lmaḡna
 D aẓiḍan deg-gm' am tṭmeṛ

 A tazwawaṭ deg-gwḥeggam
 Ay susfen medden am lḡar

 A tikkwebbera ggir tayaṭ"
 A taqjunt mi d-cxxenfar

 A tifiyert g tmedwa
 Lḡiran-im d imqerqar

B 9 Ur cennuy lal t-tmeyra
 Tinna d yelli-s ugellid

 Ara cnuy t-ṭagi mm ṣṣnan
 Ay idmaren uyeddid

 Tesrimih am-meyyul bu tfidi
 M'ara yettēyriḍ g-gwebrid

 Lqed usmenḡar uqwij
 Ulin wambuxen d ṣṣdid

 M'ara terwid iḡed ay ccwi
 Tazuliṭ tettāḡiḡ mbaḡid

A 9 Je suis ta maîtresse plant de henné
Qui ne prend part qu'à la joie

Mes paroles sont pleines de sens
Et douces au goût comme des dattes

Toi, tu es la tempête des longues journées d'hiver
Que tout le monde maudit comme une infamie

Tu es pattes noueuses de méchante chèvre
Chienne hideuse découvrant ses crocs

Rainette des mares
Que n'avoisinent que des crapauds

B 9 Point d'invective contre la maîtresse de la fête
Elle est progéniture de seigneur

Je raille cette femme à la sueur fétide
Aux seins difformes comme des outres

Anesse couverte d'escarres qui braie
Et se roule dans les chemins

Aspect d'une louche tordue
Maculée de suie et de rouille

Quand tu touilles la cendre passe encore
Mais le cloaque envoie des relents au loin

A 10 Iy' am inniy ara yam cum
 Ziy atan işab- am wağtur

 Tusey şşwab ur t-tağnid
 Am ixclawen iy lehduṛ

 Ma yekker-as umulab i tlafsa
 A-γ-tawi nek idem ar tthur

 Eyy' awi xems' ar yimi-m
 Ney tufdiht-im aṭ-ṭalsen leḍyur

B.10 Ihi mel-iyi kan mel-iyi
 D acu kem iğğan ar tura

 Ma ṭ-ṭislit iyeṛ d-d usamt
 Qqwlent fellas sebğa tebbura

 Fellas amğassi d wayzen
 Iger tisura g lyiba

 Ur neḥşi amek ara tğaddimt
 Ur nezri Nnbi f yetzalla

 Ur nezri ma d arehbani
 D Ineslem ney d ameyḍus g leknisa

- A.10 Mieux vaut que tu mettes fin à l'ironie
Il s'avère que tu es féconde en grossièretés

J'attends en vain quelque parole d'esprit
Mais à tes propos se mêle l'ivraie

Si un lézard peut défier un serpent
Notre joute durera jusqu'à demain au milieu du jour

Mieux vaut que tu mettes tes cinq doigts sur ta bouche
Sans quoi les oiseaux répandront ta honte

- B.10 Alors dis-moi, dis- moi donc
Ce qui t'a si tard retenue

La mariée pour laquelle vous êtes venues
Est séquestrée derrière sept portes

Gardée par un ogre
Qui a fourré les clefs on ne sait où

Nous ignorons comment vous allez y parvenir
Ni à quel prophète il se voue

Nous ne savons si c'est un esprit
Un musulman ou un chrétien baptisé à l'église

A.11 Tislit f i dd-edda teqwbilt
Negr-iṭ g gifer l-laṅnaya

Nḡedda g Hiṭuṣen
Negla-d s uḡeddad yestufa

Iselqam g sebḡa tmenqar
Ad yenjer sebḡa tsura

A wayzen m' ur t-yehdi Rebbi
Nerna-d lhend yesrara

Ur ay yecqi Nnbi f yetzalla
I Ferḡun amek i s-iga Musa

B 11 Mṛehba yeskwent
A sut umendil uḡmiq

Tislit yer d-usamt
Aṭṭan i y lebḡar leymiq

Temger deg-wsenduq
Yerna yetṭusemmeṛ s ddiq

Yemma-s urḡad i tlul
Baba-s urḡad yetṣewwiq

A.11 La mariée pour laquelle est venue toute la tribu
Nous l'avons mise sous l'aile de notre protection

Nous sommes passés par le village d'Ihitoussen
Pour amener le plus disposé des serruriers¹

Il trempe sept burins
Il forgera sept clés

Contre l'ogre s'il ne veut entendre raison
Nous avons un sabre bien affûté

Peu nous chaut le saint auquel il se voue :
Le pharaon lui-même qu'a t-il fait devant Moïse ?

B 11 Soyez les bienvenues
Femmes aux mantilles bien ajustées

La mariée pour laquelle vous êtes venues
Est au fin fond d'un océan

Mise dans un coffre immergé
Etroitement cloué

Sa mère n'est pas encore née
Son père pas encore en âge d'aller au marché

1. *Ihītusen* : village des At Yeğğèr réputé dans toute la Kabylie pour ses forgerons et d'une façon générale son travail des métaux.

A 12 U yeskwent yesterheb lxir
A lwiz i d-yedbağ wefniq

Nebbwi-d yiwen d ağebbwam
Yebda lemwaǵi d icelliq

D fellas triwemdin n ddkir
Sliq i wmesmar yetdeqdiq

Nebbwi-d yiwen g tbaɣnit
Netta d at Rebb' ig-geṭsewwiq

I teslit aǵi wi' t-id yerban
Imawlan aǵi d-tteḥqiq

B.12 Mreḥba yeskwent
A sut t-tewjiyt d tteyyis

Tisliṭ yeṛ d- dusamt
Aṭṭan tunag s At Waylis

Ur nuki mi t-id xedfen
Yemnayen yeddan s lqis

Ihi tur' ur t-tettawimt
Ar tarew tserdunt mmis

A.12 Grand bien vous fasse
Louis d'or gravés par les Phéniciens

Nous avons amené un maître-nageur
Qui sait couper les vagues en loques

Il détient des tenailles d'acier
J'entends d'ici les clous craquer

Nous avons amené un être de l'Invisible
Pour qui les mystères n'ont point de secret

Quant à la mariée qui l'a mise au monde
Il faut bien qu'elle ait des parents

B 12 Soyez les bienvenues
Femmes aux joues fardées

La mariée pour laquelle vous êtes venues
A émigré chez les Aît Waghli

Nous ne l'avons pas vu ravir
Par des cavaliers habiles

Vous ne pourrez donc l'emmener
Que quand les mules mettront bas

A.13 U yeskwent yester heb lxir
A sut ssdaq bhal agwris

Nuzen tarbaɣt n ccbabat
D at uɣayan ɣef yidis

Rrehba nnsen d lebraq
Axettaf yesserxa deg-gwafriwen-is

Tisliɣ ar d-deqqwel s ttmam
Yedda uɣendidi g lewsan-is

B.13 Mreḥba yeskwent
Maɣna iban d lekdeb

Aɣat-ed aɣewdiw
Tarikt-is d ddheb

Tuɣalem-d a-n- tawim
Tucbiht n sslaleb

A.13 Grand bien vous fasse
Femmes aux atours étincelants comme givre

Nous avons chargé un groupe d'éphèbes
Qui, un yatagan au flanc

Feront une chevauchée éclair
Et le ravisseur baissera les ailes

La mariée sera restituée illico
Parmi les cavaliers il y a le plus vaillant de ses beaux-frères

B.13 Soyez les bienvenues
Mais c'est un compliment trompeur

Amenez un cheval
A la selle dorée

Puis revenez quérir
Celle à la belle chevelure

A 14 Wissen m' ad iyi tinimt
Iy tideṭ i gxelleq lekdeb

Nekwni nedda-d naḡya
Iy tafrara almi d lmeḡreb

Nufa-d tameḡwant
I yilleḡ n ddheb

B 14 Mreḡba yeskwent
Lamaḡna ur iban wara

Aṛat-ed agwmar
Tarikt-is d lfeṭṭa

Tuḡalem-ed a -n -tawim
Tucbiḡt n ṣṣifa

A.15 Wissen m' ad iyi tinimt
Iy tideṭ ay d-yebḡat wakka

Nebbwi-d asegres l-lmejbud
Yenfel d lfeṭṭa tunna

Nunag-ed ḡef lbaz
Nufa yas id tanina

- A 14 Pouvez-vous me dire, je ne sais
Si de la vérité peut germer le mensonge

Nous sommes fatigués d'avoir marché
De l'aube jusqu'au crépuscule

Nous avons trouvé la perle
Qui convient à notre anneau d'or

- B 14 Vous êtes les bienvenus
Mais le compliment semble vain

Amenez un cheval
A la selle d'argent

Puis revenez quérir
La beauté éclatante

- A.15 Pouvez-vous me dire, je ne sais,
Si c'est de la vérité qu'émane tout cela

Nous nous sommes munies d'une sabretache
Regorgeant d'argent fin

Nous nous sommes mises en route pour le faucon
Et avons trouvé pour lui le phénix¹

1. Le terme est féminin en kabyle.

A peine la joute était-elle close que la mère de la mariée ouvrait la porte de sa demeure dans une grande profusion de coups de feu et de you-you. La matrone alors réunissait les deux jouteuses auxquelles elle faisait manger du miel, en utilisant leur index en guise de cuillère. Le miel symbolise la "paix revenue", l'oubli des sobriquets, des allusions fâcheuses.¹

Pour revenir aux rites qui précèdent le grand moment de la joute, il faut signaler qu'à peine la mascarade entamée chez le marié, le père de celui-ci dépêchait quelques hommes de sa lignée vers le village de la mariée. Ils ramenaient avec eux un chevreau (*Iyid t-tquffef*) qu'ils devaient égorger là-bas et préparer eux-mêmes en vue d'un repas commun que les deux familles désormais unies par les liens du sang devaient prendre ensemble, ce festin de minuit représentant la commensalité (*tagwella d lemlal*) que nul ne doit briser.

Avant que le poignard qui avait servi à égorger le chevreau fût posé à terre la mère de la mariée devait l'essuyer sur le front de sa fille. Ce geste rituel avait valeur prophylactique : il protégera la mariée contre la "maladie des jeunes épouses" (*aerus ffelma ou aneylu t-teslatin*) une sorte de démence accompagné d'un dépérissement progressif.

Le sang dont on imbibait le front de la jeune mariée symbolisait également la virginité, tout comme les diadèmes dans les temps anciens n'étaient portés que par les filles non encore mariées. Une fois le mariage consommé, la femme devait remplacer ce bijou par une grosse broche munie de pendentifs (*tafzimt*). *Taçeşşabt d lehjab t-tigguzrit*, "le diadème est la protection de la virginité", disait-on.

Avec les premières lueurs de l'aurore, le cortège reprenait le chemin du retour pendant que la diva et sa chorale exécutaient une aubade rituelle de louanges à l'adresse de la mariée.

1. L'expression consacrée de courtoisie kabyle : à quelqu'un que l'on va interrompre on dit : *kksey-ak awal s tament* littéralement, "je t'ai ôté la parole pour te faire goûter du miel".

- a) A lalla tislit
Tasedda nnig At Waylis
- Aksum d amellal
Ticrađ deg-gudem am ssris
- Baba-m kem yesğan
Yekkes aqelmun ger lehl-is
- b) A lalla tislit
Tasedda nnig At Yağla
- Aksum d amellal
Ticrađ deg-gudem am tira
- Baba-m kem yesğan
Yekkes aqelmun ger lumma
- c) A bab t-tmeyra
Qqwel lmendad nekwni nxaq
- Tefkiđ ay yelli-k
T-ıitbirt rebban leđwaq
- Aı-t-awiy i gwma
Lağyun l-lbaz aremmaq
- d) A bab t-tmeyra
Qqwel lmendad nekwn' anruđ
- Tefkiđ ay yelli-k
T-ıamilla rebban leşduđ
- Aı-t-awiy i gwma
Lağyun l-lbaz amecıuđ

- a) O mariée ma dame
Lionne des hauteurs des Aït Waghli

Tu as la peau blanche
Des tatouages bien teints sur le visage

Le père dont tu es issue
Peut ôter son capuchon devant les siens¹

- b) O mariée ma dame
Lionne des hauteurs des Aït Yaâla

Tu as la peau blanche
Des tatouages tracés sur le visage comme des lettres

Le père dont tu es issue
Peut ôter son capuchon devant les foules

- c) Père de la mariée
Viens vers nous nous sommes impatients

Tu nous as donné ta fille
Colombe élevée aux bords des fenêtres

Je la prendrai pour mon frère
Faucon au regard perçant

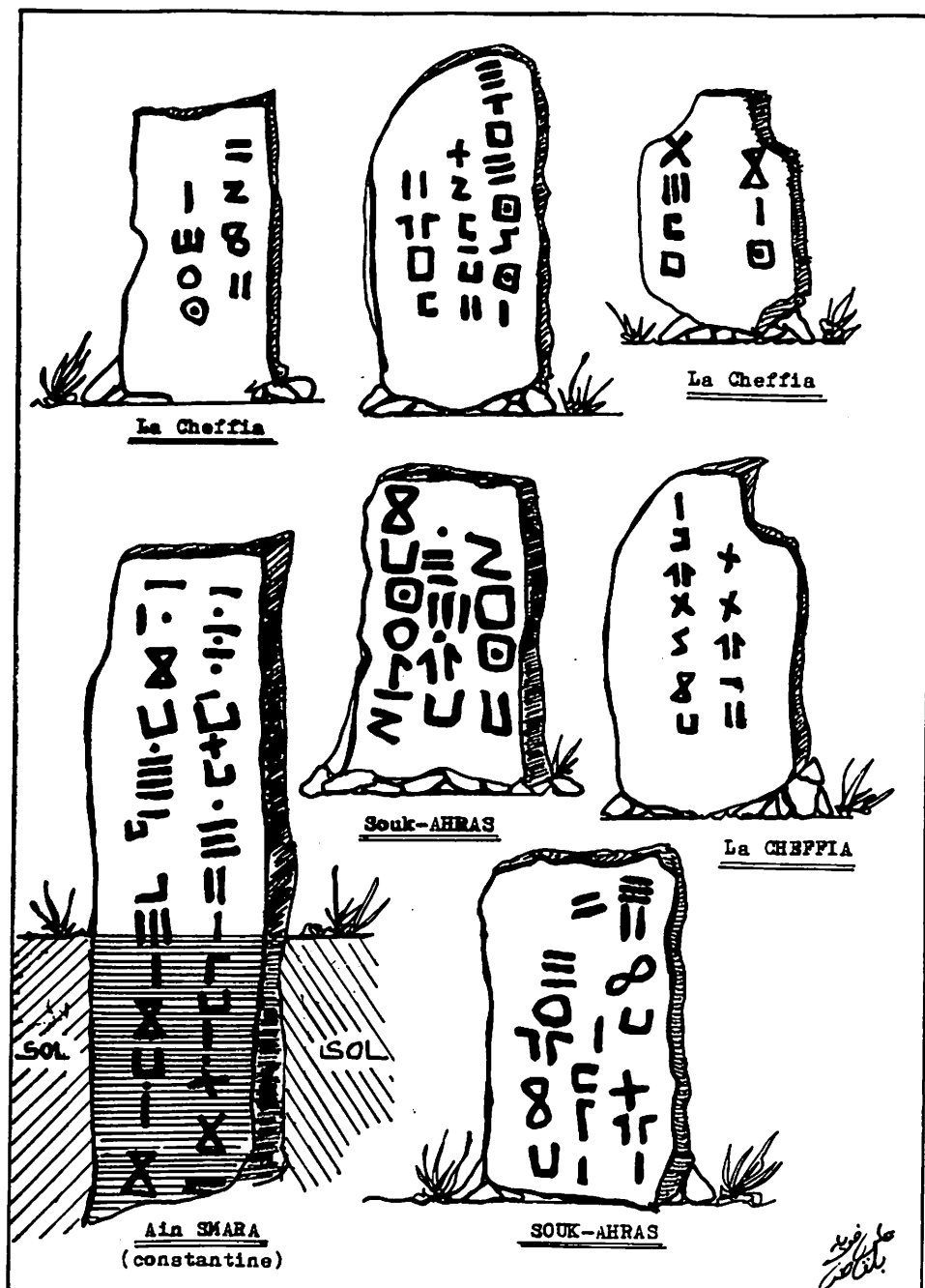
- d) Père de la mariée
Viens vers nous nous allons partir

Tu nous as donné ta fille
Tourterelle élevée sur les terrasses

Je la prendrai pour mon frère
Au regard de jeune faucon

1. Parce qu'il n'a pas à avoir honte, mais plutôt fienté.

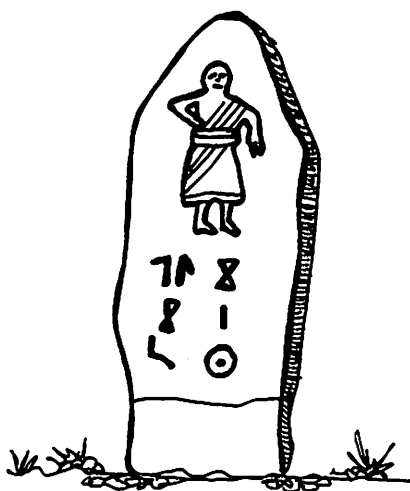
Le lendemain (le jour de la noce) une autre épreuve attendait les parents du marié : l'épreuve de tir. Elle consistait à renverser une cible (*l'yerq*) que le père de la mariée plaçait où bon lui semblait, faute de quoi sa fille ne quitterait pas le bercail paternel. Ainsi l'ensemble de la cérémonie vérifie-t-il le dicton : *fk taweliḡ-ik iy at wawal d at wuzzal*, "accorde la main de ta fille à ceux qui ont l'éloquence et les armes."



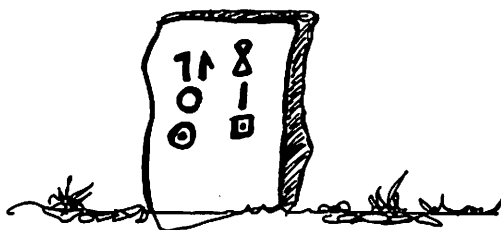
Stèles lybiques reproduites par Farid Belkadi. Les dessins de Awal n° 3 illustrant l'article de Renata Springer sont également de Farid Belkadi.



Stèle Libyque région de la CHEFFIA , personnage entre deux palmes , croissant au dessus .



région de la CHEFFIA . (de même que la stèle ci-dessous)



عليه
فريد
الحل

TANFUST N LALLA ŞAFRA BENT L'EZLAN

Jean Delheure

Yas-əd...

Rebbi yəttamən f lxiṛ, ugi f ššəṛṛ...

Yas-əd...

Argaz yəmlek tamettut,

ini yiwi-tət s lxiṛ-es ini s ššəṛṛ-əs...

Yas-əd iggən użəllid yəksəb ayziw yəṭya kull aməzday : mmu kəsən əmmi, yəḥba-t ; mmu kəsən illi, yəḥba-tət ; iggən hədd u izəmmər ad yəssufəy aṛa-s yəqqim u d-igi di-s lfəṛat əmmi-s n użəllid. Iggəm-mwəss qqimən irgazen žžəmgət, nnan-akk :

- Ayziw n użəllid yəṭya, gaḡ w az-d-yusi i hədd.

Tənnə-y-as tawəssart :

- Ah ! Matta təllim təssawaləm f əmmi-s m-Baba-w ażəllid ?

Nnan-as :

- Ay zzin, nəlla nəssawal ṛəy lxiṛ d-əmmwə-s.

Təzwa f man-əs. Xəlgən, iggən yəqqar-as i iggən :

- Ya ḥlili, štay imar-u ażəllid at-təzwa a s-təgawəd, argaz-u a yən-yəkkəs irawən-n-na.

Tədwəl n əṛ-ən-sən, tənnə-y-asən :

Ul tətəggədət, ul xəlləḡət ! ṛir-akum, ula d nəššin lliṛ s əlhəmm-iw : kəsba d əmmi d-illi, lliṛ ḥbix-tən tarəḥḥart. Matta ala a yi-tuṣəm a kəm-əkkəsə ayziw-u s uməzday ?

Iggən yənnə-y-as :

- A m-uša t taḡəllakt.

Iggən yənnə-y-as :

- A m-uša d axəlخال.

Iggən yənnə-y-as :

- A m-ga d lefrəš.

Iggən yənnə-y-as :

- A m-ga tən... tən...

Tənnə-y-asən :

- Ul ṛisa ula d šra, xsa a yi-d-tawim aḥuli d ayəggal, tabəššit t taməllalt, timərḥəmt n ḡamma, tawim-iyi-d d aserşer, tawim-iyi-d t tandunt n lum.

Nnan-as :

- Ul yisa ula d şra, xsa a yi-d-tawim ahuli d ayəggal, tabəşşit t taməllalt, timərhəmt n damma, tawim-iyi-d d aserser, tawim-iyi-d t tandunt n lum.

Nnan-as :

- Ma eli-h !

Zwan, awin-az-d ahuli d ayəggal t-tbəşşit t taməllalt, şəmmərn-as gaç l'hawayəž. Təşəwwər, tirəđ timəlhəft, tirəđ tabəşşit, təg şşilil, təqqim.

Uwan n tala : qəbbəb ! qəbbəb ! qəbbəb ! şərrət ! şərrət ! Nətta, mmi-s n użllid yəzwa, yali-d :

- Barka ! Barka ! sərrəž-iyi t'yalit-iw !

İsərrəž-as-tət f t'yllit. Yali di-s... ərrbəğ ! ərrbəğ ! ərrbəğ ! Nəttat, tawəssart təzwa at-təssərs lbudun a t-id-təşşar. Xuya-t-kum yuş-as dər i lbudun. Tg-as tawəssart, yəbbi tənna-y-as :

- Ma ş-urən tətəkəlləbəd ammu, ay əmmi-s n użəllid ?

Yuş-as tiyti ixf-əs, asagga d yənna lum s użənnə n ixf-əs ti, ti, ti, tənna-y-as :

- Matta a k-əsskəlləbən aməzday, ay əmmi-s n użəllid ? Ula tədwəl-d Lalla Şafra bənt l'yezlan aməzday n nanna-s d-baba-s.

Zwan. Nətta yəzwa, yəzwa n yər-sən, yəssəw ahuli, yənna-y-akk yəlla u yəzmir : ruh yəttatəf yəttəffəy, ruh yəttatəf yəttəffəy. Qqimən ttawin-az-d d ttəlbə, ttawin-az-d d ləulama, ttawin-az-d... Ttəlbə i dd-usin a s-yini i użəllid :

- Mmi-k di-s d mərđ ləşəq,

a s-yəkkəs iri-s. Ttəlbə i dd-usin a s-yini : "Mmi-k di-s mərđ ləşəq," a s-yəkkəs iri-s. Yənna-y-as əmm-s i użəllid :

- A Sid-na, ruh, ɣəyyəđ-iyi-d tawəssart umma lflani, aţtan-iw d-əddwa-s yəlla di-s.

- Msa-kum b-əlxir !

- Lxir u ləafya.

- Lalla tawəssart ?

- Tənna-y-as :

- Nəam.

- Həmmwəldi-k, yallah, awəđ a yi-tdawid əmmi-w.

- B-ismi-llah, s uşalli n Nnəbi Muḥammad.

- Təkkər

- Msa-kum b-əlxir !

- Lxir u ləafya, ma i t-urən əmmi-t-kum, la bas ?

- Ayziw yəlla u yəzmir, u nəssin matta a s-həlkən, səgg wəzzin-tən i dd-yusu s tala nətta yəlla u yəzmir.

- Mani yəlla ?

Yənna-y-as :

- Fir-akum, ass-u d ahrabid xs a yi-tgəm, tgəm-iyi-t-id nəşşin t-twəssart, tgəm-iyi ttərf n tdunt n uməddis.

Kkərən gaē gn-as ahrabid nətta t-twəssart. Gn-as tadunt n uməddis. Nətta yus-əd ššən. Nətta yur-əd fus n twəssart, xuya-t-kum, əmmi-s n užəllid, yuḍa-d yəbbəz-as fus-əs :

- Ha, hərka !

Yənnay-as :

- Žž at-tərkəd, a yi-təmləd ay-n a yi-tənnid azz-in-tən.

- Matta a k-ssəṭṭan aməzday, ay əmmi-s n užəllid, ula tədwəl-d Lalla Šafra bənt ləzlan. Llək-as i fus-iw, a k-əmla : Lalla Šafra bənt ləzlan twata-y-ak i ləṭram-ək, twata-y-ak i ššbah-ək, twata-y-ak i kull həyy-ək, Lalla Šafra bənt ləzlan. Žriy-ak d-əzzin-ək yəbha. Štay, nnir-ak.

- Ax-iggən, day d ammu na ?

Tənnay-as :

- Day d ammu.

Təkkər, təssirəd ləhalt-əs. Yəkkər nətta, yəssirəd ləhalt-əs, yəhla. Yənnay-as i lahl-əs :

- Həmmwaldi-kum, lliṭ xsa ad xəṭra.

Yəbbi-y-as i twəssart d aytili, išəmməṭ-az-d i twəssart ay-n a s-yušu Rəbbi. Sagga d-yəqda, tənnay-as :

- Təxsəd at-təṭṭəd.

Nnan-as lahl-əs :

- Ha mani x at-təzwid, ay əmmi ?

Yənnay-as :

- Iggən uməzday.

Yali ṭyallit. Yənnay-as baba-s i isməž :

- Bəṭṭa mēa-s, həmmwaldi-k, ɣəss əmmi

Nətin zwan. Lqan tagəḍfit abrid, tənnay-as :

- Bbi-yi-d, a Ba, a k-nəfəa.

Yəbbi-tət. Lqan təžlist, tənnay-as :

- Bbi-yi-d, a k-nəfəa !

Yəbbi-tət. Lqan-d aḍu, yənnay-as :

- Bbi-yi-d, a Ba, a k-nəfəa !

Yəbbi-t. Lqan, a Sidi, ay-n i lqan dəssat-n-sən, bbin-t. Zwan f man-n-sən asagga iwdən aməzday n užəllid. Nətin zwan. Yəqqim lxuxət n Uḥmid nətta d-id xuya-s sagga d-təṭṭa təwəssart, n nəttat d-illi-s :

- Ma kəm-urən, ssalamu ɣli-kum ?

Nnan-as :

- ɣli-k ssalam.

- Ma kəm-urən təqqiməm ammu lxuxət day tləbtəm ?

Nnan-as :

- Həmmwaldi-k, yəṭṭəm Rəbbi lwaldin, uš-anəy-d ikkəḥ m-mwaman s ddəlu-m, s ddəlu-m, s ddəlu-m !

Tuš-asən, swən. Sagga yəqda iswa m-mwaman, ušn-as llwiz n ura. Təfrəḥ, təfrəḥ. Ašša nn-əs diḥ təṭṭa :

- Ma k-urən, ay əmmi, təqqiməd da ?

Nnan-as :

- Nəlla nəqqim.

- Day d lxiṛ ?

Nnan-as :

- Day d lxiṛ, ih, həmmwaldi-k, ay illi, a Lalla tawəssart, nəlla nus-əd nəxs Lalla Şafra bənt ləyzlan, aməzday n nanna-s d-baba-s.

- Ih, wasi yuzn-akum n Lalla Şafra bənt ləyzlan yəxs a kəm-yəkkəs d iri-n-kum. D illi-s n użəllid. Səbəğa təbbəgən-tət d amziwən, səbəğa t tamziwin. Mmi x at-təffəy tənəgəş, ad yəwət baba-s lmwəddən : "Şayəmi rəmḍan ma yəxrəž-š, wasi yəqqim lxuxət, illi-s n użəllid xs at-txaṭṭa, ad yəttwakkəs iri-s." Bərra, a s-tənnə, irəḍ tiyəmmar d ғаṭirəbbi, təymərt s dəffər, iggət s dəssat am ғаṭirəbbi, təqqiməd lxuxət n Uḥmid.

Yəqqim. Nətnin qqimən, asagga d-xaṭṭant ttafərənt fərr, fərr, fərr. Itəbbəg-int, nətninti gguṛənt, nətta yəggur. Nətninti gguṛənt asi tiwəḍ tala m-Bustan, təkkəs afriwən-əs, təssərs-in idis n targa. Nəttat təssərs-in idis n targa, yəxtəf afriwən-əs, idukk-in ammazita-s. Təffərtəṭ, təffərtəṭ :

- Uš-yi-d afriwən-iw, ad zwiṛ f man-iw !

U iyis. Yəxtəf-as tiddi-s, yəḥşu--tət f man-əs ammazita-s, yənnə-y-as i xuya-s :

- Yallah !

Alin ləḥşunət, ərrbəg, ərrbəg, ərrbəg s uməsday n uməzday, s uməzday n uməzdayal aməzday-n-sən.

Səgg wəzz-in-tən i tət-əd-yiwi, mətta yəffəy-əd n-nəḥtubat m-mwəylad, wala yəzr-i hədd. Kull yum yəyrəm day s Lalla Şafra bənt ləyzlan. Iggəm-mwəss təs-əd tawəssart, tənnə-y-asənt i tsədnən n użəllid :

Ay issi, ma kəmt-urən, tətturəmt-yi-d ikkəḥ n nəməgruf makk ssəga-ssəga, imar-u...?

- A həyya ғli-k, ay zzin ! Ha mətta (γ) at-təzrəd ! Səgg wəzz-in i d-yiwi baba-w taməxluqt-u, mətta nəzru si-s d lxiṛ ula d ššərr, ula nənək-d-i, wala nəḡəyyən-i, tiddi-n-na nəlla nəmmut s ššərr.

Tənnə-y-asənt :

- Nniṛ-akumt, mətta ala a yi-tušəmt at-təzrəmt d mətta ?

Iggət tənnə-y-as :

- A m-uša d...t-tu...

Tənnə-y-asənt :

- Ušəmt-iyid d ilis n təḍḍuft, iggən d aṛəggal, iggən d aməllal.

Təzwa (γ), a Sidi, n iggən ugərgub, təfsər t tiləzḍiḍt, iggət t təyəggalt, iggət t taməllalt. Lmwəddən yəzwa ad yəddən "Allahu akbar :":

- Uk, ay aḷəllid, mətta d ləmhəllət təlla tus-əd n uməsday a yən-təxləg ; mətta d ilman, a yən-əššən idyayən-n-na.

Yallahu ! trəbbəg, trəbbəg, trəbbəg, trəb... trəb... təb... təb... tṭəbulat :

- Kkərt, yallah !

Yəffəy aḷəllid, yənnə-y-as i isməž :

- Həmmwaldi-k, axa, a Barka, tṭəf-yi tnašt-u ; ṛir-ak, lxiṛ-u ḍənnə aw a s-tušəd i iggən.

Yənnə-y-as :

- Ma ɣli-h !

- Ṭ̣əf-it n əɣr-ək.

Yəy ṭ̣nast fəll-as, yətṭ̣əf-it. Nəttə yəẓwa. Nṇant-as :

- Barka, uš-anəɣ-d ṭ̣nast !

Yənnə-y-asənt :

- Walu.

Nṇant-as :

- Axa, səw ikkəḥ n uɣi

Gənt-as ṣ̌šəkran. Nəttə yəswu aɣi, idax. Kkəsənt-as ṭ̣nast s ḷzib-əs, aɣənt tawurt n-ṇɣali. Afənt-əd ikkəḥ n təyziwt azgən ṭ̣f̣it azgən taziri, miɣa d nəttat, di-s trəkkəs, trəkkəs, trəkkəs, trəkkəs, nṇant-as :

- Ax-iggən ! Məgwa-k, a Ba aʒəllid, u təṭtəffəɣəd, taməttut təbha ammu !

Nətninti gənt ammu, tənna-y-asənt :

- Irkas d wən ya ? Matta a yi-tušəmt afriwn-iw, afra n uməzday-n-na m-baba-w d-nanna-w, at-təzrəmt, ala a kəmt-əd-asa s irkas.

- Mani, mani llan afriwn-əm, a Lalla Şafra bənt ḷəzlan ?

Tənna-y-asənt :

- Tnan-in llan tašəkkart.

Nəttat tuɣ tašəkkart, trəkkəb-as-ten. Trəkkəs, trəkkəs, tənna-y-asənt :

- Nniɣ-akumt : init-as i mmi-t-kumt, matta yəxs a yi-izəwwəʒ, w a yi-yətṭ̣if Bustan m-baba-w tṭzalliy, yəbbi-yi-d, a dd-yas n uməzday m-baba-w d-nanna-w, yawi-yi s tṭəbəl t-tzəmmart, w a yi-ixətṭ̣əf d ix̣taf.

Fərrrrr, ṭzwa n uməzday-əs.

Baba aʒəllid yus-əd, nəttə yuli, yuɣu tawurt :

- Barka, tuɣid-iyi, i mammu a s-tuʒid ṭnast ?

Yənnə-y-as :

- W as-tət-ušiy ula i hədd.

- A xlaya ! ha s mani a yi-d-yəkk hədd, təffəɣ ləɣyal-iw ?

Yənnə-y-asən əmmi-t-sən :

- Ad tṭəsa.

Yaɣən mərəɖ ləɣšəq. Nəttə yuɣən, tṭaləb i dd-usin a s-yənkəd abas-akk a t-idawa, ad ikəmməl d aʃtan. Ṭtaləb a z-d-iwin abas-akk a t-idawa, wən a z-d-usin inəkkəd-as, yəkkəs iri-s. Wən a z-d-usin inəkkəd-as, yəkkəs iri-s, asagga iʃafa ɣəɣ tṭəlbə. Yəqqim-əd d iggən, yəlla Tiqqurt. Nəttə yəlla Tiqqurt, azənən-as :

- Yallah, ay əmmi, təllid d tṭaləb, yallah, at-tdawid əmmi-s n uʒəllid !

Taməttut-əs n tṭaləb-u təlla həmla. Dəg-gid-ən taru tayziwt. Iwəʒʒəd-əd tṭaləb lkəfn-əs, iwəʒʒəd-əd ləɣtr-əs, iwəʒʒəd-əd taməttant-əs, yənnə-y-as :

- Xlaş, ad mməta mmak mmutən tṭəlbə imizzar. Tg-as illi-s :

- A Ba !

Yənnə-y-as :

- Ṇɣam ! La Ilaha illa aʃlah, Muḥammada Rasulu ʃ̣leḥ !

Tənna-y-as illi-s :

- Xyar ləklam hada.

Yənnə-y-as baba-s :

- Hada xyar ləklam, hada ma yədkər İlisan.

Tənnə-y-as :

- Mmi tərüd ləkəb-ək, məsl-i.

Yənnə-y-as :

- La İlahə illa Allah, Muhammada Rasulu İlah !

- İn-asən : mmi-t-kum, gt-as ay-n-i ttəggən asli t-tsəlt, tğəm-as əğəssas dəffər twurt, ad yəkkər, ad yəhla.

- Gədd-hə əli-k, ay illi !

Yəzəwa : "Bqa əla xir, bqa əla xir !" isəlləm f tarwa-s, iwadə-in, yas-əd n uməzday :

- Msa-kum b-əlxir !

- Lxir u ləafya, yak, la bəs ?

- La bas.

- Ma i t-uyən əmmi-t-kum yəlla u yəzmir, matta a s-blən ?

Yar ləkəb-əs, yaf-əd di-s mərd ləşəq. W asən-yənni, yənnə-y-asən :

- A kəm-iniy ini w akəm-əqqira ? Mmi-t-kum, gt-as kull ag ttəggən isliyan t-təslatin, tğəm-as əğəssas dəffər twurt, tğəssəm fəll-as matta ala ad ig.

Yənnə-y-as baba-s :

- Ma əli-h !

Gn-as; a Sidi, taknift tazdadt ; gn-as, a Sidi, tihəmzin ; gn-as takərwayt ; gn-as ayrum təsəmmi ; həddərən azəggay, həddərən dal ; həddərən İmədid ; həddərən ixəlxələn ; həddərən... Kkərən ttagələn-as ikustim, gn-as, a Sidi, tarəwwaht ; gn-as İgənnar. Yəqqim taskift. Ssərsən-as əğəssas s addiw-əs yənkəd. Taddart tənbəslus, İzdi aməllal yəssu. Ah ! yənkəd ammu, yənkəd ammu, ig-əd :

A, İlah ! İlah ! İlah !

Ay İzdi aməllal yəssu,

Taddart tənbəslus,

Mak i twatid

Yir i uqimi-w

D-uqimi n Lalla Şafra bənt İyözlan !

Ay imi n tədwayt,

İduqan n-nəqlum,

Taknift tazdadt-u,

Təllid tsaqid s udi,

Mak i twatid,

Yir i txidam,

N Lalla Şafra bənt İyözlan !

Ay imi n tədwayt,
 İduđan n-nəqlum,
 A Şsurba-y-u,
 Təllid tsaqid t tazəggaxt,
 Mak i twatid,
 Ƴir i iŞsa-w,
 D-iŞsa n Lalla Şafra bənt hƳəzlan !

Ay imi n tədwayt,
 İduđan n-nəqlum,
 Ay azəggay-u,
 Mak i twatid,
 Ƴir n tƳərdin,
 N Lalla Şafra bənt hƳəzlan !

Ay imi n tədwayt,
 İduđan n-nəqlum,
 A ləmgədid,
 Mak i twatim,
 Ƴir i ifassən
 N Lalla Şafra bənt hƳəzlan !

Ay imi n tədwayt,
 İduđan n-nəqlum,
 Ay isərsar-u,
 Mak i twatid,
 ƒir i idarən
 N Lalla Şafra bənt hƳəzlan !

Ay akkat-u,
 Təssud s id lizar,
 Mak i twatid,
 Ƴir i uqimi-w
 D-uqimi n Lalla Şafra bənt hƳəzlan !

Ay imi n tədwayt,
 İduđan n-nəqlum !

Yəzwa-d xuya-s m-baba-s, yuŞ-as iggət tƳərŞət, yənnə-y-as :

- Ax-iggən, kull-ma yəlla iggən tƳələb, nəny-i, nəhayd-i s ddunnit, Şəkk n əƳr-ək
 mərđ ləəŞəq a ?

Yallah, yəzwa-d baba-s :

- Wallah, a t-ənyə i llan gağ yəxla ddunnit. Ax-iggən, di-s mak i nnan tƳələba, d
 mərđ ələəŞəq. Xlaş ya, a wəddi, si yəxs Lalla Şafra bənt hƳəzlan, samh-az-d kull-Şi.

Yəkkər, yəkkər bu-şəffir s uysum-əs, yəzwa, yənnay-as :

- Yallah, mammu ala at-tawid mça-k ?

Yənnay-as xuya m-baba-s :

- Yallah, an-nəzwa !

S uməzday n uməzday, s uməzday n... lqan ađu, lqan tagədfit, tənna-y-as :

- Bbi-yi, a Ba, a k-nəfça !

Lqan amzar, yənnay-as :

- Awi-yi ab-akk a k-nəfça !

Ay-n ufin dəssat-n-sən a t-əbbin, awin-t. Zwan s uməzday n uməzday al aməzday n Lalla Şafra bənt həzlan. Lqan təwəssart. Nətnin lqan təwəssart, nnan-as :

- Ah, həmmwaldi-k, yərham Rəbbi lwaldin, uş-anəy-d ikkəh n aman !

Tənna-y-as :

- A kəm-uşy aman.

Tuş-as aman. Yəswu. Uşən-as ay-n a sən-yuşu Rəbbi. Aşşa nn-əs diğ tuş-as aman, tənna-y-as :

Həmmwaldi-kum, udiğ-akum-d, ay-n i təllim tətüşəm-iyi-d ammu init-iyi ma kəm-uyən ?

Nnan-as :

- A wəddi, ştay-u nus-əd nəxs aa.....

- Ah, ay əmmi, wasi yuzən-akum n Lalla Şafra bənt həzlan yazən-akum n ikkas n iri-n-kum. Ttay Lalla Şafra bənt həzlan baba-s d ažəllid, yənnay-akk : " Mmu xsən illi ad yəkkəs agərgub n iždi, işaffa, yəsyərbəl agərgub n təkəkayin, yəkkəs tazdayt təqwa, yəştəl tmutit f dəg-gid." A kəm-d-yas mşayəb aşşa.

Yali tazdayt ad izər aməzday m-baba-s.

- Axa, mak ala an-nəg ?

- Ay əmmi, igur, bərra, qqim d axdim.

Mmak i yəkkər yabəşşa :

- Msa-kum b-əlxir !

- Lxir u ləfya !

- Həmmwaldi-kum, ad xədma.

Yənnay-as :

- Iwwa, xdəm !

Ixəddəm, ixəddəm, ixəddəm, ixəddəm... Iggəm-mwass s ussan n Rəbbi ixədm-as iggət təlt snin ini rəbə, yənnay-as :

- Həmmwaldi-k, lliy usiğ-əd n əyr-ək d lžah n Rəbbi d-əNnəbi, həmmwaldi-k, a yi-tuşəd illi-k.

Ah, ay əmmi ! Wallahi, ha mmi ugi ay-n i tətəğəd d-ay-n i txədməd ini ixf-ək imar-u a k-t-əkkəsə. Sagga tətəğəd txədməd-yi, xlass yallah, at-tzəmrəd i şşəruđ-əs a ?

Yənnay-as :

- Ad zəməra.

- Štay-ən agərgub n iždi, xsa dæg-gid-u a t-id-təkkəsəd, ɣabəssa a t-id-naf d dəbdabi.

Yəqqim yəttɾu, yəttɾu. Yənnə-y-as aɟu :

- I matta a yi-d-tiwid, a Ba ? Tiwid-iyi-d a k-nəfəa.

Wuw, wuw, wuw, wuw, wuw, wuw, wuw... !

Nətta yəkkər ɣəbəšša, sagga d-ufin gaɛ tamurt t taməllalt, laš ula d šra. Ašša nn-əs zwan, nnan-as :

- Tədha-y-as d ləɟzaž.

- Štay-ən agərgub n tɛəkkayin, makk tɛəkkayt xəsəx-tət d l-lun wəhd-əs.

- Ma ɛli-h.

Yəqqim yəttɾu. Nnant-as tigəɟfin :

- I matta a yən-d-tiwid, a Ba ? A k-nənfəa.

Ha dæg-gid b-ɟul-u, təžənnit mɛa tžənnit, tazizawt mɛa tzizawt, təyəggalt mɛa tɣəggalt, taqahwit mɛa... makk llun mɛa llun-əs fərnənt.

Γəbəšša kkərən, nnan-as :

- Tədha-y-as ləɟzaž.

- Šəttay mani təlla taməššit, akkat n əmmwa n flani, a s-yuš tiyti iggət nəttat, at-tuɟa.

Yənnə-y-as :

- A Sid-na, yallah !

Yənnə-y-as kus :

- Mak a yi-tiwid, a Ba ? Tiwid-iyi-d a k-nfəa.

Dæg-gid ɟul nətta yəttətt-as ul-əs, yəttətt-as ul-əs, ɣabəšša ya yəkkər, yuš-as tiyti n-nəttat, taməššit tuɟa.

- Tədha-y-as, yənnə-y-as, tədha-y-as d ləɟzaž.

Ttay-ən tazdayt., ad yali di-s ald izər aməzday n nanna-s d-baba-s, təyəllust n zzəɟfran ažənnə n ix-f-əs :

Yəqqim yəttɾu. Tənnə-y-as tazwət :

- I matta a yi-d-tiwid ? Tiwid-iyi-d a k-nəfəa.

Tali, tali, tali, tali, tali, tali, tali, tali, tazdayt. Təttəf-as təyəllust-ən. Id žuman ssun wadday n tazdayt? Nətta yəzr aməzday m-baba-s d-nanna-s, šəmməɟən iməttɾawən, uɟan ikkəh n iməttɾawən, nnan-as :

- Šəttay-u təyəllust təfsa.

Nnan-as ləuqala :

- Uhu, uhu d zzəɟfran, ini-n d aman n tiɟtawin.

- Təzwət tədha-y-as d ləɟzaž, yallah !

Yənnə-y-as ažəllid :

- A s-šəwwəra i səbɛa n ilman.

Tənnə-y-as tazwət :

- Ğir-ak, a Ba, aɟəm lməžrub, wən i ul ɟəən, ay-ən d wən i xs a tət-gən. Nəšš ala ad atfa fəɟa, wən i utfa di-s u d-əffɾya, awi-t.

Yəqqim təttəf tazwət təttəffəɟ, təttəffəɟ, nəttat tutəf gi wu yəžrəb. Yənnə-y-as :

- Xsa t tu ya.

- A wæddi, tələmt təžrəb, u təbbi, awi-d ini i bhan.

Yənnə-y-as :

- Xsa t tu ya, a xlaş !

Tədhə-y-as. Nəttə tədhə-y-as, a Lalla-kk. Yəkkər, yawi-tət n uməzday-əs s
təbəł t-təmmərt. Awin-tət, əkkərən, gən islan ərə-sən. Təfrəh nanna-s, yəfrəh
baba-s. Yərtəh s aştan.

Ay-n i d-əžžir di-s, a yi-yəyfer Rəbbi !

S imi n iggət twəssart lall n 60 ini użar n iylan

Wagrən lwəqt n usufəy n ukərwa 1976

DAMOISELLE SAFRA, FILLE D'ELGHOZLANE

Jean Delheure

Il advint que...

Dieu donne créance au bien, non au mal ;

Il advint qu'un homme épousa une femme,

Il l'épousa pour son bien ou pour son mal...

Il y avait autrefois un roi qui avait un fils arrogant qui tyrannisait tout le pays : quiconque avait un fils le cachait, quiconque avait une fille la cachait, personne ne pouvait laisser sortir son enfant sans que des choses fâcheuses ne lui arrivent de la part du fils du roi.

Un jour, en réunion, les hommes se dirent :

- Le fils du roi est un tyran insolent, il ne fait de faveur à personne.

Une vieille dit alors :

- Ah ! Seriez-vous en train de parler du fils de mon maître le roi ?

Ils lui répondent :

- O beauté, nous ne disons que du bien et autre chose semblable.

Elle s'en va et eux restent effrayés se disant l'un à l'autre :

- Malheur, voilà qu'elle va tout rapporter au roi, cet homme va nous faire trancher la tête.

La femme revient vers eux et leur dit :

- N'ayez pas peur, ne craignez rien. Attention, j'ai, moi aussi, mes soucis : possédant un fils et une fille, je les ai cachés dans une grande amphore. Que m'offrez-vous et je vous débarrasse de ce garçon dans le pays ?

L'un d'entre eux lui dit :

- Je te donnerai des pendants d'oreilles.

- Je te donnerai, dit un autre, des anneaux de pieds en argent.

- Je te ferai un tapis, dit un autre.

- Je te ferai ceci... ceci... dit un autre.

- Je ne veux rien, leur répond-elle, je veux simplement que vous m'apportiez une grande pièce d'étoffe noire, une ceinture blanche, un foulard à carreaux et aussi des anneaux de pieds qui tintent et un plateau rempli de son.

- D'accord, lui disent-ils

Les voilà partis. Ils se procurent une grande pièce d'étoffe noire, une ceinture blanche et lui apportent le tout. Elle se pare, revêt le péplum, met la ceinture, les guimpes et s'assied. On se rend à la source : clac, clac, clac, chrète, chrète, chrète ! (Bruits de soques sur le sol et tintements d'anneaux.)

Lui (le fils du roi) se met en mouvement et monte :

- Barka ! Barka ! (l'esclave noir) selle-moi ma monture.

L'esclave harnache la jument. Le fils du roi l'enfourche et... au galop. La vieille, elle, pose son seau pour le remplir. Notre ami (le fils du roi) d'un coup de pied renverse le seau.

- Que cherches-tu ainsi, dit la vieille, ô fils du roi ?

Celui-ci la frappe à la tête et le son (qui était dans le plateau sur la tête de la vieille) se met à faire ti, ti, ti... (coule).

- Qu'est-ce qui fait, demande-t-elle, que tu cherches par tout le pays, alors même qu'est revenue Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane, au pays de sa mère et de son père ?

Ils s'en vont. Lui, s'en va chez lui, étend un drap sur le sol et se dit malade, son âme entre et sort, son âme entre et sort (il est en plein désarroi).

On lui amène des lettrés coraniques, des savants, des... Le lettré qui vient et dit au roi : "Ton fils a le mal d'amour," il le fait décapiter. Le lettré qui vient et lui dit : "Ton fils a le mal d'amour," il le fait décapiter. Le fils du roi dit à son père :

- O Monseigneur, fais-moi appeler la vieille Une Telle, elle possède le remède à mon mal.

- Bonsoir !

- Le bien et la paix.

- Dame Une Telle ?

- Oui, répond-elle.

- S'il te plaît, viens et soigne mon fils.

- Au nom de Dieu et sa bénédiction pour le Prophète Mohammed.

Elle se lève.

- Bonsoir !

- Le bien et la paix, qu'a-t-il votre fils, pas de mal ?

- Le garçon est malade, nous ne savons pas ce qui lui fait mal, depuis le jour qu'il est revenu de la source il est malade.

- Où est-il ? demande-t-elle.

Il leur dit (le fils du roi aux siens) :

- Attention, aujourd'hui je veux qu'on me fasse une bouillie grasse de semoule pour moi et la vieille, qu'on y mette de la graisse de bosse de chameau.

On se met en devoir de cuisiner la bouillie pour lui et la vieille. On y met de la graisse de bosse de chameau. Les voilà qui se mettent à manger. Alors il lui saisit la main (à la vieille), lui votre ami, le fils du roi, et il entreprend de la lui tenir plongée dans la bouillie.

- Assez !

- Laisse, lui dit-il, que tu te brûles ! Redis-moi ce que tu m'as dit l'autre jour.

- Qu'est-ce qui te rend arrogant, ô fils du roi, dans le pays alors même qu'est revenue Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane ? Lâche ma main, je te raconterai. Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane, correspond bien à ta passion, à ta beauté, à tout toi-même, Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane. Je t'ai vu, et tu es vraiment beau ! Voilà, j'ai dit.

- Oh ! C'est seulement cela ?

- Oui, répond la vieille, c'est seulement cela.

Elle se lève et fait ses ablutions. Lui aussi se lève et fait ses ablutions. Il est guéri. Il dit aux siens :

- S'il vous plaît, j'ai l'intention de partir en voyage.

Il ramasse pour la vieille une fortune, il lui offre le plus qu'il peut. Cela fait, elle lui dit :

- Tu veux partir en voyage.

- Où t'en vas-tu, ô mon fils, lui demande-t-on ?

- Quelque part, répond-il.

Il monte à cheval. Le père dit à l'esclave :

- Va avec lui, s'il te plaît, veille sur mon fils !

Les voilà partis. Ils trouvent en chemin une fourmi qui lui dit :

- Prends-moi, ô maître, je te serai utile.

Il la prend. Ils rencontrent un scarabée qui lui dit :

- Prends-moi, je te serai utile.

Il le prend. Ils trouvent le vent qui lui dit :

- Prends-moi, ô maître, je te serai utile.

Il le prend. Et tout ce qu'ils trouvent devant eux, ils le prennent. Ils marchent ainsi jusqu'à ce qu'ils arrivent au pays d'un roi. Ils s'y rendent. (Le fils du roi) s'assied à la porte de la ville dite d'Ouhmid avec ses amis, quand vient à passer une vieille avec sa fille :

- Salut, qu'avez-vous ?

- A vous aussi salut, répondent-ils.

- Qu'avez-vous à rester là à la porte sans bouger ?

- S'il te plaît, lui répondent-ils, donne-nous un peu d'eau de ton seau, de ton seau, de ton seau.

Elle leur donne l'eau. Ils boivent. Ayant fini de boire, ils lui offrent un louis d'or. Elle est toute contente. Elle repasse le lendemain :

- Qu'as-tu, ô mon fils, à rester là ?

- Comme ça, nous restons,

- Cela va-t-il bien ?

- Cela va bien, oui, mais s'il te plaît, ô fille, ô dame vieille, au sujet de Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane, nous sommes venus voir au pays de son père et de sa mère.

- Oh ! Celui qui vous a envoyés vers Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane, veut que vous soyez décapités. C'est la fille du roi. Sept ogres et sept ogresses lui font compagnie. Quand elle sort, à midi, le muezzin proclame : " Que nul homme en âge

de faire Ramadhan ne sorte, quiconque se trouvera à la porte de la ville au passage de la fille du roi, sera décapité."

- Va, lui dit-elle, revêts-toi de haillons de mendiant, un lambeau par derrière, un lambeau par devant, comme un vrai mendiant et assieds-toi à la porte d'Ouhmid.

Il s'assied donc. Ils restent là jusqu'à ce qu'elles passent (la fille du roi et ses suivantes) en volant, ferr, ferr, ferr, ferr, lui les suit. Elles vont, et lui les suit. Elles vont jusqu'à ce qu'elle (la fille du roi) arrive à la source de Boustane. Elle enlève ses ailes et les pose près du canal de la source. Elle les pose près du canal de la source et lui il les enlève et les fourre dans sa musette. Elle revient en voletant :

- Rends-moi mes ailes que je puisse repartir !

Il refuse, l'enlève par la taille et la fourre elle aussi dans son sac en disant à ses compagnons :

- Filons !

Ils montent à cheval et au galop, au galop, au galop, au galop de pays en pays, de pays en pays, jusqu'à leur propre pays.

Depuis ce jour-là (de l'enlèvement) il ne sort même pas sur le seuil de la porte de la rue et ne veut voir personne. Chaque jour sa passion croît pour Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane.

Un jour une vieille arrive qui dit aux femmes du roi :

- O mes filles, qu'avez-vous donc, vous aviez coutume de m'offrir une aumône chaque fois, et maintenant...

- Comment te dire, (ô confusion sur toi), ô beauté, si tu voyais ! Depuis que mon maître a enlevé cette créature, ce que nous avons pu voir de bien et de mal, regarder et distinguer ! Nos corps en sont tout languissants.

Je vous demande, leur dit la vieille, que me donneriez-vous pour voir ce qu'il en est ?

- Je te donnerais, dit l'une, ceci... et ceci...

- Procurez-moi, dit-elle, une toison de laine noire et une de laine blanche.

Et la voilà qui se rend sur une colline, étale sa laine, un flocon noir ici, un flocon blanc là. Quand le muezzin va pour appeler à la prière "Dieu est plus grand" :

- Oh la la ! O roi, si c'est une colonne d'armée qui arrive sur notre pays, elle terrifie ; si ce sont des chameaux, ils vont dévorer jusqu'à nos pierres.

Allons, au galop, au galop, tam... tam... tambours !

- Debout, allons !

Le roi sort et dit à son esclave :

- S'il te plaît, tiens, ô Barka, prends cette clé, attention, le trésor, j'espère que tu ne le livreras à personne.

- Bien, dit Barka.

- Garde-la sur toi.

Il reçoit la clé, la prend, le roi s'en va. Les femmes lui (au nègre) disent :

- Barka, donne-nous la clé.

- Pas du tout, répond-il.

- Tiens, bois un peu de lait

Elle y ont mis de la jusquiame noire. Dès qu'il en a bu, le voilà abasourdi, endormi. Elles lui enlèvent les clés de la poche, ouvrent la porte de la chambre haute et entrent. Elles trouvent un brin de fille belle comme lune et soleil, quelle beauté ! Et elle danse, elle danse, elle danse. Elles lui disent :

- Oh la la, pauvre sire roi, tu ne sors donc pas, une si belle femme (nous comprenons pourquoi tu ne sors pas.)

Elles lui parlent ainsi et elle leur répond :

- Est-ce bien cette danse ? Si vous me donnez mes ailes, je m'envolerai vers notre pays, vers mon père et ma mère, et vous verrez, je reviendrai en dansant.

- Où sont donc tes ailes, Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane ?

- Les voilà dans ce sac, leur dit-elle.

Une femme ouvre le sac, met les ailes à la fille et la voilà qui se met à danser, à danser. Elle leur dit :

- Je vous demande de dire à votre fils (du roi) que, s'il veut m'épouser, il ne vienne pas me trouver dans le jardin de mon père, quand je me baigne, pour m'enlever ; qu'il vienne au pays de mon père et de ma mère et qu'il m'emmène au son du tambour et du flageolet, qu'il ne me kidnappe pas.

Ferrrrr, la voilà partie pour son pays.

Sire roi arrive. Une fois monté, il ouvre la porte :

- Barka, tu m'as trahi, à qui as-tu donné la clé ?

- Je ne l'ai donnée à personne, répond celui-ci.

- Malheur ! Et par où s'est-on introduit ? ma femme a disparu.

Leur fils dit aux siens :

- Je me couche.

Il tombe pris du mal d'amour, il est malade. Tout lettré qu'on amène pour l'examiner et le soigner ne fait que le rendre encore plus malade. Tout lettré qu'on lui amène pour le guérir, quiconque vient l'examiner, on lui coupe le cou, oui, quiconque vient l'examiner, on lui coupe le cou, jusqu'à épuisement des lettrés. Il n'en reste plus qu'un seul qui se trouve à Touggourt. A Touggourt on lui envoie un messager :

- N'es-tu pas lettré, ô mon fils ? Allons, viens soigner le fils du roi.

La femme de ce lettré était enceinte. Cette nuit-là elle enfanta. Lui, il se prépare un linceul et des parfums funéraires, il prépare sa propre mort. Il dit à sa femme :

- C'est fini, je vais mourir comme sont morts les autres.

Sa fille lui dit alors :

- Papa !

- Oh, s'écrit-il, il n'y a de Dieu qu'Allah et Mohammed est son Envoyé ! (Formule d'étonnement devant un prodige).

- La meilleure parole, dit sa fille, la voilà bien.

- C'est, dit le père, la meilleure parole que puisse dire ma langue.

Et elle de dire :

- Quand tu auras lu dans le Coran, ferme-le.

Et lui :

- Il n'y a de Dieu qu'Allah et Mohammed est son Envoyé.

- Dis-leur : " Votre fils, faites-lui ce qu'on fait à un "asli" (jeune marié) et à une "tasəlit" (jeune mariée) et mettez un surveillant derrière la porte, le garçon se lèvera guéri."

- Bravo, ma fille !

Le lettré s'en va : au revoir, au revoir ! Il salue ses enfants, leur fait ses adieux et se rend dans le pays (du dit malade).

- Bonsoir.

- Bien et paix, tu vas bien, n'est-ce pas ?

- Qu'a donc votre fils qu'il soit malade, qu'est-ce qui lui fait mal ?

Il ouvre son Coran et y trouve les mots : " Mal d'amour." Il ne leur donne pas ce mot, mais leur dit :

- Dois-je ou non vous le dire ? Votre fils, faites à votre fils tout ce qu'on fait à de jeunes mariés (en nocés), mettez un surveillant derrière la porte et observez ce qu'il va faire.

- Bien, dit son père.

On lui prépare de la galette mince, du gros couscous. On lui confectionne la "calebasse" (liqueur de mariage). On lui prépare du pain levé. On prépare les vêtements : le rouge, le noir (des mariés), les bracelets larges à charnières, les anneaux de pieds, on se procure... On se met en devoir de lui mettre un beau costume. On lui remet l'éventail (rituel), on lui enroule le turban et il s'assied (pour trôner) dans le vestibule. On place à son côté un surveillant toujours en éveil. La maison est reblanchie à la chaux. On étale du sable fin sur le sol. Lui, alors, de regarder de-ci de-là, émerveillé : ah ! ô Dieu, ô Dieu !

O sable blanc étalé,
Maison blanche,
Comme tu conviens bien
Pour que j'y sois assis moi
Et Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane !

O bouche de l'encrier,
Doigts qui tiennent le calame,
O galette mince,
Tu es imprégnée de beurre,
Comme tu conviens bien
Pour les servantes de Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane.

O bouche de l'encrier,
Doigts qui tiennent le calame,
O cette sauce aux pâtes,
Tu es imprégnée de rouge,
Comme tu conviens bien
Pour mon seul manger
Et pour celui de Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane.

O bouche de l'encrier,
Doigts qui tiennent le calame,
O ce vêtement rouge,
Comme tu conviens bien
Pour les seules épaules
De Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane.

O bouche de l'encrier,
Doigts qui tiennent le calame,
O bracelets à charnières,
Comme vous convenez bien
Pour les seules mains
De Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane.

O bouche de l'encrier,
Doigts qui tiennent le calame,
O anneaux qui tintent,
Comme vous convenez bien
Pour les seuls pieds
De Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane.

O couche étendue avec des draps,
Comme tu conviens bien
Pour que j'y reste moi
Et Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane.

O bouche de l'encrier,
Doigts qui tiennent le calame.

Le jeune homme revient à son père. Celui-ci lui donne une gifle en lui disant :
- Oh la la ! Chaque lettré qui est venu nous l'avons tué, nous l'avons ôté de ce monde, et toi, tu as le mal d'amour !

Et son père de revenir :

- Par Dieu, je le tuerai, lui qui a dévasté le monde. Car, vrai, il a bien, comme l'ont dit les lettrés, le mal d'amour. Fini, mon cher, puisqu'il aime Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane, pardonne-lui tout !

Il se lève, efface le fard jaune de son corps (reprend son teint normal, de bonne humeur), il lui dit :

- Allons, qui prends-tu avec toi ?

L'ami du père lui dit :

- Allons, partons (je t'accompagne).

De pays en pays, de pays... ils rencontrent le vent, ils rencontrent la fourmi qui lui dit :

- Prends-moi, ô maître, je te serai utile !

Ils rencontrent la pluie qui lui dit :

- Emmène-moi pour que je te sois utile.

Tout ce qu'ils trouvent devant eux ils le recueillent et l'emportent allant de pays en pays jusqu'au pays de Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane.

Ils rencontrent une vieille. Ils vont au devant d'elle et lui disent :

- Ah ! s'il te plaît, donne-nous un peu d'eau.

- Je vous en donne, dit la vieille.

Elle lui donne de l'eau. Il boit. Eux lui donnent une bonne récompense. Le lendemain elle lui redonne de l'eau et lui dit :

- Merci, j'accepte ce que vous m'offrez ainsi, mais dites-moi quel est votre souci ?

- Eh bien, répondent-ils, nous sommes venus désirant...

- Ah ! O mon fils, celui qui vous a envoyés vers Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane vous a envoyés à la décapitation. Voilà : Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane est la fille du roi. Celui-ci proclame que le prétendant à sa fille doit enlever une dune de sable, trier une montagne de perles, abattre un énorme palmier, planter de nuit un rejeton de palmier et que cette nuit-là même il donne des fruits. Il va vous arriver malheur demain.

Lui alors grimpe à un palmier pour observer le pays de son père.

- Comment allons-nous faire ?

- O mon fils, va t'engager comme serviteur.

Dès le lever du matin :

- Salut, bonjour.

- Bien et paix.

- S'il vous plaît, je cherche du travail.

- Bien, lui dit-on, viens travailler.

Il travaille, travaille, travaille. Un jour d'entre les jours de Dieu arrive qu'il a ainsi travaillé pendant trois ou quatre ans, il dit (au roi) :

- Je t'en prie, je suis venu vers toi en considération de Dieu et du Prophète, s'il te plaît, donne-moi ta fille.

- Ah, mon fils, si tu n'avais pas été un garçon obéissant et travailleur, je t'aurais déjà décapité. Puisque tu as été obéissant, que tu m'as bien servi, bon, pourras-tu accepter mes conditions ?

- Je le peux, répond-il.

- Voilà une dune de sable, je veux que cette nuit tu la fasses disparaître et que demain matin on trouve la place dégagée.

Il se met à pleurer, pleurer. Le vent alors lui dit :

- Pourquoi donc m'as-tu emmené, ô maître ? Tu m'as emmené pour que je te sois utile.

Ouhn ouh, ouh, ouh, ouh, ouh, ouh !...

Au lever du jour, le matin, on retrouve le terrain complètement dégagé, tout nu.

Le lendemain matin on vient lui dire :

- Cet exploit est vain pour toi (mot-à-mot : ça te vaut du vent, du tourbillon fugace du désert, c'est-à-dire rien).

- Voici une montagne de perles, je veux les perles triées à part chacune selon sa couleur.

- D'accord.

Il se met à pleurer, pleurer. Les fourmis lui disent :

- Pourquoi nous as-tu emmenées, ô maître ? Pour que nous te soyons utiles.

Durant toute la nuit la bleue avec la bleue, la verte avec la verte, la noire avec la noire, la violette avec..., chaque couleur bien triée à part. On se lève le matin :

- Cet exploit, c'est pour rien.

- Voici là un figuier, à tel endroit, qu'il l'abatte d'un seul coup.

- Sire, j'y vais, répond-il.

Le charançon lui dit :

- Pourquoi m'as-tu emmené, ô maître ? Pour que je sois utile.

Durant toute la nuit le charançon dévore le coeur (de l'arbre). Au matin, d'un seul coup le figuier est abattu.

- C'est pour rien, c'est pour rien, c'est pour rien tout cela !

Et voici le palmier où il devra monter, d'où il pourra voir le pays de sa mère et de son père, avec un vase de safran sur la tête.

Il reste à pleurer, il pleure, pleure. La libellule lui dit :

- Pourquoi m'as-tu emmenée ? Ne m'as-tu pas emmenée pour que je te sois utile ?

Le palmier s'élève, s'élève de plus en plus haut, la libellule lui tenant le vase de safran. Des journaux sont étendus au pied du palmier. En voyant le pays de son père et de sa mère, il fond en larmes et quelques larmes tombent. On dit :

- Oh ! le vase a été renversé.

Mais les experts de dire :

- Non, ce n'est pas du safran, c'est de l'eau des yeux.

- La libellule ne lui a servi à rien, allons.

Le roi lui dit :

- Je vais faire orner trois chameaux.

La libellule dit au jeune homme :

- Attention, ô maître, le chameau galleux, c'est celui-là le bon, c'est sur lui qu'on va la mettre (la fille). Moi je vais entrer et sortir, celui dans lequel j'entrerai et dont je ne sortirai pas, emmène-le.

Et voilà la libellule qui entre et qui sort, sort, sort, elle entre dans le galleux (dans le palanquin qui est sur le galleux). Lui alors de dire :

- Je veux cette chamelle-ci.

- Mais, mon cher, elle est galleuse, elle n'est pas belle.

- Je la veux, voilà tout !

Cela lui a réussi, bien réussi, dame oui ! Il emmène la fille dans son pays au son du tambour et du flageolet. On l'emporte, on se met en devoir de faire la noce chez lui. Sa mère se réjouit, son père se réjouit, et lui, le voilà guéri de son mal.

Ce que j'aurais pu omettre, que Dieu me le pardonne.

De la bouche d'une vieille femme de 60 ans ou plus.
Ouargla à l'époque de la sortie des régimes nouveaux
(deuxième quinzaine de mars) 1976.

TROIS POÈMES TOUAREGS DE LA RÉGION D'AGADEZ ¹

Moussa Albaka et Dominique Casajus

Nous présentons ici trois poèmes dus à Kourman d'Afara, qui vit aujourd'hui à Arlit, au nord du Niger. Ces poèmes ont été enregistrés par Ghoubeïd Alojali, animateur des émissions en langue touarègue de Radio-Niger, lequel a eu l'amabilité de mettre l'enregistrement à notre disposition en 1977. Kourman appartient à une tribu rattachée au groupe des Kel Ferwan² celle des Isekaranan. Il n'est peut-être pas le plus connu des poètes touaregs du Niger, mais il est certainement l'un des plus originaux : confessons qu'il est à nos yeux l'un des plus grands. Les Kel Ferwan férus de poésie connaissent par cœur des fragments de son œuvre ; c'est auprès de certains d'entre eux que nous avons pu éclaircir les passages peu audibles de l'enregistrement.

Le premier poème décrit les tourments nocturnes d'un homme torturé par l'amour, lequel prend ici les traits d'un démon lui soufflant des paroles propres à le faire souffrir. Il s'agit là d'un thème très courant, mais la force avec laquelle il est traité ici fait l'originalité du texte ; on voit dans des images saisissantes les pensées douloureuses du poète prendre l'apparence d'oiseaux de proie qui le déchirent. Le caractère presque visionnaire des images mises en scène est très rare, nous semble-t-il, dans la poésie touarègue du Niger. Cette habileté à pousser la métaphore à l'extrême est sans doute le caractère le plus attachant du génie de Kourman.

Le second est plus paisible, puisque l'amant s'y montre aimé en retour, ce qui est rare dans la poésie kel ferwan. On y retrouve des thèmes classiques de toute la poésie touarègue : les rivaux sont dénigrés ; l'amant jure d'aimer l'aimée jusqu'au-delà de la mort ; le méhari du poète apparaît comme son complice dans la quête de l'aimée.

1. La notation utilisée ici pour le texte touareg est celle adoptée lors du congrès de Bamako (1966), à l'exception du phonème noté *ā*, que Karl-G. Prasse a cru devoir ajouter depuis. Des raisons typographiques nous l'ont fait modifier comme suit : le *ā* ("renversé") est ici transcrit *e*, et le *e* (correspondant au *é* français fermé) est transcrit *é*. Cette notation diffère en quelques points de celle habituellement utilisée dans cette revue. Ainsi l'avéolaire chuintante sourde est ici notée *sh*, l'uvulaire fricative sonore est notée *gh* et la sourde correspondante *kh*. L'allongement d'une voyelle est signalé par l'accent circonflexe. Pour le reste, la valeur des signes est celle à laquelle le lecteur est habitué.

2. Pour plus de détails sur les *Kel Ferwan* et leur culture, voir Nicolaisen, 1963 et Casajus, 1987.

Le troisième reprend certains des thèmes traités dans les deux précédents. Le poète y décrit d'abord ses tourments, avec parfois des images voisines de celles utilisées dans le premier. Il s'y montre amant heureux, comme dans le second. On y voit aussi le méhari complice de son maître. Le poème s'achève sur une vision admirable du Jugement dernier. C'est le thème de la pénitence et de la contrition devant un trop grand attachement aux biens de ce monde, autre grand thème de la poésie touarègue¹.

Nous avons des raisons de penser que ces poèmes sont composés dans l'un ou l'autre des deux mètres que Ghoubéïd Alojali (1975 : 174) appelle *énér* et *tanghārbashi*. Les vers composés selon ces mètres se scandent ainsi : longue, longue / longue, brève, longue, / longue, brève (ou longue) / longue, longue.

Dans la traduction finale, pour laquelle l'alexandrin (blanc) nous a paru une bonne transposition française des mètres utilisés, deux vers traduisent parfois un seul vers. A l'exemple d'un précédent fourni par bien plus autorisé que nous (André Miquel, *in* Majnûn, 1984 : 17), nous avons parfois joué de la synérèse et de la diérèse. Il nous a parfois fallu transposer, ou nous faire explicites là où Kourman est gracieusement elliptique, mais le lecteur pourra se référer à la traduction juxtalinéaire.

Texte français

Poème 1. Tourments nocturnes

- 1 Tandis qu'ils dorment tous, je dis mon chant d'amour.
- 2 Des pensées en grand nombre à l'envi me poursuivent,
- 3 Soufflées par le démon ténébreux dont tourmentent
- 4 Mon âme à l'agonie les murmures fétides ;
- 5 Je le vois qui frémit, s'avançant devant moi.
- 6 Comme l'hyène-à-collier ou même davantage,
- 7 Comme le sanglier se vautrant dans la fange,
- 8 La hure hérissée et dardant ses défenses,
- 9 M'est odieux qui me dit : "Je sais pour cette nuit
- 10 Quel suave entretien nous donnerait l'amie
- Dont la bouche mignonne en s'entrouvrant découvre,- 11 Tels les brins d'un tissu, le dessin de ses dents."
- 12 J'enlace [dans mon rêve] un cou que lui envie
- 13 La gazelle paissant sur les terres herbeuses.
- 14 Huilés et torsadés, ses cheveux sont pareils
- 15 A la corde tressée dans la laine des chèvres.
- 16 Sa peau luit comme un champ sur la haute colline,
- 17 Quand les nuées gonflées déversent à l'aplomb,
- 18 Au milieu des éclairs, une pluie ruisselante,

1. Une étude de ces thèmes poétiques, et d'une manière générale des grands thèmes de la poésie *kel ferwan* a été entamée par l'un d'entre nous et sera poursuivie (voir Casajus, à paraître).

19 Dont s'abreuve et se lave une steppe assoiffée.
20 Ah ! j'aime son visage, entre joues et sourcils.
21 Ah ! Elle m'a frappé d'un dard empoisonné,
22 Me laissant à mon mal et aux plaies qui me rongent.
23 Est-ce un aigle qui plane au-dessus de ma tête
24 Escorté de corbeaux croassants et avides ?
25 Attendant la curée, les voilà qui se posent.
26 Comme un fauve affamé, l'aigle d'abord s'avance ;
27 Dans mon sang il se baigne et son bec est dressé,
28 De ses serres il ouvre une plaie douloureuse,
29 Tandis qu'entre mes flancs mes entrailles s'épanchent.
30 [Ce rêve cesse enfin], comme si le démon
31 Qui en moi sommeillait avait entendu l'aigle,
32 Et le frappait soudain d'une épée à sa taille.
33 La vision se dissipe en un froissement d'ailes.
34 J'approche mon chameau et je saisis sa selle,
35 Puis en serre la sangle adaptée à son flanc,
36 Prêt à le fouetter d'un rameau de gommier.

Poème 2. Visite à l'aimée

36 Ghaïsha, voici l'heure où la torpeur du jour
Gagne les campements ... Et j'entonne mon chant.
37 L'amble de mon chameau me donne la cadence.
38 J'ai contourné le bois, mon âme était paisible.
39 A la nuit j'ai atteint Adalak endormi ;
40 Tous les jeunes galants étaient rentrés chez eux.
41 J'ai approché sans bruit de celle qu'ils chérissent ;
42 Mon chameau a fait halte en gardant le silence :
Il sait qu'en blâtant, il me compromettrait.
43 J'ai frôlé de ma main une épaule endormie ;
44 Se sentant effleurée, elle s'est repliée
45 Sous sa tunique, en se couvrant jusqu'à ses pieds.
46 "Ami, m'a-t-elle dit, j'ai attendu en vain
47 A l'heure où les galants devisaient avec feu,
48 Riant d'un même cœur, le serf comme le noble.
49 Mais toi tu as laissé s'assombrir une nuit
50 Sans lune et sans étoile, où les vieillards dormaient.
51 – Qu'ai-je à faire, ai-je dit, de ces vains bavardages ?
52 Que peut en espérer celui qui s'y consacre ?
53 – Je m'en vais, malgré moi, aviver ta souffrance :
54 Je te prie d'enfourcher ton chameau bien dressé ;
55 Mais sache cependant, je le dis devant Dieu,
56 Que je n'aime que toi et ceux qui te sont proches.

57 Les galants tout à l'heure étaient tous anxieux
 58 De médire sur toi – aucun ne s'en privait.
 59 On croyait des lions avides de ta chair ;
 60 Voyant le sang perler, ils perdaient tout scrupule ;
 61 Leurs propos t'accablaient, rivalisant de haine.
 62 Je crois entendre encor leur perfide babil.
 63 – Laisse-les se repaître, ils sont tous méprisables,
 64 Où donc est le bâton dont ils me frapperaient ?
 65 Dès qu'ils m'apercevront, ils fuiront aussitôt.
 66 [Ecoute-moi plutôt :] je t'aimerai encore
 67 Sept ans après ma mort, lorsque dans mon tombeau
 68 Ma chair sera dissoute et mes os en poussière."
 69 J'ai compris maintenant, [qu'on me laisse le dire,]
 70 Que rien n'a plus de prix qu'un méhari fidèle,
 71 Dont la bosse est dressée et les flancs sont tendus
 Pareils à une natte à la trame serrée,
 72 Sur lequel est sanglée une selle à sa taille,
 73 Qui sait hâter le pas, dès qu'il te voit lever
 La racine d'*absegh* qui te sert de cravache.
 74 Alors, tu vas ta route, aimant celle qui t'aime ;
 75 Le pas de ton chameau trouble seul le silence.

Poème 3. Contrition d'un amant heureux

76 Hier, j'ai passé le jour impuissant à rien faire.
 77 Plongé dans les tourments, j'avais voilé mon front ;
 78 L'amour qui m'a frappé me fait haïr le jour ;
 79 Moi qu'on sait élégant, je m'en vais en guenilles,
 80 En tout point comparable à l'outarde assoupie ;
 81 Sous mes doigts palpitants, je sens mon cœur ardent ;
 82 Il se tient devant moi, celui qui me tourmente,
 83 La chevelure hirsute et les tresses défaites,
 84 Ce démon du désir, dont la tête est pareille
 85 A celle des taureaux que les Peuls font brouter.
 86 S'il n'est déjà maudit, que le Très-Haut le frappe,
 87 Celui qui me dirait : "Je t'en fais le serment
 Par le lettré nourri de pieuses lectures,
 88 Je sais où te mener pour te faire souffrir :
 89 La tribu où demeure une beauté parfaite,
 90 Au-delà d'Ikazan a installé ses tentes
 Là où la steppe herbue à l'infini s'étend.
 91 La grâce qui la pare irradie autour d'elle
 92 De sa jambe et son buste, et son cou élancé
 93 Où repose sa tresse, à la grappe semblable.

94 Elle a comme l'éclat d'un argent non mêlé,
95 Ou la sombre couleur d'un frais rameau d'*elig*."
96 Je prends la route enfin, mes tourments devant moi,
97 Comme autant de corbeaux, piaillant, battant des ailes.
98 Je saisis mon chameau, compagnon au pas souple,
99 Dont est grasse la bosse où le poil se hérissé ;
100 Quand j'attache sa selle, il sait ce que je veux ;
101 En riant, je l'enfourche et entonne mon chant ;
102 Je l'excite d'un pied que mouille la sueur
Et son rapide trot met mon voile en désordre.
103 Il tire sur sa longe à la trame serrée ;
104 Doucement, m'écrié-je, ô fils de la chamelle !
105 – Laisse pendre à mon cou ma longe détendue,
106 Pour toi je m'en irai d'un galop régulier,
107 Comme un jeune chameau, rétif au chamelier
Dont grince à chaque pas le bouclier d'oryx."
108 Le soleil au couchant est prêt à disparaître,
109 Je vois les pas d'un serf en route vers sa tente ;
110 Je l'atteins et m'écrie : "Dis-moi ce que tu sais,
111 Dis-moi, frère de lait, où est celle que j'aime ?
112 Il ferait œuvre pie, celui qui me dirait,
113 Apaisant ma souffrance, où est son campement.
114 – Mon ami, répond-il, fais taire ton ardeur,
115 Elle touche à sa fin l'errance qui t'épuise ;
116 Je connais le chemin, laisse-moi te guider
Vers celle dont la joue apaisera ta peine,
117 Vers sa bouche et ses dents frottées d'une brindille.
118 Je l'ai vue ce matin, elle s'était vêtue
119 D'étoffes satinées luisant comme du sang ;
120 Elle aurait des bontés si venait auprès d'elle,
121 L'ami auprès duquel elle trouve la paix,
122 Mais se montre farouche au galant inconnu.
123 – Allons, conduis-moi donc, tout cela, je le sais ;
124 Autrefois, je le crois, d'elle je fus aimé,
125 Elle me fit serment d'un amour éternel.
126 Mais j'ai appris depuis que la femme ne sait
127 Ni aimer ni se faire un devoir de l'amour ;
128 On la voit oublier les serments les plus doux
129 Et se montrer cruelle à qui s'en croit aimé."
130 Mon chameau maintenant a ralenti son pas ;
131 Je m'avance sans bruit, déjà les vieillards dorment ;
132 Près de perdre l'esprit, j'arrête ma monture
133 Bien dressée, puis la laisse au-devant de la tente,
134 Que je coutourne au nord. Elle dort, tête à l'Est ;

135 J'ose, une fois entré, l'arracher au sommeil,
136 Sans craindre le danger de me voir éconduit ;
137 Elle me tend sa main qu'assombrit le henné,
138 Portant bague d'argent et bracelet semblable ;
139 Je lui murmure : "Allons, mon âme est en souffrance,
140 D'être éloigné de toi me met à l'agonie.
141 – Doucement, mon ami, dit-elle, sois patient,
142 Je souffre plus que toi et pleure à chaque instant,
143 Ton absence est pour moi une douleur sans fin,
144 Ma pensée va sans cesse à l'Ouest, où tu vis.
145 A quoi bon m'en cacher, je brûlais à t'attendre."
146 Elle cherche dans l'ombre à saisir son corsage,
147 Laissé sous les coussins qui tombent de l'*égid* ;
148 Puis devant moi s'assied, fine comme un palmier
149 Et semblable à la liane enroulant ses torsades.
150 Qui, venu pour la voir, lève un pan de sa tente
Se retire confus en serrant son litham.
151 Les étoiles enfin ont commencé leur chute,
152 De l'Orient s'étend l'uniforme pâleur ;
153 Et lorsque près de moi j'entends le coq chanter,
154 Elle a cette prière : "O mon Dieu, je t'invoque,
155 Prolonge cette nuit d'une nuit aussi longue."
156 Le jour s'est éclairci, je sens mon âme en paix ;
157 Je crois en m'en allant sortir d'un frais bocage ;
158 Je suis comme hébété, sans pouvoir la quitter.
159 "Conduis-toi dignement, me dit mon méhari :
160 Le blâme dans les yeux, les vieillards te regardent."
161 Je prends la route enfin, la jambe chancelante ;
162 Tu sais ma contrition, ô Dieu qui m'as créé,
163 Moi à qui cette femme est plus précieuse encore
164 Que n'est au suzerain la bourse bien liée
165 Où il serre en tremblant les réaux du tribut.
166 Je sais pourtant, mon Dieu, que le jour n'est pas loin
167 Où nous retournerons au néant dont tout vient ;
168 Le monde à ta merci deviendra devant toi
Comme un troupeau brûlé par l'ardeur de midi ;
169 Le soleil, ce jour-là, sera comme un brasier,
170 Les flammes de l'Enfer croiront tout embraser ;
171 Les élus dans le ciel te loueront en disant :
172 "Grâces te soient rendues, ô Dieu plein de largesses."
173 Moi qui dis tout cela, aujourd'hui je suis seul ;
174 A l'entrée du vallon, j'ai voilé mon visage,
175 Je ne vois alentour ni tentes ni troupeaux...

Texte touareg

Poème 1. Tourments nocturnes

- 1 Tāgg(a) ézāl(é) an-tāra (e)ddunya (e)nsân ;
je suis en train de faire le chant d'amour les gens dorment
- 2 Imédranān āddēwān ulān ;
les pensées vont de compagnie elles sont semblables
- 3 Elān ājāgāltef d-i-(y)enghān
elles ont un aspect fantomatique me tuant
Ājāgāltef est ce que les Kel Ferwan appellent un *sāmal*. (Un *sāmal* est d'abord un signe, une indication, et par extension un mot ou une locution dont le sens est difficile à cerner mais qui doit évoquer dans l'esprit de l'auditeur une certaine série d'images ou d'idées ; on pourrait traduire *ājāgāltef* par "aspect, silhouette, forme, apparence, etc., imprécis et se dégageant à peine de la pénombre qui l'entoure". L'utilisation de ce mot implique une certaine personnalisation des pensées qui assaillent le poète. Comme souvent, elles apparaissent comme soufflées par un être démoniaque.)
- 4 Es-tighelt, ilān imi irkān ;
au moyen de paroles dures à entendre ayant [= cet être à l'aspect fantomatique ayant] une bouche puante
- 5 Itūjgeljigāl dat-i yosān.
il [= cet être à l'aspect fantomatique] frémit vaguement devant moi venant
- 6 Yuf(a)-é i nn-āzag mēdagħ ulān
vaut mieux que lui un-de-la-crinière ou bien ils sont semblables
- 7 Mēd azubar(a) i jwāyān ākmām
ou le phacochère se graissant de vase
- 8 Igān tēgādēlt d-isek ightān
faisant la courte chevelure et la corne se dressant
(Cette "corne" est en fait une défense. Le phacochère, comme d'autres animaux soudanais, est bien désigné par des mots dans les parlers touaregs du nord du Niger, mais il n'est pas sûr que les locuteurs employant ces mots aient toujours effectivement vu les animaux qu'ils désignent. Ils leur prêtent parfois des caractères fantastiques montrant qu'ils ne les ont jamais vus mais qu'ils se fondent sur des descriptions entendues. Ici, il est difficile de dire si Kourman attribue par erreur une corne au phacochère ou si le mot *isek* est simplement employé dans une acception lâche. Pour la traduction finale, on s'est autorisé de ce que Ghoubērd Alojali (1980) donne aussi pour *azubara* la traduction "sanglier".)
- 9 Wā d-i-(i)mmālān : "ēhāq-da nessān
celui me disant habituellement cette nuit-ci nous savons
- 10 Igi nn-eljemāt d-imī iknān
le fait d'avoir un entretien avec une bouche étant faite

- 11 Imizäymažäy nabret ulân.
qui a les dents espacées le brin de tissu appelé *nabret* ils sont semblables
(Avoir les dents, et en particulier les deux incisives supérieures, un peu écartées les unes des autres, est un signe de beauté chez les Touaregs. - Le *nabret* est un tissu blanc de coton, très prisé, aux brins légèrement espacés. Le seul échantillon que nous ayons pu observer était de fabrication indienne. - Celui qui souffle ces paroles à l'oreille du poète, et qu'il compare à une hyène ou un phacochère, est encore un démon censé lui inspirer ces pensées trop suaves pour ne pas être cruelles.)
- 12 Nesâghläy d-efus iri yulân
nous entourons dans le bras le cou semblable
- 13 D-ag-nérân yehân édägg iksân.
au fils des gazelles-dama étant dans le lieu herbeux
(Pour *Éner* nous suivons dans la traduction juxtalinéaire les Petites Sœurs de Jésus (1974).)
- 14 Win tesseltäf ejwâyân ulân
ceux qu'elle a tressés [= ses cheveux] sont graissés ils sont semblables
- 15 D-ehellum s-aké(t) s illâm édrân.
à la corde en laine avec quantité que elle est nouée elle est torsadée
- 16 Élām tawāgost n-ädkel (y)uggân
la peau [semblable au] champ cultivé de la hauteur dominante
- 17 Féll ibbiryäḍ éghser d-es igdân.
sur [lequel] lâche [l'eau] le cumulus étant égal à lui [= à l'aplomb]
- 18 Ihînāgnāg itāssām élyām
la pluie tombe il y a des éclairs [le sol] se dissout
- 19 Ikrāz karkara kullu (y)osshām.
elle est féconde la plaine elle est lavée
- 20 Gér esmeṭ d-anar a nera, khay !
entre la joue et le sourcil ce que nous aimons ha
- 21 Terdāb-i s-emur wa n-defi, khay !
elle m'a frappé avec la flèche celle du poison ha.
- 22 Toyy(a)-i lāggäy(a) ed busan eccân.
elle m'a laissé je souffre et les blessures mangent
- 23 Yullâyân éjj (é)jädär imdân
planant un charognard aigle achevé [= ayant tous les attributs d'un aigle]
- 24 Ila (i)ghrutân emsâyân eghwân
il a [autour de lui] des corbeaux ils mendient ils croassent
- 25 A-du ghāssārân féll-i, ejnân.
ils se mettent à atterrir sur moi ils sont sanguinaires
- 26 Yāzzār-du ser-i bānnar ighmân
il précède vers moi le lion teinté
(C'est évidemment la rapacité de l'aigle, ou du charognard comparé à lui, qui le rend semblable à un lion.)

- 27 Dāgh ezni, il(a) imi d-es ightân.
dans le sang il a la bouche dans lui se dressant
- 28 Enta (a) d-i-(i)gân abér d-i-ikmân ;
lui ce que me faisant une trace me faisant mal
- 29 Gér lottadân adanân eglân.
entre les flancs les intestins partent.
- 30 A d-a(s) d-yofrây iblis d-i-yensân,
lorsque le perçoit ici le démon en moi dormant
(Il faut comprendre ici que le poète s'est abandonné à une longue rêverie où il se voyait près d'être dévoré par des charognards ; soudain, le "démon qui dort en lui" (le désir amoureux) le tire de cette rêverie ; l'aiguillon du désir le tire de sa somnolence et lui fait voir d'un œil plus lucide les images qui le tourmentent ; une traduction du vers pourrait donc être : lorsque l'aiguillon du désir me tire de ma rêverie.)
- 31 Ighwâd-tu s-ebîraw d-es igdân
il [= le démon qui dormait en moi] le frappe [= frappe le vautour] avec une
vieille épée égale à lui
- 32 Méra (a) d-efgâgân féll-i emdân.
Et voici que ils [= les corbeaux] battent des ailes sur moi ils sont achevés
(Les corbeaux qui avec le vautour occupent les pensées du poète prennent ici une sorte de réalité ; dans sa soudaine détermination à sortir de sa rêverie, il a fait un geste brusque et ces corbeaux qui tournaient autour de lui battent maintenant des ailes, prêts à l'envol.)
- 33 Nezlâl féll terik, alâm yegân.
nous glissons progressivement sur la selle le chameau est accroupi
(C.-à-d. : moi qui dans mes rêveries étais à demi allongé je tends mon bras dans un geste lent et paresseux vers la selle qui était à terre à côté de moi pour la prendre et la mettre sur mon chameau.)
- 34 Neghrâd-tât d-es ässisé igdân,
nous avons achevé elle [= la selle] avec lui [= le chameau] le fait de serrer
étant égal
- 35 Neṭṭâf aw-tamat édedu ishwân.
nous tenons le rejeton de la *tamat* rameau ayant bu [= vert]
(La *tamat* est l'*acacia seyal* ou l'*acacia ehrenbergiana*. Les méharistes utilisent soit des cravaches proprement dites (*alekkoḍ*, pl. *ilekkwaḍ*) faites dans du cuir de bovin, soit de petites badines (*alāwog*, pl. *ilāgwan*) - comme celle dont il est question ici - faites d'une petite branche d'arbre qu'ils cueillent rapidement sur le chemin et débarrassent de ses feuilles. - Comme souvent, le poète, après avoir longuement décrit une douloureuse rêverie, décide de prendre la route pour échapper à ses obsessions. - *édedu ishwân* se prononce *édedw-ishwân* et vaut donc pour trois syllabes.)

Poème 2. Visite à l'aimée

- 36 Ghäysha w(a) ézälé s tu-nega klân
Ghaïsha ce chant lorsque nous le faisons ils passent les heures chaudes de la journée
- 37 Netîlweylwey ekbêla sullân
nous balançons je soutiens doucement
(Le verbe *leweylewey* est un idéophone évoquant le mouvement du chameau qui va l'amble. Le verbe *äkbēl* signifie au départ : soutenir, tenir à bout de bras. Il désigne aussi l'action du chœur qui accompagne, qui "soutient" le chant d'une soliste. Ici, le balancement de la monture est comparé à un chœur qui accompagnerait le poète.)
- 38 Neghläy-d afär(a) iman-nan eknân
nous contourmons ici le lieu boisé notre âme est faite
- 39 Osé-dd adälak êhäd ensân
j'arrive à Adalak la nuit ils dorment
- 40 Win kel-mistaba, ma chän ? Eglân.
ceux des gens de la conversation galante où sont-ils ils sont partis
- 41 Noyäs-du bäkhi wa rân emdân ;
nous allons à pas de loup vers la femme chérie qu'ils aiment ils sont finis
- 42 Nerkân-tu wer ihnäffät issân ;
nous l'arrêtons brusquement il ne bronche pas il sait
(Comme souvent, le chameau du poète est son complice dans sa recherche de la femme aimée. Ici, on nous dit qu'il sait qu'il doit rester silencieux car il ne convient pas que le visiteur nocturne d'une femme soit remarqué.)
- 43 Nelläm daw ejir d-iyÿän (y)ensân,
nous glissons la main sous l'épaule dans un étant endormi
- 44 Neqäs-tät teg(a) äghni wa yulghîn
nous la touchons elle fait le fait de se blottir celui étant inexpugnable
- 45 De-täri, wäl(a) iḡarän elshân.
dans le pagne même les pieds sont couverts
- 46 Tenn(a)-i-du : "barar ma tehé (e)ngom
elle me dit ici jeune homme où étais-tu tout à l'heure
- 47 S igâ mistaba n-elmez yerghân
lorsque se fait la conversation galante du crépuscule étant ardente
- 48 Dägh (y)äddéw barar d-eshkew yedzân
dans [laquelle] fait compagnie le jeune homme et l'esclave riant
- 49 As toyy(é) êhäd a-d izläl (y)oḡân
lorsque tu as laissé la nuit lorsqu'elle glisse progressivement ici tombante
- 50 Téllit d-ätri imgharän ensân."
la lune et l'étoile les vieillards dorment
(Il faut comprendre que, puisque la nuit était sans lune et que les vieillards dormaient, les jeunes gens étaient libres de mener leurs entreprises galantes, et que le poète doit regretter d'autant plus d'être arrivé si tard. L'interlocutrice du

poète, avec une coquetterie toute de convention, lui reproche doucement de s'être fait attendre.)

- 51 Nenn(a)-as : "mâ nera mistaba (ye)lghân,
nous lui disons que voulons-nous de la conversation galante elle est sans
valeur
- 52 Ma d-yesshêwäḍ élis d-es izlân ?"
que fait-elle atteindre l'homme dans elle s'oubliant
- 53 Tenn(a)-i : "wer ner(a) arat ki-ikmân ;
elle me dit nous ne voulons pas la chose te faisant mal
- 54 Enker teẓdem(a) alām-nāk (y)onân,
lève-toi tu enfourcheras ton chameau il est dressé
- 55 Äygās telmäda s Emeli (i)ssân
mais tu apprends que le Possesseur sait
- 56 Erégh k(i) iyyän eré d(a) ér ki-irân
je t'aime toi un j'aime aussi quiconque t'aimant
(Il faut comprendre : je te demande de partir parce que certaines circonstances
font que tu risques de me compromettre si tu t'attardes avec moi cette nuit
mais sache cependant que je t'aime et que j'aime aussi ceux qui t'aiment. -
L'idée que lorsqu'on aime quelqu'un, on ne peut qu'aimer aussi les autres
personnes dont il est aimé (tout au moins ceux qui lui portent de l'amitié et de
l'affection, ses parents, ses amis) revient fréquemment dans la conversation. -
k(i)-iyyän est presque prononcé *kiyyän* et vaut donc pour une syllabe.)
- 57 Wén kel-ma-hân a d-yosân ejnân.
ceux de gens "où sont-ils" ce que venant ici [= quel que soit celui venant ici]
ils sont sanguinaires
(Par "les gens "où sont-ils" ", nous traduisons littéralement l'expression *kel-
ma-hân* ; cette expression, qui n'appartient pas seulement à la langue
poétique, désigne ceux dont on ne sait pas où ils sont (au figuré), ceux qui ne
sont ni ici ni ailleurs, c'est-à-dire ceux dont les pensées, les sentiments ne
sont pas fixes, ceux qui font preuve d'irrésolution. C'est ici un simple terme
de mépris.)
- 58 D-esan-nāk wel iyyän ki-(y)oyyän.
dans ta chair aucun te laissant
(Ce vers et les deux suivants exploitent l'expression "manger la chair de
quelqu'un", qui signifie "parler de quelqu'un en son absence, en général en
mauvaise part" ; l'expression est prise à la fois dans son sens propre et dans
son sens figuré, puisqu'il est question de médisance, mais aussi de sang.)
- 59 As t erāssāmān aghilān orān,
lorsqu'ils la saisissent d'un geste vif ils pensent ils sont ouverts
(Etre "ouvert" à une nourriture, c'est la consommer volontiers, estimer qu'elle
est convenable.)
- 60 Yezzûr ezni aghilān enwân.
le sang coule goutte à goutte ils croient elle est cuite [et qu'il n'y a donc pas
d'obstacle à ce qu'ils la dévorent totalement]

- 61 Egzârân-key sšhiwâlân ulân :
ils te haïssent ils parlent ils sont semblables
- 62 Yes(ä) ed-yel(ä) ed-yemä yelghâm."
S et L et M et il marque un point représentant une voyelle
(Yesä, yelä et yemä sont des lettres de l'alphabet touareg ; les alphabets touaregs sont consonantiques mais la présence d'une voyelle située à la fin d'un mot est parfois signalée par un point, appelé *alagham* ; l'action de tracer ce point est désignée par le verbe *elghem* ; le vers pourrait donc se traduire par : "S et L et M et voyelle" ; il est censé évoquer les bavardages médisants dont l'interlocutrice du poète est en train de parler ; mais peut-être ces lettres de l'alphabet sont-elles une allusion au fait que les jeunes médisants dont il est question ont utilisé, comme le font parfois les jeunes gens entre eux, une langue déformée qui consiste à prononcer non les mots mais les consonnes qui les composent.)
- 63 "Äyy-én tâḡân-i drâwân ulân,
laisse-les ils me mangent ils partagent ils sont semblables
- 64 Ma der d-ekkân aḡel der-i (i)ḡdân ?
avec quoi vont-ils ici vers une branche égale à moi
- 65 Esnat, asäwaḡ, mér(a) d-i-oyyân.
deux [yeux] un regard et voilà que ils me laissent
- 66 Wer kām-zé-tewé (a)r a d-i-iḡân
je ne t'oublierai pas jusqu'à ce que me faisant
- 67 Ėss(a) élan ab(a) enfas der-i (i)ḡlân,
sept années il n'y a plus le souffle avec moi partant
- 68 Emmîndân ghasân éläm ilyâm."
les os sont complètement détruits la peau est dissoute
- 69 Téné-tâ-da z(a) a d-elmäda ssân
cette année-ci donc que j'ai appris que
(Le lien avec ce qui précède ne va pas de soi, mais il tient sans doute à ce que dans l'imagerie poétique, le chameau est le fidèle compagnon du poète en route vers celle qu'il aime.)
- 70 Téla wer teh(a) ar alām yosân ;
la possession elle n'est pas sinon le chameau il est venu
- 71 Tefigleg tuwa, daw-es illâm
elle est abondante et touffue la bosse sous lui il est tressé
- 72 As d-es tosäs tamzak d-es iḡdân
lorsque dans lui est serrée la selle de prix étant égale
- 73 Tesaknégh s-äkéw n-ebsegh ishwân
tu montres avec la racine de l'arbre nain ayant bu
(C.-à-d. : tu fais le geste de frapper ta monture avec la racine de l'arbre nain qui te sert de cravache - Lorsqu'un chameau est bien dressé, il suffit pour qu'il accélère l'allure de lever sa cravache comme si on s'appêtait à l'en frapper sans nécessairement le frapper effectivement.)

- 74 Tegrâw-ki târa n-ér ki-igrân
te saisit l'amour de quiconque te comprenant
- 75 Noyy(a) addebbadeb dédé igân.
nous laissons le bruit des pas se faisant avec exactitude.

Poème 3. Contrition d'un amant heureux

- 76 Enḍ-âzel z(a) eg(é) ékelli irbân,
hier donc j'ai fait le fait de passer la journée perdant son temps
- 77 Nekânn anagaḍ eghâf iqqân,
nous faisons le fait de porter le voile facial la tête est attachée
("Avoir la tête attachée", c'est être préoccupé, tourmenté ; il semble qu'il y ait
ici un jeu de mots sur cette expression car l'auteur parle de sa "tête attachée"
juste après avoir mentionné qu'il était voilé, et que donc sa tête était au sens
propre comme attachée".)
- 78 Tegrâw-i târa s eksân(a) imân ;
m'a pris l'amour à cause [duquel] je hais [mon] âme
- 79 Imutag da z(a) oyyégh-tân emdân,
les affaires aussi donc je les laisse elles sont finies
- 80 Negâ taghâra n-elmâsh yensân,
nous faisons le comportement du petit de l'outarde dormant
- 81 Nesâlal efus édägg irghân.
nous faisons suivre la main le lieu brûlant
- 82 A-din neswad nogg(a) élis yemdân,
lorsque là-bas nous regardons nous voyons un homme achevé [= être réalisant
au plus haut point les attributs d'un homme, la force, la grande taille, etc.]
(Cet "homme achevé" que le poète croit apercevoir est en fait le démon de
l'amour qui le tourmente.)
- 83 Wer nesseltâf éjékred ightân
ne faisant pas tresser la chevelure crépus étant dressée
- 84 Wa n-Iblis ilân éghaf igdân
d'un diable ayant la tête égale
- 85 Ed-wa n-éréhaji n-Eféllan.
avec celle d'un bœuf de Peul
- 86 A tu-lâqqana engom-da yelghân
je le maudirai et de toutes façons il est maudit
- 87 Wa d-i-ihâdân aneslam ighrân
celui me jurant [par] le lettré ayant lu
(Cet interlocuteur imaginaire que le poète maudit est toujours le démon du
désir.)
- 88 "Eré a dak neg(u) édwa ki-ikmân,
je veux que nous te fassions le fait d'arriver le soir te faisant mal
- 89 Féll as win iha âmāghrāk iknân
parce que ceux [parmi lesquels] est la beauté unique étant faite

- 90 Ehân gér Kazan d-iggi iksân.
sont entre Ikazan et le panorama étant herbeux
- 91 Immîlawag enur tät-ilshân,
Elle luit la lumière la vêtant
- 92 Élghan ed-teghessa d-iri iknân
les jambes et le buste et le cou étant fait
- 93 Féll isrâd ejiwa enta iqrân.
sur [lequel] repose le régime de datte lui il est tressé serré
- 94 Wa timenwak n-ezref iskhân,
ceci bijou d'argent étant fort
- 95 Tazewt hali n-âlig ishwan."
couleur verte [de] la feuille de l'*élig* ayant bu
(L'*âlig* est peut-être la plante qui s'appelle dans l'Achaggar *aleggi* et que le Père de Foucauld (1951-1952, t. 3 : 1004) décrit comme un jonc de grande espèce.)
- 96 Dé-d a d-enkâra âlwatân ezrân,
ici ce que ici je me lève les pensées sont épuisées [= perdent leur netteté, se troublent, se mêlent, deviennent impossibles à maîtriser]
- 97 Emmîtaghwân ekhwâlân eghwân.
elles poussent des cris ensemble elles se pressent elles poussent des cris
- 98 Nebâz-d alewantagh d-i-ishrân,
nous saisissons ici la souplesse [= le chameau souple] étant d'accord avec moi
- 99 Féll tebdâd tuwa enzaqân eghtân.
sur est debout la bosse les poils sont dressés
- 100 Neqqân d-es terik enta issân ;
nous attachons dans lui la selle lui il sait
- 101 Nezdâm tâgg(a) âsak n-imî iqzân
nous enfourchons je fais le murmure de la bouche riante
- 102 Igdâl titâlin d'érez ilyâm
il empêche les bandeaux du voile [le mouvement rapide de sa marche m'empêche d'arranger les bandeaux de mon voile facial] et le talon se dissout [= transpire]
(Un méhariste a le pied posé sur le cou de sa monture et le presse de son talon lorsqu'il veut le faire aller d'un bon pas. Le frottement du talon contre le cou de l'animal peut le faire transpirer.)
- 103 A-d nenârkâb âbângor izdân,
ce que ici nous tirons mutuellement la cordelette étant tressée
- 104 Nenn(a)-as : " ag-tâlâmt kây-(e)nta sullân."
nous lui disons fils de la chamelle toi doucement
- 105 Inna : "nâk z(a) er(é) aberyaq ilwân
il dit moi donc je veux le fait de lâcher étant large
- 106 Féll a dak neg(u) éghârghâr igdân,
pour que nous te fassions la course étant égale

- 107 D-i-n abal ih(a) ägändäl ighwân."
avec celui du jeune chameau non encore dressé [sur lequel est] est le bouclier
gémissant
(C.-à-d. : la course régulière... comparable à celle d'un jeune chameau non
encore dressé et qui dans sa course rapide ferait tressauter le méhariste qui le
monte, de sorte qu'on entend grincer son bouclier.)
- 108 As tezläl tefuk mera tetrâm
lorsque le soleil glisse lentement maintenant il est à l'ouest
- 109 Neggâz-d éderiz n-äkli yédwân
nous entrons ici dans l'empreinte d'un esclave rentrant chez lui le soir
- 110 Nêwâq-ti-d, neg(a)-as : "isalan man ?
nous l'atteignons ici nous lui disons les nouvelles quoi de
- 111 Éfaf d-ärkâwâl, ta nera ma n ?
sein et amitié indéfectible celle que nous aimons quoi de
(C.-à-d. : au nom du sein qui nous a nourris et de l'amitié indéfectible qui
existe entre nous, dis-moi ce que tu sais de celle que j'aime.- Il est fréquent
que les Touaregs des familles aisées ait eu une esclave pour nourrice ; il n'est
donc pas étonnant que l'auteur ait pour frère de lait un esclave.)
- 112 Émärkéd iha-gh-ér d-i-innân :
le mérite est auprès de quiconque me disant
- 113 "Teh(a)-akal kaza-gh-enki ishkâm.'"
elle est dans tel pays ainsi il est malgré tout préférable
- 114 Inn(a)-i-du : "barar käy-(e)nta sullân,
il me dit ici jeune homme toi lui doucement
- 115 Äyy aruradan d(a) a ki-yenghân ;
ha laisse le fait d'être pressé aussi ce que te faisant mal
- 116 A ki-sshiweḡa asmät ki-izlân
je te ferai atteindre la joue te consolant
- 117 D-imî (i)kkerkärân toläs yosshâm.
et la bouche étant nettoyée par frottement de plus elle est lavée
(Les hommes et les femmes ont l'habitude de se nettoyer les dents en se les
frottant avec une brindille dont les fibres jouent un rôle comparable à celui des
poils d'une brosse.)
- 118 As tät-d-emmära engom-da tersâm
lorsque je suis ici passé auprès auparavant elle était vêtue
- 119 Ilässhân sawa d-enzär ulân.
de vêtements parité avec le sang coulant du nez ils sont semblables
(L'image est un peu curieuse. La brillance et le satiné du tissu le rendent
comparable à du sang.)
- 120 Tehor-ak d-eshäghu tät-d-yosân,
elle s'accorde pour toi [figure-toi qu'elle s'accorde] avec le jeune homme
venant ici à elle
- 121 Yemôs émiji-nnét de teshkâm ;
il est son ami avec [lequel] elle va mieux

- 122 Wer-gé mistaba tâggân edžân.
non pas la conversation galante ils font ils rient
(Le sens de ce vers et des deux précédents est celui-ci : je veux bien te montrer le chemin mais je dois te prévenir que la femme dont tu me parles et à qui tu veux que je te conduise est farouche. Elle ne se plaît qu'en compagnie de l'homme qu'elle aime et repousse tous les autres. Elle n'est pas du genre à faire la coquette avec des jeunes gens qu'elle n'aime pas et qui viendraient faire les galants devant elle. A cela, le poète va répondre dans les trois vers suivants : je sais bien ce que tu me dis, mais je crois bien être celui qu'elle aime. En tout cas, je l'ai été et j'espère l'être encore.)
- 123 - Aba shiwaḍ-i käy-(e)nta nessân,
allons fais-moi atteindre toi lui nous savons
- 124 Ennebda näk eghila neshkâm,
autrefois moi je croyais nous allions mieux
- 125 Kala d-i-tega elwäshi iccân.
autrefois elle m'a fait la promesse mangeant [= un serment de fidélité bien établi]
- 126 Kund-ba s tamṭuṭ a imôsan a ssân
si non pas que la femme ce que étant à savoir
(*Tamṭuṭ* désigne ici la femme en général. Les propos tenus dans ces vers ont un caractère proverbial. Il faut comprendre : certes, cette femme m'a aimé et me l'a juré, mais il faut aussi tenir compte du fait que la femme est un être infidèle et cruel.)
- 127 Wer-gé a ki-teru tenna tekhdâm ;
non pas ce que elle t'aimera elle dit elle travaille [= elle se fait un souci de t'aimer]
- 128 Terâzz ârkâwâl i ér tât-irân
elle brise la fidélité indéfectible à quiconque l'aimant
- 129 Tessekn(a)-as kala-d enta kafrân."
elle montre que autrefois aussi elle caporal
(*Kafrân* est le mot français "caporal". Il faut comprendre : elle montre que c'est en fait elle qui a l'initiative dans la liaison.)
- 130 Dé nelghâghâs-in méra sullân ;
Ici nous allons à petite allure là-bas doucement
- 131 A-din noyäs imgharân ensân,
lorsque nous avançons en silence les vieillards dorment
- 132 A-din nessegân d-edker yenzân ;
lorsque nous faisons baraquier avec l'agitation intérieure valant
- 133 Oyyegh-tu d-emuza enta yonân.
je le laisse dans l'aire située à l'ouest de la tente lui est dressé
- 134 Norâk ser tâmäсна éghâf itrâm.
nous contourmons vers le nord la tête est dirigée vers l'ouest
(Il s'agit de la tête de celle que le poète visite. Il a laissé son chameau à l'ouest de la tente, l'a contournée vers le nord, et entre dans la tente par l'est. La

femme visitée est allongée la tête à l'est et regarde donc vers l'ouest ; voir Casajus, 1987 : 55.)

- 135 A d-as tâkkasa édes tât-ihân,
je me mets à lui ôter le sommeil étant en elle
- 136 Nemôs amehul n-igi igân ;
nous sommes celui qui a l'audace de l'acte étant fait
- 137 Teff-i-d asâlam s-âlez ighmân,
elle me donne ici le salut avec le poignet étant fardé
- 138 Iqqân amaka d-elkez ulân
il a attaché la bague et le bracelet ils sont semblables
- 139 Nenn(a)-as : "enker iman-nan ekhlân
je lui dis lève-toi notre âme est malade
- 140 Igrâw-an esuf-nâm d-i-(y)denghân."
il nous a pris la solitude de toi me tuant
- 141 Tenn(a)-i-du : "barar käy-(e)nta sullân
elle me dit jeune homme toi lui doucement
- 142 Nogl(a)-ik teggema foda nendâm,
nous te surpassons (quant à) l'amour toujours nous sommes plongée dans les
pensées
- 143 Igrâw-an esuf-nâk d-i-iglân
il nous a pris la solitude de toi étant partie avec moi
- 144 D-eggerri idâg shi-da itrâm ;
avec la compréhension elle se dirige là-bas elle va vers l'ouest [là où tu es]
- 145 Nekn(a)-ak tuijeya sogeri (i)ḍmân."
nous te faisons l'impatience de te voir la coquetterie s'éloigne
- 146 Dêda todâz aftek d-es illân
ici elle cherche à tâtons le corsage avec elle étant
- 147 Gér sedfar d-âyged d iyyân oḍân.
entre les coussins et l'âyged et un tombant
(C.-à-d. : le corsage qui se trouve... sous les coussins posés sur l'âyged, et
tandis quelle tâtonne pour s'en saisir, l'un des coussins tombe. l'âyged est
une pièce du mobilier de la tente ; voir Casajus, 1987 : 55.)
- 148 Ikna-du ser-i ânâfaz iglân
il fait ici vers moi le palmier-dattier partant
- 149 Ki-issektân anâzâm izḍân
te rappelant la liane étant tressée
(Le *ki* s'adresse à un interlocuteur imaginaire.)
- 150 I dd-isshigân ad-yeqqel ikmâm.
quiconque ici regardant retournera il est muselé
- 151 Kull(u)-ak n-âtri izlâlân (y)oḍân ;
tout chacun d'étoile glissant doucement tombant
- 152 Iqqâl denneg i mällân igdân.
devient l'est un étant blanc étant égal

- 153 As ighwa ekeji ghur-i illân,
lorsque chante le coq auprès de moi étant
- 154 Tenn(a) : "eghré-ki Yälla ér d-ek igân
elle dit je t'appelle toi Dieu quiconque dans toi faisant
(Le premier pronom à la deuxième personne, *ki*, s'adresse à Dieu, tandis que le
second, *ek*, s'adresse à l'interlocuteur de celle qui est censée parler. Ce trait est
usuel dans les invocations.)
- 155 Tâddât n-iiyyân éhâd ki-oglan."
l'ajout d'une autre nuit te surpassant
- 156 Itûfrar ânây etâna neshkâm.
devient importante la vue je dis nous allons mieux
- 157 Nesaghlah enezer d-i-yenfân.
je dis adieu à l'herbe en train de pousser m'étant utile
- 158 Derogh nâggâwâr foda nenjâm
presque nous sommes assis toujours nous sommes attachés
- 159 Tenn(a)-i-du tâmara : "enki eqmân !
me dit ici la monture ainsi qu'il s'éloigne
- 160 Khay ki imgharân eswâqân eghjân."
ha toi les vieillards regardent ils s'étonnent
(C'est évidemment une grave faute contre les convenances de compromettre
une femme en s'attardant dans sa tente au vu de tous ; ici, comme souvent,
c'est sa monture qui rappelle le poète à l'ordre.)
- 161 Dé-d a-dd enkara iqarân erzân.
ici je me lève les jambes sont brisées
- 162 Etub(a) i Emeli-nin d-i-ilân
je fais pénitence pour mon possesseur me possédant
- 163 Féll-am ta s egé ezezwer igdân
pour toi celle que avec je fais le fait d'être important étant accompli
- 164 Wa iga emuzâr i eghađ iqqân
que fait celui qui précède [= le chef de tribu] au sac il est attaché
- 165 Ehanât timêda enta irzâm.
[où] sont les centaines lui est payé
- 166 Allah-u akbar ghala nessân
Dieu grand cependant nous savons
- 167 Ad-neqqel kala zund kala a igân ;
nous redeviendrons non comme autrefois ce que faisant
- 168 Temôs eddunât éhâré (i)klân,
est le monde un troupeau passant les heures chaudes de la journée
- 169 Ijil wây tefuk dada telghâm,
ce jour le soleil ici est abondant
- 170 Eljumennaha irrîgrâg irghân ;
l'enfer crépite étant ardent
- 171 Win elkusara esshâfân ennân :
ceux des élus nagent disent

- 172 "Igoḍan-nāk Émālwi imdân."
remerciements de toi Celui qui est vaste étant achevé
- 173 Téné-ta za ih(a)-i (e)suf d-i-yenghân ;
cette année donc est en moi une solitude me tuant
- 174 Neh(a) imi n-tewardé d-imī ikmam
nous sommes dans la bouche d'un creux naturel dans la roche où l'eau de pluie
s'amasse et d'une bouche elle est muselée étant obturée par le voile
(L'endroit désigné serait, par métonymie, la vallée où se trouve ce creux
naturel.)
- 175 Wer oggé (e)ddunāt-in wāl(a) a lân.
je ne vois pas mes gens même ce qu'ils ont

Bibliographie.

- Alojali, Ghoubeïd., 1975. *Histoire des Kel-Denneg*. Copenhague, Akademisk Forlag.
-1980. *Lexique Touareg-Français*. Copenhague, Akademisk Forlag.
- Casajus, D., 1987. *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*. Paris, Maison des sciences de l'homme. Cambridge, Cambridge University Press.
- à paraître ; *Le poète et le silence. Mélanges en l'honneur de Geneviève Calame-Griaule*.
- Foucauld, Ch. de., 1951-1952. *Dictionnaire Touareg-Français. Dialecte de l'Ahaggar*. Paris, Imprimerie Nationale, 4 t.
- Majnûn., 1984. *L'amour poème*. Choix de poèmes traduits de l'arabe et présentés par André Miquel. Paris, Sindbad. (Coll. La bibliothèque arabe.)
- Nicolaïsen, J., 1963. *Culture and Ecology of Pastoral Twaregs*. Copenhague, National Museum of Copenhagen.
- Petites Sœurs de Jésus., 1974. *Contes touaregs de l'Aïr*. Introduction linguistique par Lionel Galand. Commentaires de Geneviève Calame-Griaule. Paris, SELAF.

LA BÊTE À SEPT TÊTES¹

Conte libyen

Aït Akakus

L'antique légende d'Andromède délivrée par Persée, que la mythologie grecque place en Libye au bord du lac Triton trouve ses racines dans un des plus antiques folklores de l'Afrique du Nord puisqu'on en retrouve les éléments jusque dans le conte égyptien des deux frères, dont nous connaissons une version du XIII^e siècle avant notre ère. Voici les grandes lignes de la version libyenne.

1. *Journal asiatique*, 1834 pp. 172-173.

TANFUST

N LHAMMET N SEBȚA N IXFAWEN

Ichelt yisi dis iġen d ħewwat d azawali isufey g araġġ-is aylid n tegna, Wuhanit yeqqim itsexxef i ħewwat bla ttemret bac a t yerjem g ilel.

Maca aħewwat yeqqil, deg tamdeffart aylid n tegna yemma yas. (Un id i tameġtut-ik ay teċ a t aru tlata n ibuciren swaswa d yersen lamart am teffut g ljebhat nsen, Un tadriwin-iw i tȳallit-ik d i taydet-ik ambernt i ddunyet tlata n ibudiyyen yersen lamart am tziri d tlata n igzinen yersen lamart am itri. Amber ixf-iw g texzant ay sufey tlata llamittat n Dimecq nekkeġnt am lmuṣi n iṣran, azzu tafettalt-iw g jġerdint-ik a t sufey amdag n nnuwwar affeynt dis tlata n tnewwarin yer iġen s ibuciren-ik ay aġen tanewwart iġet a t bhet d teqqur yer ay mmut a tuġa)

Lemmi ibuciren l-letlata mȳeren d irah yersen le ġmer n irgazen Amuzwar sisen yefla d dides zwayel-is tila yersnt llamart g ljebhat nnesnt d llamitt-is n Dimecq. Yewweġ el tamurt iġen mani yelli-s n aylid a t ucen i lhammet n sbȳa n ixfawen bac a t teċ. Mallik lhammet tmexxer kel aseggas g tqiyyart s tamurt.

Maca neġȳa yefka yas tilelli-s i tqiyyart mallik yemȳa lhammet d yenkeġ-as ixfawen-is ssbȳa. Amyu yelli-s aylid terla à t njef sis, Maca à s yuc tawalt d ay dwel imal bac a s yesken ammi yexsit.

G tikli m seggas beġd ma yema tlata n ifellagen, Yedwel d yenjef s yelli-s n aylid d yefla yeġmer dides g teqsebt tezȳem.

Maca yezȳa taqsebt iġen teċur s sifaw zzer taqsebt-is, Tameġtut-is tamma yas, ayu tiddart l-ljnun d mammu as ifel w ideggelc.

Neġȳa yiga amyū yefla-s d dides zwayel-is tila yersnt lamart g ljebhat nnesnt d llamitt-is n Dimecq.

D din yufa ljen yuca-s azagg s zẳaw-is bac ay qqen sis iṭȳan-is, fiṣeȳ azagg yedwel am ȳelselt m uzzal, Manis neġȳa yexs ay ar tawurt n teqsebt yuġa g jȳafar d yemmut, d iṭȳan-is meȳȳadc llan bac aḥaman fella-s.

Manis aħewwat yezȳa tanwwart tamuzwart g jġerdint-is t bhet tteqqur, yukez belli memmi-s yeyȳa, yenki iġen s ibuciren-is yila qqimen.

Yefla wuhanit el tamurt n tmeġtut n mma-s maca baqi yuġa mamak mma-s d yemmut.

Amdeffar s ibuciren yers tafertunt iȳer, ljen d asbiȳ i sekna-s mamak ay qdeȳ s tawurt n teqsebt tamcunt, d yedheni s elbumata d yuca-s tasigt t-nejȳem a t sekker yila mmuten.

Amyu yerra tameddurt i ay tma-s isnin, d manis yelli-s n aylid t zrin l-letlata kel iġen yers llamart am teffut g ljebhet-is u tukizc maggasin sisen d argaz-is mallik isin swaswa.

Begdin dwelnt carawat mamak isint, d aħewwat tmeġtut-is zren tickelt iġen jġerdint nsen t dwel mamak tisi, tūnewwarin l-letlata dwelnt zȳemnt, flen fiṣeȳ el tamurt n aylid, mani llan ibuciren nsen bac ad inigen d ferhen.

LA BÊTE À SEPT TÊTES

Conte libyen

Il était une fois un pauvre pêcheur qui ramena dans ses filets le roi des poissons, lequel le supplia vainement de le rejeter à l'eau. Devant le refus du pêcheur, il finit par lui dire : "Donne-moi à manger à ta femme et elle aura trois garçons en tous points semblables et marqués d'un soleil au front ; donne mes arêtes à ta jument et à ta chienne et elles mettront au monde trois poulains marqués d'une lune et trois chiens marqués d'une étoile. Mets ma tête dans la caisse et il en sortira trois lames de Damas coupantes comme des rasoirs ; plante enfin ma queue dans le jardin et il y poussera un rosier qui portera toujours trois roses ; si un de tes garçons tombe malade, une rose flétrira ; s'il meurt, elle tombera."

Quand les trois enfants eurent atteint l'âge d'homme, le premier s'en alla avec ses animaux marqués au front et sa lame de Damas. Il arriva dans la ville où la fille du roi allait être livrée au dragon à sept têtes pour être mangée. Car ce dragon dévorait chaque année une jeune fille du pays. Il la délivra en tuant le dragon dont il coupa les sept têtes. La princesse lui offrit alors sa main, mais il promit de revenir au bout d'un an pour éprouver sa fidélité.

Effectivement, au bout d'un an et après avoir vaincu trois brigands, il épousa la princesse et s'en alla habiter avec elle un beau château. Mais ayant remarqué dans le voisinage un autre château illuminé, sa femme lui dit que c'était la demeure interdite des génies et que quiconque s'y rendait n'en revenait plus. Il partit quand même avec ses animaux marqués au front et sa lame de Damas. Et là il trouva un génie qui lui donna un de ses cheveux pour attacher ses chiens ; et aussitôt le cheveu devint une chaîne d'acier ; quand le jeune homme voulut franchir la poterne, il tomba dans un gouffre profond et mourut aussitôt, ses chiens n'étant plus là pour le protéger.

Lorsque le pêcheur vit s'étioier la première rose du jardin, il sut que son fils avait disparu et il envoya un de ses frères aux nouvelles. Conduit près de la princesse, ce frère connut les mêmes malheurs et succomba à son tour.

Le troisième eut plus de chance. Un bon génie lui permit de passer la poterne du château maléfique et lui remit un onguent et une plume magiques capables de ressusciter les morts. Il rendit donc la vie à ses deux frères, et quand la princesse les revit tous trois pareillement marqués d'un soleil au front, elle ne reconnut d'abord pas son mari tant ils se ressemblaient. Puis tout s'arrangea. Le pêcheur et sa femme virent à nouveau dans leur jardin fleurir les trois roses et s'en vinrent tout de suite à la cour du roi pour se réjouir et être heureux.

MUHEND U REMÐAN AT NABET (1816-1891)

Tassadit Yacine

Muḥend U Remḍan At Nabet (dont la famille reçut par la suite le patronyme de Naroun), né vers 1816 à At Larḅa (tribu des At Yanni), fut un des *amousnaw* les plus célèbres de son temps. Il a en particulier été un des instigateurs, actif et influent, de la Grande Insurrection Nationale de 1871. Après la défaite il dut chercher refuge auprès d'une famille de notables d'El-Asnam (ex-Orléansville), avant d'être détenu pendant trois mois à Sour-El-Ghozlan (ex-Aumale). Orateur éloquent (le souvenir du discours qu'il prononça devant l'assemblée des tribus de haute Kabylie à la veille de l'insurrection est resté célèbre), il était aussi poète à ses heures : il n'est malheureusement resté que des bribes sommaires de ce qu'il a composé¹. Il est mort le 18 décembre 1891.

Il est probable qu'outre ses aptitudes personnelles le souci de la chose publique ait aussi été chez lui une tradition familiale : son père, Remḍan At Nabet, mort plus que centenaire en 1879, eut en 1857 une entrevue avec le général Randon, lors de la campagne menée par celui-ci pour la conquête de la Kabylie. La rencontre, dit-on, eut lieu dans un village déserté de ses habitants.

Après la défaite, Muḥend U Remḍan continua de mener une vie d'*amousnaw* renommé, malgré les conditions changées. En particulier il recevait les poètes, encore nombreux à l'époque, dont le verbe continuait de chanter les valeurs anciennes malgré le malheur des temps. L'auteur de ce texte, Muḥend Lḅarḅi Ikaḅicen, des Aït Σisi, fut un des plus assidus.

1. Cf. Un très bref échantillon in Mouloud Mammeri, *Poèmes kabyles anciens*. Paris, Maspéro, 1980.

1. Şşlaṭ ʔef Nnbi nney ukyis
Bu nnur di nnaṭ-is
Şadəm n ttelj ma yserrer

Ay unfiḡ deg lxelq-is
Deg-giḡ l-lexmis
Ṭateq ṛruḡ ḡader annenter

Temnaḡd-ay seg ṭṭehris
Akka d-neṭṭhessis
Di Lḡennet annezdey leqşer
10. Ad awen ḡkury a lxelq-is
W' illan s-elḡaql-is
Lekṛama ygez-m-as uḡar

Muḥend U Rəmdan ukyis
Ibbweḡ lexbar-is
Di teqbal i-gul' iḡer

Atmaten-is bedden s-ixf-is
Kulḡed ur iṭṭis
Zzaḡma thub kul iṛmer
19. Yum larḡa...*
Bedden wedrum-is
Byan seks' ad imkater

Kra bbwin illan s-elḡaql-is
Itbaḡ abrid-is
Ma yetṭ' a-t-id-ifekker

Aḡdaw iṛza deg-wḡaddis
Ifreḡ deg-gul-is
Iṛil tur' ad-d-itfikker
28. Iḡḡa-d Ṭali akw d mmi-s
Widak d lmetl-is
Meşḡud d lbaz imqenter

1. Béni soit notre prophète avisé
Auréolé de lumière
Plus que luisante neige
- Toi (Dieu) qui travailles au bien de tes créatures
La nuit du jeudi¹
Sois bon pour nos âmes, éloigne de nous la souffrance
- Préserve-nous des males rencontres
Tous tant que nous sommes ici à écouter
Et fais que nous habitions les jardins du Paradis
10. Que je vous conte, hommes
Sages :
De la générosité le socle est abattu
- De Mohand Ou Ramdan le sagace
La nouvelle (de la mort) est arrivée
Parcourant les tribus
- Ses frères étaient à son chevet
Tous attentifs
L'honneur soufflait dans tous les coins
19. Mercredi vers...
Ceux de sa fraction étaient là debout
Ils voulaient qu'il y eût abondance de couscous
- Tous les hommes sensés
Suivaient la voie qu'il (Mohand Ou Ramdan) indiquait
Il faisait ressouvenir les oublieux
- Les ennemis qu'il avait brisés en deux
Se réjouissaient en leur cœur
Pensant qu'ils allaient maintenant reparaître
28. Il (Mohand Ou Ramdan) a laissé Ali et son fils
Ses émules
Et Messaoud, faucon altier²

1. Parce qu'elle inaugure le jour suivant du vendredi.

2. Ali Messaoud.

Aḡdaw inwa s-lehbal-is
 A-t-id-yas wass-is
 Seg-gwarraca-d-yerrṭtar

Wten-t leḡwad s-wefdis
 Rzan-t am-megris
 Fkan-t i-lmuja la ccwer

37. Iṭru yizri-w yeṭnessis
 Iḡḡa-d axxam-is
 Uḥbib ukud nemḡacer

Lekrama yfessi ufus-is
 Iccečča ddyaf-is
 S-elheb d ssmid imḡaqqer

Win iḥab seg-gwatmaten-is
 Ijmaḡ lehduṛ-is
 Mi yetṭ' a-t-id-ifekker

46. Anḡam iwḡed yef yils-is
 I-geṣfa laṭ-is
 Ad iqesser d uḡetṭtar

Mi yeẓṛ' amṛabed ifreḥ yess
 Ad yaḡafus-is
 Ger wexxam ig-as luqer

S-erreqq' i-gteddu wukyis
 D w' ay d lgerf-is
 Mačč' am-mi ṭ-yuyen s-weqbar

55. Sidi Tmer s-elberhan-is
 Neṭṭa d warraw-is
 Akal Aberkan yecheṛ

L'ennemi dans sa folie croyait
 Que son tour était arrivé
 Qu'il allait tirer vengeance des enfants (de Mohand Ou Ramdan)

Mais les preux lui ont asséné des coups lourds¹
 Il l'ont brisé comme glace
 Livré aux flots sans recours

37. Mes larmes coulent à gouttes
 Car il a laissé sa maison
 Notre ami familial

Généreux et les mains ouvertes
 Il traitait ses hôtes
 Avec du couscous de semoule épicé

Celui de ses frères qu'il aimait
 Recueillait ses paroles
 Il (Mohand Ou Ramdan) lui rappelait ce qu'il avait oublié

46. Toujours il avait "oui" à la bouche
 Tant ses voies étaient sans détours
 Il tenait compagnie aux plus humbles

S'il rencontrait un marabout il s'en réjouissait
 Lui baisait la main
 L'invitait chez lui pour l'honorer

Car l'avisé Mohand Ou Ramdan procédait avec délicatesse
 Telle était sa voie
 Contraire à celle des hommes infatués d'eux-mêmes

55. (De grâce) puissant Sidi Amar
 Toi et tes enfants
 Qui habitez le célèbre Akal Aberkane²

1. Littéralement : des coups de marteau.

2. Akal Aberkane : lieu saint sur le territoire des At Douala.

Tihuna mebla afdis
 Alamma d Wedris
 Tnaḡreḍ a Balwa d Hizer

Erret mmi-s deg-gwemkan-is
 Ad ikker zzehr-is
 Axxam-is neby' ad yaḡmer

64. Mi grey afud isnexsis
 Aqlay di leḡris
 Mi d lmut ladya tedfer

Kulw' a-t-tefreg d uḡbib-is
 Nelha-d d uḡaddis
 Irna medden di lmenkwer

Ccib d anagi m bab-is
 Mi mellul yigr-is
 Di ddunit m' ad iwe er

73. Necdey-t-id seg At Weylis
 Alamma d Wedris
 Al Yesser neby' a-t-idfer

A kra yeḡezen ur iris
 At luḍ' i wegris
 Naḡret a ssadaḡ leḡrar

Akli cebbhēt ssefr-is
 Mellhet abrid-is
 A-d-yawi lwiz d aḡemmer

Vous dont les ateliers n'ont pas besoin d'outils¹
 Saints d'ici Oudris
 Baloua et Hizer soyez-lui propices²

Faites que son fils prenne sa place
 Que fleurisse son destin
 Je veux que sa maison prospère

64. Je vais soupirant à chaque pas
 Oppressé
 De voir que la mort de toutes façons est sur nos talons

Qu'elle sépare de ceux qu'on aime
 Mais l'homme ne pense qu'à la nourriture
 Il va chargé d'injustices

(Pourant) les cheveux blancs sont un avertissement
 Quand ton champ grisonne
 T'éterniseras-tu en ce monde ?

73. J'invoque tous les saints depuis Aït Ouaghli³
 Jusqu'à Oudris
 Et plus loin jusqu'à l'Isser

Vous tous qui sans répugner
 Faites vos ablutions par temps de gel
 Mes nobles maîtres, accourez

Faites qu'Akli fasse un heureux voyage
 Rendez belle sa voie
 Qu'il ramène des louis à foison

1. Le discours courant assimile la sainteté à un atelier, dont le saint est le détenteur et qu'il peut transmettre

2. *Oudris* : célèbre zaouia sur le territoire des Illoulen. *Baloua* : mausolée d'un saint qui domine Tizi Ouzou, *Hizer* : un des monts du Djurdjura.

3. *Aït Ouaghli* : tribu de petite Kabylie.

82. Bismilleh annebd' anfesser
 Lḥerfa-t-nenjer
 S-elḡawn n Lleh war wis-sin

Muḥend U Rēmdan d ccater
 D ccbab d imweqqer
 Di lehduṛ ay-geṭṭeṣṣin

Seg-gwasmi iyab ur t-enzer
 Nnejm-iw yaḡmer
 Ferḡen yigad ur t-nessin

91. Amek ara yezhu lxater
 Gef yazi n ṭṭmer
 Immut wayrad iṭweṣṣin

Nnif ṡur-es d lmedmer
 S-ezzḡam' ay t-idfer
 Ufalku yzedṡen leḡṣin

Awal-is xir l-lḡuher
 Maday d-iḡemmer
 Ger yaḡdawen ad akw xsin

100. Syur Rebbi ay-gebbwi nnṣer
 Aḡdaw mi t-idfer
 A-t-yečč am tbexsisin

Kra bbweḡbib imḡacer
 Iṭru bḡal lemter
 Mi tyabed a lwiz ssefsin

D amkan n nnb' a-t-idfer
 Di lḡennet ad izdey leḡṣin

82. Au nom de Dieu je vais développer
Et polir mon discours
Avec l'aide de Dieu sans second

Mohand Ou Ramdan le subtil
Est un chevalier honoré
Un artisan du Verbe

Depuis qu'il a disparu à nos yeux
Pleine à ras bord est ma male chance
Heureux qui ne l'a pas connu

91. Comment mon coeur peut-il connaître la joie
Quand le régime de dattes
Le lion que nous consultations n'est plus

Il avait de l'honneur à emplir des silos
Il avait le prestige
Il était faucon qui hante le manoir

Ses paroles étaient pierres précieuses
Quand il les sortait
Contre les ennemis ils fondaient

100. De Dieu lui venait la victoire
Quand il poursuivait l'ennemi
Il le dévorait comme une figue

Tous les amis familiers
Pleurent à torrents
La fin de l'or fondu (Mohand Ou Ramdan)

Mais sur les traces du Prophète
Il ira habiter les palais du Paradis

109. At Nabet irkwel d lxetyar
D Tterkw ma yḥebber

Am ccewwac di Maser
M'ara qqimen ccwer
Γef-feḥbib ad mweṣṣin

Tnaḡred a Balwa d Hizer
*... a-ten-id-idfer
Ṭali d Wakli lhan i sin.

Sidi Muḥend Lḡarbi Ikaḡbicen (19-2-1898)

109. Tous les At Nabet sont gens choisis
Turcs aux longs desseins
Qui

Comme les chaouchs d'Egypte
En leurs conseils
Ils se recommandent leurs alliés

Baloua et Hizer
Et avec vous... (vous savez que)
Ali et Akli sont tous les deux louables.¹

1. Le frère de Muḥend U Remḍan, Ali, avait un fils prénommé du nom de son père : Ali.
Muḥend U Remḍan eut lui-même pour fils Akli, lui-même père de Messaoud.
* pas clair dans l'original

En dehors de la poésie d'auteur, comme celle-ci, des pièces plus courtes, d'inspiration et de facture populaires, ont aussi été consacrées à Muḥend- U-Remḍan; celles-ci ont été composées par une vieille femme.

A-kem-azney a tiyideṭ
 A tamellalt n temgert
 Muḥend U Remḍan At Nabet
 Yak tasa-k iban teqqded-ṭ
 Lḥebs useggwas cwiṭ
 Tarzeft n temṛabeṭ

Luman' a tiṛ lumana
 Aḡecciw di Larḅa
 Fer bu tcacit tazeggwayt
 Fellas ṭṭabḅa l-lfeṭṭa
 A Rebbi ḥerz-as Leḥsen
 Yess i neṭqabal Mula

Sois mon messenger
 Chevrete au cou blanc
 Mohand Ou Ramdan Aït Nabet
 Du moins as-tu calmé la brûlure de ton cœur
 Car la géôle fût-ce d'un an c'est peu
 A peine la durée d'une visite de maraboute chez ses parents

Le but, oiseau, le but
 C'est cette hutte de Larbaâ
 Va vers l'homme à la coiffe rouge
 Avec un médaillon d'argent
 Mon dieu, préserve-lui Lahcen
 Pour qu'avec lui nous affrontions Moula.

Ces vers contiennent manifestement des allusions à des faits dont certains sont aujourd'hui oubliés. La prison est celle que Muḥend a subie après la défaite de 1871. Larbaâ (Nat Iraten) était le centre du commandement militaire français. Moula (At Waḡmer) était le représentant du pouvoir colonial auprès des populations de toute la Kabylie du Centre. Il jouissait comme tel d'un pouvoir considérable. Les autorités ne lui en suscitérent pas moins une famille rivale à la sienne, celle des Igettaren, dont le représentant le plus notoire était alors Leḥsen. Du reste Akli, le fils unique de Muḥend U Remḍan, épousera Smina, une des filles de Leḥsen.

COMPTE RENDUS

Boukous, A., 1987. *Phonotactique et domaines prosodiques en berbère (Parler tachelhit d'Agadir, Maroc)*. Thèse de doctorat d'Etat Université Paris VIII.

L'objet de cette étude est l'analyse de la phonotactique dans le parler Tachelhit d'Agadir, parler berbère en usage dans le sud-ouest du Maroc. De par ses implications théoriques, ce travail est proposé comme contribution à la fois à l'étude de la phonologie du berbère et à la réflexion en général.

L'hypothèse qui est postulée et défendue est que les principes généraux qui régissent les contraintes sur la co-occurrence des segments dans la chaîne sonore sont explicités et formulés de façon adéquate lorsqu'on adopte une conception prosodique de la représentation phonologique, i.e. une représentation où les unités segmentales se regroupent en catégories hiérarchisées. Ce travail est organisé en neuf chapitres.

Le chapitre I présente le cadre théorique de l'analyse proposée. Il est centré sur la question de la représentation phonologique en rapport avec la phonotactique. Les différentes propositions de traitement linéaire des faits phonotactiques sont considérées et leurs limites relevées, en particulier les traitements à base de conditions de structure 'morphématique', de 'frontières' et de 'jonctures'. Dans le cadre prosodique, il est montré que l'approche métrique des domaines phonologiques est préférable à l'approche autosegmentale en ce qu'elle semble mieux rendre compte des faits phonotactiques syllabiques et suprasyllabiques.

Les chapitres II et III visent à mettre en place le parler étudié en le situant dans son cadre sociolinguistique (chap.II) et en fournissant une description succincte des caractéristiques majeures de son système phonologique (chap.III).

Les chapitres IV,V,VI et VII sont consacrés à l'étude de la syllabe. Après quelques considérations générales sur la représentation de la syllabe (chap. IV), l'attention est concentrée sur la structure syllabique du parler d'Agadir. Des arguments empiriques et théoriques sont avancés pour rejeter l'hypothèse qui postule que seuls les segments vocaliques sont susceptibles d'être syllabiques (chap.V). Il est proposé ensuite un algorithme de syllabation fondé sur la théorie de la sonorité, où sont énoncées des conditions de bonne formation des représentations syllabiques et des contraintes phonotactiques générales (chap.VI). Enfin, sont examinées de façon détaillée les conditions qui régissent la structure des segments occupant les positions adjacentes

dans la représentation syllabique. Tout en accordant à la théorie de la sonorité un rôle central dans la phonotactique syllabique, l'analyse conduit à mettre en lumière les limites de cette théorie, spécifiquement dans la formulation des conditions de structure syllabique en termes de 'dissimilarité'; c'est pourquoi une 'échelle articulatoire' est proposée, conjointement avec une 'échelle de sonorité', pour exprimer de façon plus adéquate les 'filtres' qui suppléent les conditions sur l'attaque et la rime (chap. VII).

Le chapitre VIII propose deux types de traitement du sandhi consonantique, viz. un traitement 'standard' et un traitement 'prosodique'. La première section est employée à décrire le comportement des suites formées de segments appartenant à la même classe et séparée par des frontières. Cette description permet de poser un certain nombre de généralisations empiriques concernant les différents types de processus, viz. assimilation de voix, dissimilation, allongement et pharyngalisation. Il apparaît ainsi que (i) les processus phonotactiques sont sensibles à la nature des frontières séparant les segments impliqués dans le sandhi, viz. plus la frontière est 'forte' plus il y a de restrictions sur l'opération des règles, (ii) le sandhi interne est plus propice aux processus phonotactiques que le sandhi externe, (iii) le sandhi favorise plus les règles facultatives que les règles obligatoires. Ces généralisations confirment les principes généraux avancés dans le cadre de la théorie phonologique standard. Il est ensuite postulé et démontré dans la seconde section qu'une approche non linéaire du sandhi consonantique est à même de produire une analyse à la fois adéquate et simple des faits phonotactiques. En effet, en posant que les catégories prosodiques font partie de la représentation phonologique, le recours aux frontières n'est plus motivé pour délimiter les domaines d'application des règles phonologiques et des contraintes phonotactiques. L'examen des processus de dissimilation et de pharyngalisation révèle, d'une part, que les faits phonotactiques sont motivés par les domaines prosodiques et, d'autre part, que les catégories pertinentes dans la phonotactique du parler étudié sont la syllabe, le mot prosodique et la phrase intonative.

Le chapitre IX est un *addenda* ayant une fonction 'utilitaire'. Il vise à fournir au lecteur non initié à la linguistique berbère les rudiments morpho-syntaxiques nécessaires à l'intelligibilité des phénomènes phonotactiques. La description proposée est provisoire, elle a besoin d'être réexaminée de façon plus systématique.

La présente étude s'inscrit dans le cadre d'un paradigme privilégié dans la recherche phonologique actuelle, viz. la conception prosodique de la représentation phonologique. Elle propose en effet une exploration systématique de la structure syllabique d'un parler spécifique, en même temps qu'elle met en évidence le rôle fondamental que joue la syllabe dans la phonotactique. Il est démontré que le principe majeur qui détermine la structuration de la syllabe est le principe de sonorité, principe qui définit la syllabité des segments et régit leur ordonnance dans les propositions terminales. Il est également démontré que la théorie phonologique peut faire l'économie des traits binaires de la phonétique systématique dans la formulation des conditions de structure syllabique, en utilisant deux 'hypertraits' référant aux indices de sonorité et d'articulation, respectivement [SON] et [PA].

Cadi, K., 1987. *Système verbal rifain : forme et sens (Nord-Marocain)*, Paris, SELAF (Maghreb-Sahara 6), 178 p.

L'hypothèse globale qui a guidé le développement de ce travail est la mise en relation des classes morphologiques d'une part, et des classes syntaxiques et lexico-sémantiques de l'autre, pour mettre à l'épreuve - à tous les niveaux - la dichotomie : forme/sens, en tarifat.

Ainsi, les tables des classes syntaxiques verbales constituent, en même temps, le canevas sur lequel tous les chapitres de la syntaxe ont été tissés et le résultat de la description entreprise à travers ceux-ci. L'objectif essentiel est de dégager les invariants du système linguistique rifain en matière de morphologie et de syntaxe, en vue de leur faire correspondre des règles de fonctionnement ; et ceci dans une perspective formelle distributionnelle et valencielle.

En morphologie, il a été distingué deux grandes sections : l'une traitant des bases verbales, et l'autre consacrée aux oppositions thématiques. Ces deux aspects de la morphologie verbale sont nécessairement complémentaires. Quant à l'analyse proprement syntaxique, elle a été menée autour de concepts syntaxiques clés comme classes verbales conjointes et/ou disjointes, transitivité et/ou intransitivité, diatèse interne ou externe. Le but était de cerner les distributions du nombre d'actants selon le type de verbe envisagé.

Hamouma, H., 1987. *Manuel de grammaire berbère*. Paris, Association de culture berbère, 179 p.

Voici une formule nouvelle de grammaire berbère, consacrée spécialement au kabyle, mais aisément applicable à d'autres parlers...

Le problème était de dégager la formule la plus efficace, celle qui réalisait une sorte d'état d'équilibre, où la dose indispensable d'éléments théoriques n'étoufferait pas une description tournée vers l'usage pratique de la langue et sa transcription rationnelle. C'est à ce dessein que tâche de répondre le présent manuel.

Le manuel de Hamid Hamouma utilise les acquis de la linguistique mais tâche de les faire servir à un usage pratique. On peut naturellement remarquer la part, à peu près inévitable, de convention que comporte la terminologie ou le dosage entre certaines parties de l'exposé. Il s'agit ici d'un choix basé sur une expérience concrète, dont il tâche d'utiliser les leçons...

Si jusqu'à une époque récente les grammaires, le plus souvent sans en avoir conscience, utilisaient les catégories de la langue grecque, une description nouvelle a le mérite d'accréditer le principe et de proposer l'exemple de voies différentes.

Il faut savoir gré à Hamid Hamouma de l'avoir entrepris pour le berbère.

Mammeri, M., 1988. *Tajejrumt n Tmaziyt (Tantala Taqbaylit)*. Paris, Awal-La Découverte, 117 p. (2^e éd.)

La parution de *Tajejrumt n Tmaziyt* fait date. C'est la première fois qu'un ouvrage d'analyse et d'étude est écrit en berbère, apportant ainsi la preuve que la langue est apte à l'usage scientifique ou plus généralement intellectuel qu'une opinion plus intéressée que bien informée lui déniait. Le berbère, jadis confiné dans une espèce de ghetto folklorique, n'avait servi jusque-là qu'à produire des textes dans les deux seuls genres littéraires gardés vivants par son oralité : la poésie et les contes - ou bien des transcriptions de discours oraux suscités chez des informateurs bénévoles surtout pour servir de "documents vivants" aux descriptions de l'ethnologie classique. Au prix d'un peu plus d'une centaine de néologismes, tous formés sur des radicaux de la langue elle-même, *Tajejrumt n Tmaziyt* donne une analyse brève mais suffisante et claire des structures essentielles de la morphologie berbère.

Yacine, T., 1987. *Poésie berbère et identité, Qasi Udifella héraut des At Sidi Braham*. Paris, Maison des sciences de l'homme. Cartes, illustrations, 444 p.

Dans un système colonial, l'opposition majeure colonisé / colonisateur a pour effet d'occulter les tensions internes de la société colonisée. Les indépendances, au contraire, les révèlent et souvent les exacerbent.

Le livre de Tassadit Yacine décrit une crise identitaire d'un groupe berbérophone, celui des Bibans (situé à la limite de la Kabylie) sur lequel s'exercent différentes tentatives d'impositions de pouvoirs idéologiques et politiques à la veille de la Seconde Guerre mondiale.

Tassadit Yacine est partie d'un corpus de poésies orales du poète Qasi Udifella transcrit quasi exhaustivement en caractères arabes, situation exceptionnelle dans le cadre de la littérature orale kabyle.

L'analyse des poèmes fait ressortir leur étroite liaison avec les clivages sociaux. En se disant le poète dit les autres, non seulement ceux de son groupe mais aussi les groupes dominés.

Outre l'avantage de présenter une recherche menée de l'intérieur selon l'esprit et les méthodes de l'anthropologie, cet ouvrage laisse entrevoir la richesse et la complexité d'une société confrontée aujourd'hui encore à une quête fiévreuse de son identité.

Delheure, J., 1987. *Tameddurt t-tmettant Wargren, Vivre et mourir à Ouargla*, Paris, SELAF (Maghreb-Sahara), 437 p.

Ouargla, la plus grande oasis du Sahara septentrional, capitale de l'or noir algérien, est bien connue. Mais l'on connaît peu ses habitants, surtout les sédentaires, descendants d'antiques populations des oasis. Un groupe d'à peine dix mille âmes, que

tend à submerger la vague arabophone, a conservé l'usage de la vieille langue berbère en même temps que des coutumes propres.

Les textes ici présentés, *Vivre et mourir à Ouargla*, nous font connaître l'oasis, la vieille cité et ses habitants. On y perçoit la mentalité, la religiosité, les pratiques, le comportement individuel et social des Ouarglis.

Ces textes très denses, dictés par les Ouarglis eux-même, nous font découvrir des aspects surprenants et attachants. Par eux, nous participons directement à la vie, aux peines et aux joies, aux angoisses de la mort et aux espérances d'un petit peuple encore vivant ; l'on est pris, ému et l'on sympathise, l'on aime.

La traduction française, enrichie de quelques notes, suit de très près le texte berbère.

Mammeri, M., 1988. *Poèmes Kabyles anciens*. Laphomic-Awal-La Découverte. 447 p., 2^e. éd. (préf. F. Wabdelkader).

Le terme *Laafya* a un double sens. Il signifie à la fois le feu et la paix. Le feu brûle et éclaire en même temps. C'est bien la double signification de l'oeuvre de Mammeri : elle contribue à la réconciliation avec eux-mêmes de ceux qui cherchent la paix, mais en même temps elle brûle les miasmes de la médiocrité et des allégations mensongères. Les *Poèmes kabyles anciens*, comme le nom l'indique, offrent le fondement (*llsas*) de l'édifice culturel maghrébin. Ils établissent la norme de ce qui jusque-là était considéré comme une exception ; ils fondent la légitimité et le poids de valeurs jusque-là tout juste tolérées. Grâce à cette oeuvre, Si Mohand par exemple, n'apparaît plus comme un accident, un marginal, mais comme une figure de proue de la littérature algérienne. Notre réalité, clairement mise au jour, remet en question les idéologies non ou mal fondées.

Ainsi, avec *Poèmes kabyles anciens*, Mouloud Mammeri ouvre une voie nouvelle, à la fois dans sa vie et dans la définition de notre culture. Outre la création littéraire, qu'il continue de poursuivre, il se consacre aussi à l'enquête ethnologique. Son dernier ouvrage paru dans le domaine *L'Ahellil du Gourara* (des chants et des poèmes berbères du Sahara oranais, qu'il a recueillis, transcrits et traduits) confirme l'amour et l'intérêt qu'il continue de porter à la tradition vivante de son pays tout comme *La Cité du Soleil* témoigne qu'il n'a pas cessé de s'exprimer aussi dans les oeuvres de fiction.

Casajus, D., 1987. *La tente dans la solitude*. Paris, Maison des sciences de l'homme. 390 p. illust.

L'ouvrage de D. Casajus vient enrichir la série, déjà importante, d'études consacrées au monde touareg. Peuple nomade, il est juste que la tente soit l'objet d'une investigation précise et détaillée, et c'est le mérite de cet ouvrage, de nous fournir une somme de données ethnographiques et de réflexions sur tout ce qui est lié à cette forme d'habitat.

L'étude s'ouvre sur un rappel de données générales concernant la société touareg des Kel Ferwan (Niger) : hiérarchisation sociale, rapports de pouvoir, localisation des différents groupes dépendant de cet ensemble social. Le second chapitre est consacré à l'étude ethnologique de la tente : description minutieuse des différents éléments qui la composent, sa place et fonction dans le campement, son importance dans le jeu de la parenté, et le symbolisme cosmique qu'elle véhicule et représente. On voit donc la richesse des significations socio-culturelles qui se cristallisent dans cette forme d'habitat.

Dans le reste de l'ouvrage sont tour à tour analysés les domaines habituels de l'ethnologie : parenté, mariage, naissance et nomination des enfants... si bien que cet ensemble de thèmes dépassent l'objet d'étude désigné par le titre du livre. Ceci ne constitue, bien sûr, pas un reproche puisque avec cet ouvrage D. Casajus nous livre une contribution appréciable pour la connaissance des Kel Ferwan, et partant, pour le monde touareg en général.

Ceci dit, l'auteur ayant séjourné sur le terrain depuis le milieu des années soixante-dix, donc après la dramatique sécheresse qui a secoué le Sahel africain, nous aurions aimé que les changements qu'il n'a pas pu ne pas constater, fassent l'objet d'un chapitre ou tout au moins d'une synthèse, ne serait-ce qu'en annexe de l'ouvrage. Que sont en effet devenus les Kel Ferwan ? Comment se comportent-ils par rapport à cette sécheresse, aux pouvoirs citadins devenus dominants, quelles relations entretiennent-ils avec les autres ethnies du pays, se sédentarisent-ils, et dans quelles conditions ? Autant de questions angoissantes qui ne sont pas abordées par cet ouvrage qui se situe dans le traditionnel "penchant" des ethnologues à éviter l'étude du devenir des sociétés touarègues.

D. Casajus nous donnera-t-il à lire prochainement une étude sur les Kel Ferwan de maintenant, tels que confrontés aux problèmes de notre temps ? En attendant, remercions-le pour ce livre qui deviendra vite une précieuse référence pour les futures études sur le passé des Touaregs Kel Ferwan.

Rachid Bellil

Rybinski, A., 1986. *La culture traditionnelle des Touaregs Kel Ahaggar entre le XIX^e et XX^e* Thèse du doctorat de 3^e cycle.

Le compte rendu réfère un peu tard à une thèse soutenue à Varsovie en 1982, mais le sujet est toujours d'actualité. Nous publions ici une traduction du texte (en anglais) d'*Africana Bulletin*. (4^o 33, 1987).

Le but de l'étude était de présenter une vue d'ensemble de la culture traditionnelle des *Touaregs Kel Ahaggar* au tournant entre le XIX^e et le XX^e siècle. L'auteur s'est intéressé principalement à montrer les moyens employés par le peuple touareg pour se défendre contre les menaces perpétuelles de la sécheresse, des fléaux, des guerres et autres choses semblables. Un autre problème était de vérifier l'opinion de certains

auteurs et de l'administration aux termes de laquelle le "nomade fait le désert" - en ce qui concerne le peuple touareg du tournant entre le XIX^e et le XX^e siècle.

Dans son chapitre qui passe en revue "la littérature sur les Touaregs Kel Ahaggar", l'auteur montre qu'on ne trouve pas dans les écrits concernant ces groupes beaucoup d'ouvrages ouvrant un tableau d'ensemble.

Il a adopté une définition "instrumentaliste" de la culture jadis formulée par B. Malinowski. Cependant, comme le fonctionnalisme ne répond pas aux besoins exigés par la méthode systémique moderne, l'auteur a décidé d'employer les résultats acquis par la cybernétique polonaise, c'est-à-dire le modèle cybernétique des systèmes autonomes de M. Mazur. Le modèle appliqué par exemple au cas d'une société indépendante, permet la description d'un élément et de ses relations avec l'ensemble, rendant ainsi possible la description d'un système et non d'une collection.

Ayant trouvé qu'au tournant des XIX^e et XX^e siècles chacune des trois tribus Kel Ahaggar pouvait être considérée comme un système autonome et ayant choisi l'une d'elles (les Kel Rela) comme sujet de son analyse, l'auteur a pu la présenter comme un système autonome. La description du fonctionnement de la tribu au tournant des XIX et XX^e siècles et, en découlant, la connaissance de sa culture faite, en termes d'instrumentalité, rend aussi possible d'arriver à connaître la culture des autres tribus Kel Ahaggar, qui ont un passé commun et un même cadre de vie...

Les six chapitres successifs retracent la vie et le fonctionnement de la tribu des Touaregs Kel Rela. Le chapitre intitulé "Collecte de l'information montre comment les Kel Rela se procurent l'information indispensable sur leur environnement et la situation de la tribu en son sein.

Dans le chapitre "Réserve de l'information" l'auteur montre qui détenait les informations essentielles pour la vie du groupe (i.e. qui gardait en réserve une information importante) et expose le procès de l'apprentissage, i.e. l'enregistrement de l'information essentielle. Il met l'accent sur l'importance des vieux parmi les Touaregs et sur le fait que les traditions touarègues étaient conservées surtout par les femmes, qui les gardaient et les transmettaient. L'importance de groupes tels que les Ineden et les Ineslemen provenait de leur savoir. L'apprentissage s'accomplissait dans le camp familial... et le rôle d'enseignants était tenu par presque tous les membres de la famille. Les garçons de plus de 10 ans (*Ihaggaren, Imghad et Isaqqamaren*) passaient la plus grande partie de leur temps en dehors du camp avec les hommes adultes et étaient éduqués par eux. En plus des outils et des connaissances indispensables à leur existence on enseignait aux enfants touaregs, principalement les *Ihaggaren, Imghad et Isaqqamaren*, à être fiers de leurs ancêtres et de leur culture, à montrer du dédain pour les étrangers, en particulier noirs, les lâches, à aimer l'honneur, le courage, la générosité, à respecter les vieillards et à leur obéir, à montrer aux femmes des égards extrêmes.

Dans le chapitre intitulé "L'influence des Kel Rela sur leur environnement l'auteur fait valoir" que les Kabyles devraient être extrêmement rationnels dans l'exploitation de leurs ressources naturelles, s'efforcer à la subordination de la population sédentaire voisine, dont ils tiraient des biens indispensables, aussi bien que détruire et sans cesse affaiblir les groupes rivaux des nomades pasteurs. La méthode employée a

permis à l'auteur de montrer combien les institutions étaient importantes pour l'existence des Touaregs ; ces institutions ont été dédaignées par les chercheurs qui ont étudié la culture touarègue (par exemple les institutions éducatives, celles de contrôle social) ou bien leurs fonctions n'ont pas été appréciées (par exemple les fonctions de contrôle de l'*ahal*).

L'auteur réfute l'opinion que les Touaregs du tournant entre le XIX^e et le XX^e siècle aient, par une sur-exploitation de leur environnement naturel, contribué à sa dégradation et à l'expansion du désert.

Malgré les difficultés auxquelles il a eu à faire face en utilisant le modèle de "système autonome", l'auteur a montré que l'application en ethnologie peut-être d'une grande importance pratique. Un tableau d'ensemble d'une culture donnée, permettant de connaître ses institutions importantes pour l'existence du groupe et saisir le fonctionnement de la société dans sa totalité, peut aider les autorités concernées à prendre des décisions avantageuses à la fois pour elles-mêmes et pour le groupe considéré. Quoique dans la majorité des pays du Tiers Monde les autorités ne s'intéressent pas aux cultures de leurs populations, le fait que les anthropologues sociaux luttent pour le droit des peuples qui appartiennent aux sociétés qu'ils étudient, et avant tout, qu'ils décrivent le fonctionnement de ces sociétés, peut, selon l'auteur, changer considérablement l'attitude de ces auteurs envers l'anthropologie sociale. Plus encore, leurs efforts peuvent vraisemblablement amener ceux qui décident à agir aussi dans l'intérêt des groupes décrits par les anthropologues sociaux.

Mouloud Mammeri

Hériter en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli, 1987,
Ed. Centre national de la recherche scientifique, 302 p. Sous la
direction de M. Gast.

Par qui et comment sont transmis les biens et les pouvoirs dans les sociétés musulmanes de la Méditerranée ? Par le père, par la mère ou par de subtiles combinaisons des deux lignées. Ou encore, pour éviter la dispersion, le patrimoine commun est proclamé habus c'est-à-dire indivis, selon un certain nombre de règles d'application extrêmement variées. Mais les règles islamiques qui permettent une grande latitude de choix sont aussi parfois totalement infirmées quand c'est la référence à la femme qui structure la société et les stratégies de sauvegarde du patrimoine.

En présentant une quinzaine d'études, du Maghreb au Sahel africain, de l'Oman à la Jordanie et au Soudan, avec une incursion dans la Grande Comore, ce livre ouvre un champ de recherches susceptible de renouveler les problématiques d'analyse des sociétés sous l'influence de l'Islam, en particulier de celles situées à la frontière de plusieurs cultures.

Norris, H.T., 1986, *Conquest of the Western Sahara*. Longman Group Limited and Librairie du Liban, 309 p.

For centuries after the first Arabs had passed through North Africa the presence of Arabic culture in the Western Sahara was limited to scholars and mystics. Those few who spoke Arabic and practised Islam left the traditional, in part matrilineal, society largely undisturbed.

Not until the Middle Ages was there a further significant impact : a small band of the Banu Ma'qil, a tribe of South Yemeni origin, gradually came to dominate the desert trade routes that linked the African and Mediterranean cultures. Their descendants, the Awlad Hassan, imposed themselves on the native Berbers and introduced a patrilineal society with a new common language, Hassaniyyah.

Professor Norris draws on numerous sources, from such Arab and European travellers and historians as Ibn Battutah and Leo Africanus to local historians steeped in traditions of oral history. He examines how certain tribes and regions of the Western Sahara responded to the arrival of the Arabs, with particular reference to the thirteenth to seventeenth centuries when Arab power was consolidated. He shows how this position was not always achieved by military means.

This book makes a scholarly contribution to an understanding of how the national boundaries bequeathed by the European powers divided the vernacular groups and of how one of the least populated areas of the world has come to be the scene of the contemporary conflict between the territorial claims of Morocco and those of the Western Saharans for their own independence.

Rosales, S. M., 1986. *Segundino Delgado. Vida y obra del Padre del nacionalismo canario*. Santa Cruz de Tenerife, Centro de cultura popular Canaria, 95 p.

Siendo ya hoy la figura de Secundino Delgado definitivamente incorporada a la memoria histórica de su pueblo, para todos resulta evidente que la significación histórica de aquel patriota internacionalista, cuyos ideales de libertad y de justicia social siguen inspirando a las nuevas generaciones canarias, se acrecienta con el transcurso del tiempo.

Seis años después de que viera publicada su primera biografía Secundino Delgado - figura histórica canariense que va siendo conocida incluso más allá de nuestros horizontes afroatlánticos - Manuel Suárez Rosales - el máximo conocedor del imposible Martí canario", como afirma el profesor Julio Hernandez, prologuista de este libro - nos ofrece en estas páginas una nueva, amena y amplia referencia biográfica del indiscutible impulsor histórico del nacionalismo canario.

Perbosc, A., 1987. *L'anneau magique. Nouveaux contes licencieux de l'Aquitaine*. Carcassonne, Garae/Hesiode, 281 p.

A l'ordinaire manifestation spectaculaire de la dérision ou de la joie, le rire est parfois condamné à la discrétion de petits cercles voire au clair obscur de la solitude domestique. Les récits licencieux semblent voués à ce destin marginal : la naïveté des pratiques sexuelles de héros sans panache, les manoeuvres de la séduction sans féerie ou les rudes jeux de mots leur interdisant de se voir attribuer la dignité de contes. Écartés des collectes traditionnelles et des recueils classiques ils n'en offrent pas moins, dans leur verdeur, un témoignage fondamental sur la vie privée et les figures de l'imaginaire auquel, depuis la fin du XIX^e siècle, ont été sensibles les ethnographes les plus avisés.

Ainsi, interrogeant son entourage, faisant appel à ses amis et correspondants languedociens et gascons, dépouillant almanachs patois et gazettes locales, le grand poète Antonin Perbosc rassembla dans les années 1900-1912 le plus important recueil d'Occitanie.

Organisé autour de personnages types - curés, cocus, niais, nouveaux mariés - un premier recueil de ces récits fut publié, quasi secrètement, en 1907, et réimprimé par le GARAE en 1984. C'est le second volume, totalement inédit, que présente aujourd'hui Josiane Bru sous le titre *L'Anneau magique*.

Une préface situe l'auteur et les conditions de production de la collecte ; une bibliographie, un index portant sur les deux volumes et un essai de classification replacent ces récits dans leur temps et dans la culture dont ils témoignent avec toute la force de l'humour.

***L'éternel Jugurtha*, 1987. Colloque Jean Amrouche. Marseille, Editions Du Quai Jeanne Laffitte, 211 p.**

Les Archives de Marseille viennent de faire paraître les Actes du Colloque de septembre 1985 qui s'est tenu dans cette ville.

Ouvrage important regroupant des communications diverses de poètes, écrivains, universitaires ayant partagé avec Jean Amrouche des passions, des idées (comme Marcel Regui), voire un même itinéraire intellectuel comme ce fut le cas de Malek Ouary. Malek Ouary un parent, un ami d'enfance de Jean Amrouche, venu apporter un témoignage précieux sur le passé du poète, sur son attachement profond au village natal Ighil Ali, par la même occasion a fait part de la communauté chrétienne de Ighil Ali parfaitement intégrée dans le village. Les autres participants n'ont connu Jean Amrouche que par son oeuvre. Universitaires dans leur grande majorité (Jean Déjeux, Jacqueline Arnaud, tous deux spécialistes de littérature maghrébine et d'autres encore...) ils sont venus enrichir le stock déjà ancien et très analysé de l'oeuvre amrouchienne. Rabah Belamri romancier algérien a tenté de retracer la vie de Jean à travers le roman "Rue des tambourins" de Taos, soeur de Jean.

Mme Giuliana Toso-Rodinis de l'université de Padoue retrouve des points de convergence avec un écrivain italien de la même époque. Majid El Houssi dévoile les accents de mysticisme qui le poussaient dans l'oeuvre amrouchienne.

Enfin Mammeri intervient en révélant une image de Jean Amrouche jusque-là seulement effleurée, sans doute pour ne pas brusquer ou peut être briser la frêle ossature du "génie" africain qui la constituait, celle de Jugurtha : éteint, absent et pourtant toujours éternel. Ce spectre- oracle, cette muse enchanteresse est l'âme de celui à qui l'on est fidèle et que pourtant on ne défend pas, qu'on ne ressuscite pas par l'impuissance. Il est vrai, Jugurtha, modèle d'identification de Jean Amrouche, hantera bien des consciences : tous ceux qui le découvriront surtout dans le texte de Salluste garderont de lui l'image à la foi mobilisatrice et navrée de celui qui le premier se leva contre tous les ordres imposés.

Tassadit Yacine

Meddeb, A., 1987. *Talismano*. Paris, Sindbad, 244 p.

Dédié au signe — au signe protecteur comme le veut son titre, car "talismano" est l'équivalent italien du "talisman" dont on se protège contre les forces maléfiques —, le roman l'est autant au corps que l'on veut protéger. Signe et corps deviennent dès lors indissociables. Et c'est là, je crois, l'un des aspects de la problématique de Meddeb. Comme *Phantasia* (Sindbad, 1986), *Talismano* (qui a été déjà publié chez Bourgois et que réédite Sindbad après que Meddeb en ait retravaillé le texte) est un hymne au corps. Corps vibrant aux signes premiers : Eros et Thanatos déployant attraits et dégoûts, mythes certes prestigieux, mais que Meddeb, un écrivain attentif, semble utiliser pour conduire son lecteur sur la voie (magistralement tracée par Al-Halladj) de la plénitude et de l'unicité et non sur celle du dualisme auquel on pouvait s'attendre.

Le propos de *Talismano* est à rapprocher de la tradition des poètes soufis et de la pensée de Heidegger. Sa spécificité est d'être un récit poétique — au sens fort — du mot où chaque passage est en soi l'événement d'une émotion. Ceci est pour le côté érudit ; mais revenons à la matière du texte.

- Que pouvait-on y lire ?

Une succession de voyages : "Voyage n'es-tu thème à écrire ? à porter le corps vie et mort des mots ?". p.215.

Corps et (mots) signe(s), telle est la matière onirique qui nourrit de bout en bout le texte de *Talismano*. Et l'on pourrait même dire que le texte est un corps déployé à la mesure du signe initial — Dieu ou l'être — : "corps à la recherche de l'identité à basculer : ici, ailleurs. Corps enfin sans autre limite que l'étendue du signe qui en lui converge et s'active. "Ecrire (ce corps signe/signé ? note Meddeb,) c'est refléter l'énergie telle qu'elle s'ouvre à toi. Suscite-la, donc. Contemple-la. Jouis de sa richesse. Renouvelle ta vigueur. Inscris ton expérience sur le miroir du monde.

projette-toi fragment de l'archétype. Sois au bord de la limite. Rassemble le Je comme part du Soi." p.215.

"Je" comme part du "soi", "je" fragment de l'archétype, en d'autres termes "Je" doit se tenir partie pour le tout : le tout puissant et non additionnel, "Je" c'est la source, le soufisme n'est pas autre chose. Et voilà que le littéral du texte nous ramène à la profondeur de son propos.

Fond et forme, l'un ne va pas sans l'autre dans ce roman digne de la tradition dont il se réclame et qu'il faut placer parmi les oeuvres dont on peut être fier.

- Mais ne peut-on avoir un petit aperçu des voyages retracés dans le livre ?

- Si, mais à condition d'accepter, comme le fait Meddeb, de parcourir (ultime projection ?) des "ville(s) s'arrangeant hiérarchie de nombril", vous verrez alors des espaces "nombril corps public, ouvrant à l'oeil d'accès légitime : mosquée par exemple," d'autres lieux encore "nombril corps caché, femme à vendre coeur cloîtré". Et ce n'est là que le périple de Tunis : "noeud oedipal", d'où démarre le voyage qui couvrira par télescopage de visions et d'images (par signe interposé) l'étendue de la Méditerranée : noyau des civilisations que Meddeb troquerait toutes pour le moindre petit archaïsme.

Taïeb Sboui

RÉSUMÉS

Éléments pour la compréhension de la problématique Tamazight M.K. Ouariachi

La problématique tamazight "requiert un traitement global" et pas uniquement politique ; elle doit être considérée sous différents aspects : scientifique, esthétique, social, technique, politique.

La dialectique reconnaissance (au niveau idéologique) / méconnaissance (dans la réalité) de la tamazight a freiné "d'une part le savoir concernant la société marocaine et de l'autre le développement de ses pouvoirs de création tant qualitativement que quantitativement."

Une solution consiste à intégrer la tamazight dans les structures, en particulier : en l'introduisant "dans les études universitaires comme unité autonome", en fournissant une aide concrète aux diverses formes de la création, en la faisant figurer dans les différents médias.

Cela implique un certain nombre de mesures techniques telles que celle de la graphie, de la normalisation lexicale et syntaxique.

Il demeure que tous ces niveaux "dépendent étroitement " de la volonté politique. Des trois solutions théoriquement possibles (une despotique qui exclut la tamazight, une éclectique qui la reconnaît mais la vide de contenu, et une démocratique fondée sur la démocratisation des appareils d'Etat) l'auteur opte pour cette dernière.

Il reste que le projet se heurte à un certain nombre d'obstacles d'ordre "psychologique, politique et idéologique", tels que la fausse opposition entre l'arabe et la tamazight, qui cache en réalité un conflit d'ordre social la — (fausse) attribution de vertus congénitales aux différentes langues (français, arabe, berbère) — la (fausse) importation de tendance réactionnaire à la langue tamazight — la (fausse) accusation portée contre tamazight d'être un instrument de division.

L'auteur considère en conclusion que son article est une invite au dialogue, loin de tout terrorisme intellectuel, en définitive générateur de "stérile extrémisme" et arme des forces de répression contre celles de progrès.

La cité ibadite : urbanisme et vie sociale au XI^e siècle

P. Cuperly

L'analyse du tissu urbain montre l'influence qu'exerce sur lui des éléments de la structure sociale tels que le clivage élite (*khassa*) /masse (*'amma*), l'institution de la *jamâ'at al-muslimin*, "l'interférence de l'élément religieux". La *khassa* a seule pouvoir de décision dans certains cas et jouit de privilèges ; en particulier elle légifère en tout ce qui la concerne par accord unanime (*ittifaq*). Les décisions concernant l'ensemble de la communauté ibadite sont du ressort de la *jamâ'at al-muslimin* (assemblée des musulmans), qui émet des jugements (*hukm*). Les instances religieuses (*imam*, *qadi* et *jamâ'at*) avaient jadis pouvoir sur tout ce qui concernait la religion et certaines questions sociales, leur opinion (*ray*) a souvent beaucoup de poids.

Enfin une série d'experts (*ahl an-naḍar* ou *umana* sing. *amin*) étaient consultés pour leur compétence en particulier technique. Il est à remarquer subsidiairement qu'il n'est jamais fait mention de l'institution actuellement très vivante de la *halqa* (cercle) des *'azzaba* (collège des chefs religieux).

En conclusion, malgré les causes mineures de blocage, pour l'essentiel la coutume mozabite en privilégiant la mise en valeur (*'imaṛa*) sur les autres considérations donne ainsi à la cité ses "meilleures chances de réussite".

Problèmes méthodologiques relatifs à la confection d'un dictionnaire du tamazight

M. Taïfi

L'auteur propose "un ensemble de remarques générales en vue de l'élaboration d'un dictionnaire tamazight (Maroc central)."

Il s'agira d'un dictionnaire bilingue plus document de travail à l'usage des spécialistes (ethnologues, historiens, sociologues) que d'une oeuvre "à usage public" adoptant au sein d'un "parler de base" toutes les variétés lexicales existantes.

Le classement des mots par racines pose un certain nombre de problèmes : par exemple un même résidu consonantique peut offrir plusieurs sens (ainsi FS donnant *afs* : enfoncer, *fsu* étirer la laine, *fsus* : être léger et *afus* : main).

Un dictionnaire tamazight selon les seules racines se heurte aussi à des données objectives. En effet une racine ne peut donner lieu à tous les schèmes. Certaines racines s'associent avec des schèmes uniquement nominaux, d'autres à des schèmes verbaux. Il y a lieu de prendre en compte aussi le fait qu'en plus des racines de désignation proprement dites (toutes nominales), certaines autres (nominales et verbales) sont d'attribution. Une racine d'attribution donne lieu généralement "à la formation d'une forme lexicale", mais celle-ci d'une part comporte souvent des lacunes et de l'autre a quelquefois recours à des emprunts (arabes en particulier) en lieu et place de la forme attendue, ce qui rend en partie caduc le classement selon la racine.

Les *âléwen* de l'Ahaggar

N. Mécheri-Saada

Les *âléwen* de l'Ahaggar sont des chants rituels de mariage qui se répartissent en cinq types caractérisés chacun par un mètre poétique et une méthode spécifique et qui sont plus ou moins strictement associés à un moment du cérémonial de mariage.

Chaque mètre se compose d'un nombre fixe de syllabes qui se répartissent le plus souvent en deux hémistiches. Chaque *âléwen* est d'autre part introduit par une suite de syllabes sans signification, appelée ici formule syllabique, qui joue le rôle de modèle métrique en même temps que celui de refrain irrégulier.

Au niveau mélodique, l'ensemble du répertoire adopte la même structure en deux ou trois niveaux de segmentation. L'échelle mélodique par contre diffère pour chaque chant.

Les *âléwen* sont traditionnellement accompagnés par le petit tambour à deux peaux appelé *ganga* mais dont, curieusement, la rythmique n'est pas synchrone avec celle de la mélodie. En comparant ces rythmes de tambour avec ceux de l'Ajjer, qui est considéré comme la région d'origine du répertoire, on constate une transformation qui va dans le sens d'une simplification des rythmes de l'Ahaggar et d'un affranchissement de la mélodie à l'égard du rythme de tambour.

Les syntagmes verbaux des serments dans différents parlers berbères

F. Bentolila

Se basant sur une enquête menée chez les Aît Seghrouchen (Oum Jeniba au Maroc) sur les formules employées pour exprimer les serments, Fernand Bentolila en a étendu les résultats à d'autres parlers berbères (Kabylie, Mزاب, Ouargla, Rif, Maroc central, Sahel...). Il en a dégagé pour les serments un type de syntagme différent de celui du langage ordinaire (emploi de signifiants, en particulier conjonctionnels, groupés en série). Il a pu ainsi faire ressortir la concordance des procédés d'un parler à l'autre, même sur fond d'une certaine variété lexicale. Cet accord sur un point particulier illustre la remarquable unité des structures de la langue berbère, déjà attestée par ailleurs. Cette conclusion est encore confortée par la présentation des formules similaires utilisées en arabe populaire maghrébin. Ce qui amène un éclairage supplémentaire sur le problème des rapports, certainement complexes mais incontestables, qui existent entre le berbère et l'arabe populaire maghrébin.

ABSTRACTS

Elements for a better understanding of the tamazight problem M.K. Ouariachi

The tamazight problem "requires a global treatment", not a purely political one. All aspects must be considered : scientific, esthetic, social, technical and political.

The dialectic of recognition (at an ideological level) non recognition (in reality) of Tamazight has hindered a better understanding of Moroccan society as well as the development of its creative powers both quantitative and qualitative.

One solution would be the structural integration of tamazight by for example its introduction as "an autonomous unit of University studies", furnishing of a real aid to the various forms of creation as well as its presence in the different medias.

All of this involves a number of technical measures concerning graphism and a lexical and syntactical normalisation. Nevertheless all of these levels are "strictly dependent" upon a political willingness. Of the three possible theoretical solutions (the first, despotic, excluding tamazight, the second, eclectic, recognizing tamazight but emptying it of its substance, and the third, democratic, based upon a democratization of the state apparatus) the author opts for the last one.

For the moment, this project is being hampered by a certain number of "psychological, political and ideological" obstacles, such as the (false) opposition between Arab and Tamazight hiding in reality a social conflict. Also, (false) congenital virtues are attributed to each language, French, Arab or Berber. Tamazight is (falsely) interpreted as being a language of reactionary tendencies, or else it is (falsely) accused of being an instrument of division.

In conclusion, the author considers this article to be an invitation towards dialogue, far from all intellectual terrorism that would generate only sterile extremism and arm the forces of repression against those of progress.

The Ibadite City : Town planning and social life in the 11th century P. Cuperly

An analysis of the urban tissue shows how it is influenced by certain elements of the social structure, such as the separation elite (*khassa*) masses (*'amma*), of the "interference of the religious element"

The *khassa* has a total power of decision in certain situations, and exercises certain privileges. For example, it can legislate for every thing that concerns itself by unanimous accord (*ittifaq*). Decisions concerning the totality of the ibadite community are taken by the Muslim Assembly (*Jam'at al-muslimin*). Its judgments are called (*hukm*). The religious institutions (*imam, qadi, jama'at*) once had power

over everything concerning religion and certain social questions; their opinion (*ray*) is often of considerable importance.

Finally, a series of experts (*ahl an-nadar*) were consulted for their competence chiefly technical matters. It is interesting to note that nowhere is mention made of an institution presently very active : the circle (*ḥalqa*) of the college of religious chiefs (*ḡazzaba*).

In conclusion, in spite of small blockages, Mozabite customs essentially favor improvement (*ḡimara*) over other considerations, thus giving the city its best hope for success.

Methodological problems concerning the creation of a tamazight dictionary

M.Taïfi

The author proposes several general observations concerning the process for creating a tamazight dictionary (Central Morocco).

This bilingual dictionary will be more a document for specialists (ethnologists, historians, sociologists) than a "generalist" work. It will adopt a "base language" but will include all existing lexical variations.

The classing of words according to their roots creates a certain number of problems. For example the same consonant residual can generate several meanings : *FS* thus giving *afs* : to thrust ; *fsu* to card wool ; *fsus* : to be light ; *afus* : hand.

A tamazight dictionary solely based on roots must deal with certain objective facts. A root cannot generate all possible schemas. Certain roots are associated with uniquely nominal schemas and others with only verbal schemas. It also must be taken into account that, while there are roots of designation (all nominal), there are also roots of attribution (nominal and verbal). A root of attribution generally will permit the "formation of a lexical form", but this form often has weaknesses and sometimes adopts borrowed terms (Arab in particular). Thus, classification by roots is not always the best means.

The *âléwen* of the Ahaggar

N. Mécheri-Saada

The *âléwen* of the Ahaggar are ritual wedding songs which offer five types each characterised by a specific poetic meter and melody, which are more or less closely associated to a moment of the wedding ceremonial.

Every meter is composed of a fixed number of syllables, which are very often distributed over two hemistiches. Every *âléwen* is on the other hand introduced by a

succession of syllables without signification, called here "syllabic formula", which plays the part of a metric model as well as of an irregular refrain.

At the melodic level the whole repertoire is similarly structured into two or three levels of segmentation. On the contrary the melodic scales is different for each song. The *âlêwen* are traditionally accompanied by the small drum with two skins called *ganga*, but whose rythmical structure is, curiously, not synchronous with that of the melody. In studying comparatively these drum-rythms with those of the Ajjer, considered the region from which the repertoire originated, we observe a transformation towards a simplification of the rythms of the Ahaggar in connexion with those of the Ajjer and to a liberation of the melody from the drum-rythms.

Verbal constituents of oaths in different berber tongues

F. Bentolila

F. Bentolila has extended the results of a study of formulas used to express oaths among the Aït Seghrouchen (Oum Jeniba, Morocco) to other Berber tongues (Kabylie, Mزاب, Ouargla, Rif, Central Morocco, Sahel...)

He has isolated a constituent type applied to oaths different from that used in everyday language, in particular the use of significant grouped in series. He has been able to emphasize the similarities existing between the different methods employed in different tongues in spite of a varied lexical background. These particular similarities illustrate the remarkable structural unity of the berber language, a point that has already been detailed elsewhere. This conclusion also is reinforced by an enumeration of similar formulas used in common north african arabic. Therefore this study contributes towards a more complete understanding of the complex but real relationship existing between the berber language and common north african arabic.

RESUMENES

Elementos para la comprensión de la problemática tamazight

M. K. Ouariachi

La problemática tamazight requiere un tratamiento global y no sólo político que se debe considerar en varios aspectos : científico, estético, social, técnico, político.

La dialectica reconocimiento (a nivel ideológico) / desconocimiento de la realidad tamazight "ha frenado por una parte el saber relativo a la sociedad marroquí y por otra al desarrollo de sus poderes de creación tanto al nivel de su calidad como de cantidad".

Una solución consiste en integrar la tamazight en las estructuras, sobre todo introducirla en los estudios universitarios como unidad autónoma y garantizar una ayuda concreta a las diversas formas de creación como figurar en los diferentes medios.

Lo que implica cierto número de medidas técnicas como la de la grafía, de la normalización lexical y sintáctica.

Resulta que todos estos niveles dependen de modo estrecho de la voluntad política. De las tres soluciones teóricamente posibles (la primera es despótica que excluye la tamazight, la segunda que la reconoce pero la vacía de su contenido y una democrática basada sobre la democratización de los aparatos de estado) el autor elige esta última proposición.

Esbozo de una organización urbana

P. Cuperly

El análisis del casco urbano muestra la influencia que ejercen sobre este último los elementos de la estructura social como la separación elite (*khassa*) / masa (*'amma*), la institución de la *jamâ'at al-muslimin*, la interferencia del elemento religioso. Sólo la *khassa* tiene poder de decisión en ciertos casos y goza de privilegios legislativos en particular en todo lo que la concierne para un acuerdo unánime (*ittifaq*).

Las decisiones que conciernen el conjunto de la comunidad ibádita incumben a la *jamâ'at al-muslimin* (asamblea de los musulmanes) que emite los juzgamientos (*hukm*). Las instancias religiosas (*imam*, *qadi*, *jamâ'at*) tenían antaño el poder sobre lo relativo a la religión y algunos asuntos sociales, su opinión (*ray*) tiene las más de las veces gran importancia.

Al fin y al cabo una serie de expertos (*ahl-nadar* o *umana*, sing. *amin*) estaban consultados por su competencia en particular técnica. Además, se puede notar que no se hace mención de la institución actualmente muy viva de la *halqa* (círculo) de los *'azzaba* (colegio de jefes religiosos).

En conclusión, aunque haya causas menores de bloqueo, por lo esencial los hábitos mozabitas al privilegiar la revalorización (*'imara*) sobre las demás consideraciones atribuyen así a la urbe sus mejores oportunidades de éxito.

Problemas metodològics relatius a la confecció de un diccionari de la llengua tamazight

M. Taïfi

El autor proposa un conjunt de observacions generals per a l'elaboració de un diccionari tamazight (Marruecos entrant).

Se tracta de un diccionari sobre tot concebit com un document de treball al ús de especialistes (etnòlegs, historiadors, sociòlegs) més que una obra al ús del públic.

La classificació de les paraules per arrels planteja un nombre de problemes : per exemple un mateix residu consonàntic pot oferir diversos sentits (*fs* da : *afs*, hundir, estirar la llana, *fsus*, ser lleuger, *afus*, mà).

Un diccionari tamazight basat segons les arrels únicament tropeja amb dades objectives. En efecte una arrel no pot donar lloc a tots els esquemes. Algunes arrels se associen amb esquemes únicament nominals, altres amb esquemes verbals.

Se ha de prendre en compte també el fet que a més de les arrels de designació pròpiament dites (totes nominals) altres (nominals i verbals) són de atribució. Una arrel de atribució da lloc generalment a la formació de una forma lexical però esta última comporta moltes vegades lagunes i altra vegada a préstecs (àrabs en particular) en lloc de la forma esperada, esto fa en part caduca dita classificació.

Los *âléwen* del Ahaggar

N. Mécheri Saada

Los *âléwen* del Ahaggar són cantos rituals de boda que se reparten en cinc tipus caracteritzats per un metre poètic i un mètode específic. Los *âléwen* són més o menys associats de mode estricte al ceremonial de les bodas.

Cada metre se compon de un nombre fix de síl·labes repartides les més de les vegades en dos hemistiquis. Cada *âléwen* es introduït per una sèrie de síl·labes sin significació, anomenada aquí fórmula sil·làbica que desempeña el paper de model mètric al mateix que el del estribillo irregular.

Al nivell melòdic, el conjunt del repertori adopta la mateixa estructura en dos o tres nivells de segmentació. La escala melòdica a la inversa difereix per cada cant.

Los *âléwen* són tradicionalment acompanyats per un petit tambor amb dues pells anomenat *ganga* però la seva rítmica no està (de mode curiós) sincrona amb la melodia. Al comparar aquells ritmes de tambor amb els del Ajjer considerada moltes vegades com la regió d'origen del repertori, se constata una transformació que evoluciona en el sentit d'una simplificació dels ritmes de l'Ahaggar i d'una lliberació de la melodia en quant al ritme del tambor.

Los syntagmas verbales en los juramentos en diferentes lenguajes bereberes

F. Bentolila

Basàndose sobre una encuesta realizada en los Aït Seghroucen (Marruecos central) sobre las formulas empleadas para expresar juramentos, Fernand Bentolila ha extendido los resultados a otros lenguajes bereberes (Kabília, Mzab, Ouargla, Rif, Sahel). De esta encuesta ha sacado en cuanto a los juramentos un tipo de syntagmas diferentes de los que se encuentran en el lenguaje ordinario (empleo de significantes, en particular de conjuncion, agrupados en serie).

De este modo el autor ha podido poner de manifiesto la concordancia de los procedimientos de un lenguaje a otro, aunque ésta se realice sobre el fondo de cierta variedad lexical. Este acuerdo sobre un punto particular ilustra así la unidad notable de estructuras de la lengua bereber, ya atestada por otras partes. Esta conclusión es aún apoyada por la presentación de formulas similares utilizadas en àrabe popular maghrebi. Lo que lleva a aclarar màs el problema de las relaciones sin duda muy complejas pero incontestables que existen entre el bereber y el àrabe popular.

the first of these is the fact that the
the second is the fact that the
the third is the fact that the
the fourth is the fact that the
the fifth is the fact that the
the sixth is the fact that the
the seventh is the fact that the
the eighth is the fact that the
the ninth is the fact that the
the tenth is the fact that the



Achevé d'imprimer en décembre 1988
sur les presses de l'imprimerie Darantiere
à Dijon-Quetigny

16

N° d'impression : 153
Dépôt légal : 4^e trimestre 1988