

AWAL

40-41

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2009-2010

Fondateur

Mouloud Mammeri

CRÉER ET TRANSMETTRE
CHEZ LES BERBÈRES



ÉDITIONS DE LA MAISON DES



SCIENCES DE L'HOMME PARIS

Direction : Tassadit Yacine

Comité de rédaction : Djamila Amrane, Driss Azdoud, Abdelkader Bezzazi, Marie-Luce Gélard, Ouardia Ider, Hervé Sanson, Alain Romey, Anna Maria Di Tolla, Luigi Serra, Mansour Ghaki, Tassadit Yacine.

Awal a été fondée en 1985 à Paris par Mouloud Mammeri et Tassadit Yacine, avec le soutien de Pierre Bourdieu.

Comité scientifique : Aymard Maurice, directeur d'études, Ehess, Paris; Bataille Philippe, directeur d'études, Ehess, Paris; Bonn Charles, professeur, université Lyon II; Bonte Pierre, directeur de recherche, Cnrs, Paris; Brown Kenneth, professeur, université de Manchester; Calame Claude, directeur d'études, Ehess, Paris; Claudot Hélène, directeur de recherche, Cnrs, Aix-Marseille; Dayan-Herzbrun Sonia, professeur, université Paris-Diderot; Dianteill Erwan, professeur, Paris V; Encrevé Pierre, directeur d'études, Ehess, Paris; Faguer Jean-Pierre, Cnrs, Paris; Godelier Maurice, directeur d'études, Ehess, Paris; Goodman Jane, professeur associé, université d'Indiana, Bloomington; Ikalinowski Isabelle, directeur de recherche, Cnrs, Paris; Lebras Hervé, directeur d'études, Ehess, Paris; Lopez Leite José Sergio, directeur de recherche, Musée national de Rio de Janeiro; Nouschi André, professeur émérite, université de Nice; Odorico Paolo, directeur d'études, Ehess, Paris; Ortner Sherry, professeur, université de Californie, Los Angeles; Pandolfo Stefania, professeur, université de Californie, Berkeley; Pinto Louis, directeur de recherche, Cnrs, Paris; Roque Maria-Angels, directeur de recherche, Iemed, Barcelone; Saint Martin Monique de, directeur d'études, Ehess, Paris; Stora Benjamin, professeur, Inalco, Paris; Tejera Gaspar Antonio, professeur, l'université de la Laguna, îles Canaries; Vernier Bernard, directeur de recherche, Cnrs, Paris.

AWAL

40-41

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2009-2010

Fondateur

MOULOUD MAMMERI

Directrice

TASSADIT YACINE

CRÉER ET TRANSMETTRE CHEZ LES BERBÈRES

SOMMAIRE

Présentation	5
--------------------	---

MÉMOIRES CULTURELLE ET POÉTIQUE

TASSADIT YACINE	
Société et représentations du monde dans les <i>tiqsidin</i> kabyles	9
ABDERRAHMANE LAKHSASSI	
Les Ighil, une famille de poètes de l'oralité (Jebel Bani occidental)	23
ABOULKACEM EL KHATIR	
Des chanteuses et des danseuses amazighes vecteurs de culture en milieu urbain	35
CLAIRE CÉCILE MITATRE	
De l'école coranique aux pâturages du berger : l'expérience croisée de la norme et de la marginalité chez les enfants chleuhs du Sud marocain	49
HAMRI BASSOU	
Amour et passion dans la poésie berbère de l'Atlas Central marocain	61
ABDELHAK LAHLOU	
Réflexion sur le neuvain de Si Mohand U Mhand	73
ABDELHAK LAHLOU	
La légende du forgeron d'Akalous : essai d'étude sur la forme et le sens	87

CHARLES FARINE	
Une autre version de la légende du forgeron	101
ANNA MARIA DI TOLLA	
Aspects de l'univers familial à travers quelques contes marocains	107
CLAUDE CALAME	
Mémoire poétique et pratiques historiographiques :	
la Grèce classique	121

MÉMOIRE ÉCRITE ET USAGES SOCIAUX DE L'HISTORIOGRAPHIE

GINETTE AUMASSIP	
Les Imazighen : questions sur les origines	
Les données de la préhistoire	131
MANSOUR GHAKI	
L'évolution du cultuel chez les Libyens	145
PAOLO ODORICO	
L'image des Berbères chez les Byzantins :	
le témoignage de Corippe	161
MOHAND TILMATINE	
L'image des Berbères chez les auteurs arabes	
de l'époque médiévale	171
MARIA LETIZIA CRAVETTO	
Les manuscrits berbères de Charles de Foucauld	185
ALAIN ROMEY	
Le soufisme, ses rituels et ses variantes musicales,	
du Maghreb au Moyen-Orient	197

DES PRATIQUES CULTURELLES ET DE L'HYBRIDATION EN HOMMAGE À JACQUES BERQUE

TASSADIT YACINE	
Les <i>Seksawa</i> : regards croisés	
Le proche et le lointain	207
AUGUSTIN BERQUE	
Légende de Jakbirk aux Aït Mhand	209
DAVID GOEURY	
Horizons <i>Seksawa</i> : relecture de l'œuvre de Jacques Berque	
pour la compréhension de l'espace marocain	213

ABOULKACEM EL KHATIR	
Berque et les usages de l'écrit en milieu berbère	225
SALIMA NAJI	
Greniers sacrés du Haut Atlas et de l'Anti-Atlas marocains lieux d'assemblage et de refondation de la <i>taqbilt</i>	241
ALAIN ROMÉY	
Hommage à Claude Lévi-Strauss et à l'École	253
RÉSUMÉS	255

Publié avec le concours de l'Agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances
et du ministère des Affaires étrangères (Fonds de solidarité prioritaire Maghreb – FMSH)

© 2009-2010, n^{os} 40-41, Fondation de la Maison des sciences de l'homme, Paris

ISSN 0764-7573
ISBN 978-2-7351-1307-1
Imprimé en France

PRÉSENTATION

Tassadit Yacine¹

Les sociétés dites à tradition orale se trouvent face à une double difficulté, celle qui consiste à démontrer l'existence de leur culture et celle des mécanismes qui fondent sa création, sa perpétuation et sa mémorisation. C'est devant cet obstacle majeur que la recherche se retrouve lorsqu'il s'agit de saisir les modes de transmission, sachant que ces derniers se transmettent rarement de façon visible. Il faut donc connaître les producteurs de discours (explicite ou implicite), en décrypter le sens avant de s'attacher à l'analyse du contenu et de la manière très souvent codée avec laquelle il se perpétue.

Il y aurait, bien entendu, une catégorisation à opérer car une hiérarchie des discours existe ainsi que des codes selon l'échelle occupée. On comprend dès lors les raisons qui fondent la science des discours, qui a longtemps privilégié l'étude des structures apparentes des groupes au détriment de certaines valeurs, normes et codes implicites difficiles à décoder sans le recours à un système de référence dont les modes de fonctionnement ne sont jamais totalement révélés. Il en est ainsi des productions culturelles que l'on peut classer par catégories : celles qui entrent dans l'écrit et la légitimité (l'étude de l'écrit en berbère, lui-même influencé par le statut de la langue arabe), et celles qui sont liées à l'oral et qui sont, par conséquent, dépourvues de toute légitimité même s'il faut encore opérer des distinctions entre l'oral légitime des initiés, l'oral illégitime parce que profane et les liens entre les deux langues par le biais de la traduction et de l'arabisation.

En raison de cette hiérarchie des discours et des points de vue sur les discours, il semble, en effet, évident que ce qui est en rapport avec la première catégorie fasse l'objet de travaux scientifiques tant sur le fond que sur la forme. On ne peut pas en dire autant des textes oraux analysés du seul point de vue de l'ethnologie, à l'exception de certaines épopées. C'est le sort réservé aux fables, aux contes, aux devinettes et à la poésie dite mineure, qui, dans la

1. Ce numéro contient les communications de deux colloques, organisés à Agadir, l'un du 13 au 15 avril 2007 et l'autre du 16 au 18 mai 2008. Nous remercions toutes celles et tous ceux qui ont collaboré à l'organisation de l'un et/ou de l'autre : la municipalité d'Agadir, l'université Ibn Zohr

classification traditionnelle, apparaît comme sans intérêt par opposition au genre savant et noble, le premier étant ici le fait des dominés (des femmes) et le second, celui des dominants (des hommes en position de force) dans l'espace social. Ne voit-on pas là de façon claire que le destin d'un texte est intimement lié au statut social de son producteur, voire de celui qui le transmet ?

Dominée et minorée, cette première catégorie – peu valorisée – revêt pourtant un grand intérêt pour l'anthropologie, qui se donne pour objet de saisir les fondements des rapports de forces et en révèle les mécanismes de domination sous-jacents à partir des origines mythiques du monde et des différentes couches constitutives de sa mémoire et de son histoire.

Que dire encore d'autres pratiques comme celles liées au corps ? À la transmission de certaines pratiques interdites relevant du tabou et qui pourtant perdurent ? La notion d'*habitus* nous paraît la plus adéquate pour rendre compte de ces pratiques différentes et variées qui sont parvenues jusqu'à nous malgré la domination subie pendant des millénaires.

Regroupant de nombreux chercheurs membres du FSP (Fonds de sauvegarde prioritaire) Maghreb², nous avons tenté de réfléchir à ces deux notions importantes dans toute société humaine : créer et transmettre.

S'il est aisé de produire de la matière (et de la transmettre) comme la terre, les biens immobiliers... parce qu'on peut les comptabiliser, il est en revanche difficile de créer et de transmettre du culturel, du symbolique, voire de l'affectif, sans toucher au sens, à la mémoire, à la perpétuation identitaire d'un groupe, à son histoire et à ses représentations.

Dans cette livraison (numéro double) de la revue *Awal* nous avons tenté d'explorer les différentes manières d'appréhender la culture, que ce soit dans le cadre traditionnel (poètes, danseurs, chanteurs, artisans) ou par l'intermédiaire de ses agents (les ethnologues et/ou chercheurs du domaine) qui essaieront de fournir des clés permettant une transmission hybride, peut-être de loin la plus aisée. Le chercheur informé livre à la fois les matériaux constitutifs de la culture étudiée et participe à leur fixation pour la mémoire. Le groupe de chercheurs réunis autour de Jacques Berque à Ait M'hand, chez les Seksawa, dans l'Atlas marocain, a pu se rendre compte de l'empreinte laissée dans les mémoires locales (Augustin Berque, la légende « Jakbirk ») et dans les pratiques des lettrés. Les modes de création et de transmission s'adaptent au (voire se modifient en fonction du) contexte social et politique. Ce sont aussi les ethnologues, les linguistes, les historiens qui, à côté des agents locaux, se chargent de la transmission (ou d'une certaine forme de création) des pratiques culturelles. La réflexion sur nos pratiques d'investigation nous ramène aux pratiques de ceux qui ont en assuré la transmission sur le tas et sans en avoir pleinement conscience au niveau de la durée de l'histoire.

2. Programme de recherche géré par le ministère des Affaires étrangères et la Fondation Maison des sciences de l'homme, Paris.

MÉMOIRES CULTURELLE ET POÉTIQUE

SOCIÉTÉ ET REPRÉSENTATIONS DU MONDE DANS LES *TIQSIDIN* KABYLES

Tassadit Yacine¹

En hommage à Paulette Galand-Pernet.

La relecture de textes oraux (dont certains transcrits) permet de regarder autrement le monde de la foi et des croyances dans l'univers kabyle. Un corpus ancien qui a pour originalité de porter uniquement sur la religion permet de réfléchir sur le rapport au dogme dans un univers aujourd'hui largement islamisé. Il laisse pourtant entrevoir dans ses productions orales des réminiscences d'anciennes pratiques, pour certaines refoulées (comme le rapport au paganisme, au judaïsme ou au christianisme), pour d'autres encore vivantes ; mais, parce que subversives par rapport à l'orthodoxie, elles sont *de facto* intégrées au stock de productions orthodoxes. C'est cette dimension qui intéresse la recherche, à savoir comment une mémoire historique – au plan du religieux – se transmet malgré la conscience des agents qui croient se situer dans une droite légitimité. Plusieurs milliers de vers se rapportant à des personnages historiques (Moïse, Job, Lazare, Ali, Lhusein, etc.) ou à des faits également connus, comme le « Voyage nocturne » (poème inédit), transportent l'auditeur vers un passé qui lui est souvent complètement étranger, à l'exception de certains faits historiques qui ont eu lieu dans la région et que l'on n'évoque plus comme la présence chiite ou celle du khalifat fatimide, dont le berceau, porté par la grande tribu des Ketama, se trouve en Petite Kabylie. Dans ces *tiqsidin* (sing. *taqsit*) qui peuvent aller de 10 à 500 vers et dont le thème de prédilection porte surtout sur les valeurs sociales, religieuses, voire des épopées, on retrouve des thématiques certes communes à beaucoup de cultures ayant connu l'islam (la place des saints, les interrogations au sujet de la mort, du paradis, de l'enfer) mais qui peuvent aussi être spécifiques au monde qui l'a produit à un moment historique donné.

1. Directrice d'études, École des hautes études en sciences sociales, Paris.

THÈMES, DÉCOR, PERSONNAGES ET RELIGIONS EN PRÉSENCE

En dehors de la prédominance de chameaux, d'esclaves noirs, de chevaux, de rois ou de chefs de guerre, d'armées organisées, de désert, de soif (ici déterminante dans les luttes en plein désert), éléments étrangers au monde kabyle manifestement issus de modèles conçus par une société stratifiée, le lecteur trouvera ainsi peu de liens culturels avec le nord de l'Afrique. Hormis la référence générale aux idéaux islamiques, il est peu probable que l'auditeur se sente en harmonie avec cet univers étrange. Mais sans doute faut-il remonter encore plus loin car ce que l'on retrouve parfois en poésie est également présent dans le conte de manière plus explicite (Moïse asséchant de son bâton la mer, l'histoire des trois juives, l'histoire de Psyché, Vénus, des Méduses, du Cyclope, de Cerbère, d'Aladin, etc.). On peut d'ailleurs tenter d'établir une comparaison en ce domaine avec d'autres régions d'Afrique du Nord et l'on pourra se résoudre à l'idée que certains de ces textes ont circulé bien avant l'arrivée des musulmans. Dans ce que l'on nomme *israiliyates* il est fait référence à nombre de ces thèmes.

Inutile de rappeler la présence juive et chrétienne en pays berbère. On peut, dès lors, supposer que l'arrivée des premiers musulmans d'abord et celle des Hilaliens (bien plus tard) n'ont fait que réactualiser (en arabe et adaptées à l'islam²) des pratiques sémitiques antérieures à l'avènement de l'islam. La judéité à peine dissimulée affleure à plusieurs reprises. Malgré les longues *tiqsidin* consacrées à Joseph, à Moïse ou à Abraham (Mammeri, 1980), tous récupérés par l'islam, et qui peuvent laisser planer une confusion, la référence à la fuite d'Égypte des Hébreux est ici relatée de façon évidente, comme on peut le voir dans un poème kabyle inédit recueilli en 1979 dans la vallée de la Soummam.

« Béni sois-tu par les foutes
Et par ceux qui sont sortis d'Égypte » (« Oued Sisbane³ »).

L'ennemi ne semble pas être ici les juifs mais les chrétiens, appelés explicitement les « batipsés », quand ils ne sont pas stigmatisés sous le qualificatif de « buveurs de vin », de « porcs », de « sauterelles » :

« Ils foncèrent les buveurs de vin
La gent chrétienne
Comme sauterelles voraces

2. Jacques Hassoun a fait référence à des textes en arabe dialectal égyptien sur Moïse que le lecteur aurait classés dans le patrimoine arabe si ce n'est la phrase de la fin qui montre que c'étaient des productions juives en arabe égyptien destinées aux enfants juifs. Les mêmes existent en arabe avec la référence au même prophète (Moussa), reconnu musulman pour les musulmans. Il en est de même pour Jésus, Marie, Job, Jacob, etc.

3. Les poèmes de cette contribution : « Oued Sisbane » et « Voyage nocturne », sont des œuvres orales, inédites, transcrites et traduites par moi-même.

Sur les cultures

Ils étaient cent mille ou davantage

Il en vint vingt-quatre mille encore » (*Id.*).

Par la voix du poète, les chrétiens se présentent comme des sujets à gagner à la cause de l'islam. Ils changent donc de statut dès qu'ils acceptent la conversion. Avant leur conversion ils sont laids, renfrognés (un Arabe au visage renfrogné), ils ont souvent des esclaves noirs aussi grands que des colosses prêts à éliminer le « musulman », qui paraît souvent victime de son innocence et de sa bonne foi. Ce dernier grâce à la foi et à la pureté d'intention (*nneyya*) et à l'aide compatissante de Dieu en sortira vainqueur à tous les coups.

Mais leur islamisation est présentée comme une mue à la fois physique et psychique. Les défauts sont laissés à la religion ou aux croyances antérieures, il y a un embellissement de leur physionomie et un attendrissement de leur cœur qui s'effectuent aussitôt qu'ils ont reconnu la mission de Mohammed. Il y a donc deux temps : un avant et un après la conversion. Les traits du converti peuvent changer d'apparence : ils étaient grossiers et ils deviennent fins, à l'exception des femmes, telles Hasno ou Soumicha (cette dernière serait chrétienne).

« La raison pour laquelle il a levé

Une armée bien équipée

C'est qu'il brigue d'épouser Hasno aux beaux cils

Elle est douce elle est docile

D'une beauté merveilleuse

Célébrée dans tout le pays de Cham » (*Id.*).

Le juif n'intervient jamais dans la guerre. Il fait partie des gens de la cité. On le voit au moins deux fois sous des traits positifs, il est égal, voire supérieur, au musulman. Il en est ainsi, la première fois, de ce riche (musulman) qui ne s'acquitta pas de l'aumône promise à un mendiant la veille. C'est le juif qui va faire montre de générosité en réparant ce manquement à l'ordre. Son geste lui vaut de gagner une place au paradis parmi les musulmans. La comparaison entre les deux personnages montre que le poète ne discrimine pas l'autre pour son appartenance religieuse mais pour ses actes. Le musulman est disqualifié (tel Hector il est privé de sépulture) dès lors qu'il ne remplit pas les conditions requises par l'islam alors que le juif est digne d'être musulman (sous-entendu) puisqu'il reconnaît les valeurs de cette religion. C'est là une manière de reconnaître que l'islam détient le monopole de la pureté, de la générosité et de la droiture ; bref, de la *nneyya*, préambule de l'appartenance à une religion digne d'être la dernière à être révélée. La seconde, c'est lorsque Lyazid fait assassiner Lhusein, fils d'Ali, et l'usage qu'il fait de la tête de ce héros de l'islam. Le juif en est choqué et Lyazid lui réserve le même sort. L'histoire se termine

de la même façon que pour le *taleb*⁴ : c'est l'épouse de Lyazid qui rêve du sort réservé à son époux destitué de toute humanité. Le juif entre en islam :

« Ils ont tué le fils d'Ali, Lhusin
 C'était une déroute (brisure)
 Ils ont emmené sa tête chez Lyazid⁵
 Face d'enfer
 Un juif le vit de loin
 Et donna une somme
 Il l'enroula dans de la soie neuve
 Et l'Envoyé la vit cette nuit-là
 La nouvelle parvint chez Lyazid
 "Juif qui n'examine pas
 Les relations avec les exilés
 De Lhusin mon grand ennemi
 Tu as l'audace de restituer la tête"
 Le juif l'injuria sans crainte
 Et lui tint tête :
 "Tu es le roi des infidèles
 Tu as tué le noble sans honte"
 Lyazid l'infidèle examina la situation
 Donna des ordres au ministre
 Ils tuèrent le juif prononçant
 La profession de foi dans l'agonie
 Dieu l'avait voulu heureux
 C'était annoncé par un signe
 L'épouse de Lyazid avait fait un songe
 Voici les faits :
 "J'ai vu en rêve les anges te frapper
 Et une étincelle s'élever
 Tu as désobéi à Dieu l'unique
 C'est là mauvais augure" [...] » (« Oued Sisbane »).

et, derrière un œcuménisme apparent, les luttes à l'intérieur de l'islam sont aussi féroces que celles qui opposent les musulmans aux chrétiens. Le texte est sans équivoque en faveur du chiisme : les héros de l'islam sont représentés principalement par Ali, El-Husein et Fatima. La mort d'El-Husein atteste la position des Kabyles (qui fut celle des Nord-Africains jusque vers la fin du Moyen Âge) en faveur des alides – chiites déclarés ou non – contre ses adversaires, perçus comme des ennemis irréductibles de l'islam. La férocité de Lyazid n'ayant pas épargné un adolescent qui ne demandait qu'à vivre :

« Il fut touché et rendit l'âme
 Notre Seigneur vit

4. Une *taqsit* qui porte le titre de « Taleb » relate la vie du *taleb* (maître coranique) et de son épouse.

5. Là on voit bien que le poète est favorable aux chiites. Lyazid est perçu comme un usurpateur et un ennemi.

Son fils tué
 Ils touchèrent un jeune
 Dans son giron
 Il leur dit : “Vous avez perdu tout respect
 Sinistre groupe
 Vous n’épargnez ni vieillesse
 Ni fleur de l’âge”
 Ils lui dirent : “Seigneur parmi les grands
 Assez de palabres !
 Nous voulons le combat
 Et ne pensons pas au bien” » (*Id.*).

Celui-ci est réduit à mourir de soif – car les troupes d’Ali sont effectivement privées d’eau pendant plus de trois jours dans les textes officiels. La version kabyle ne mentionne pas ce fait mais seulement les ablutions sans eau, allusion évidente à un manque d’eau. Elle insiste sur la violence faite à Ali qui consiste à voir son unique fils mourir sous ses yeux. Ainsi Ali, au regard des siens, ne pouvait que passer pour un héros qui refusa de se rendre et, bien entendu, pour une victime, ce qui en fera un véritable martyr pour le monde chiite et pour tous ceux qui n’étaient pas concernés par la lutte du pouvoir à l’intérieur d’un univers restreint à l’ethnie arabe. Il en est ainsi de ces lointains Nord-Africains, pour qui les ennemis d’Ali et de Fatima sont à combattre au même titre que les infidèles, ce à quoi réfère le terme *roumi*, qui n’est pas restrictif au monde chrétien. Lyazid est exclu du monde des musulmans (de la *chiâ*) et compte désormais parmi les *roumi*-s.

« Ils ont tué nos enfants à dessein
 Tu sais ce qui est advenu de nous
 Il les a mis tous à mort par le fer
 Il les a exterminés
 La nouvelle arriva chez Lyazid
 Au visage d’enfer
 Il fut saisi d’un mal intense
 Qui le tourmenta
 Dieu le fit devenir *roumi*
 Il mourut avec les chrétiens » (*Id.*).

C’est d’ailleurs cette dimension des *tiqsidin* qui est intéressante dès lors qu’elle véhicule sans le savoir une histoire refoulée. Le poète « sunnite » par la force des événements relate l’histoire du chiisme portée par ses ancêtres d’Afrique du Nord mais par-delà il faut sans doute y voir une identification à cette mouvance et à ses héros. Que ce soit les juifs (ici cités), les Perses, les Berbères, les arabisés de la péninsule Arabique, il va de soi que ces derniers ne peuvent se reconnaître que dans la *shuûbiyya* prônant l’islam et l’ouverture aux non-Arabs et aux opprimés de façon générale, et non pas dans la *qawmiyya* prônée par les Omeyyades et favorisant l’ethnisme arabiste doublé d’une

catégorie sociale exclusive et excluante détentrice du pouvoir. Il va de soi que la « personnalité attachante » (Rizk, 1983 : 44-61) d'Ali allait emporter l'adhésion de ces nombreuses masses en quête de reconnaissance de leur culture et de leur identité que sont les arabisés de l'Arabie et des alentours immédiats (Syrie, Palestine, Irak). Si Moâvia se présentait comme le représentant d'une élite arabe et réduite à une tribu déterminée (khoreichite), il n'en était pas de même pour Ali misant sur la dimension universelle et universaliste de l'islam qui devait englober une bonne partie de la planète. Dans cette conception toute généreuse se perdaient l'identité proprement « arabe » (au sens très réduit du terme) et du coup la légitimité des prétendants au pouvoir. Or, on le sait, et les textes le montrent bien dans la généalogie, l'élimination de tout ce qui n'est pas arabe et hachémite va constituer l'élément déterminant pour la prise du pouvoir. Ces divergences nées dans les premiers temps de l'islam allaient se poursuivre des siècles durant. La lutte entre islam d'un côté et arabe de l'autre même si l'on a tendance à vouloir tendre vers l'osmose est encore présente aujourd'hui. En réalité, le jeu consistait à mettre un obstacle pour fermer les portes du pouvoir aux non-arabisés. Dès lors que l'arabisation a été effectuée, s'est posée la question de la généalogie, car, une fois à l'intérieur du système, les possibilités de prétendre au pouvoir passaient par la filiation. On peut donc comprendre pourquoi le chiisme, plus ouvert et moins ethnociste, a attiré davantage les dominés socialement, culturellement (par la langue car il s'est agi des non-Arabes en particulier) et symboliquement (par la filiation puisque les descendants du Prophète étaient tout désignés par leur ascendance en raison d'un charisme – ou *baraka* – héréditaire). On a assisté très tôt à un antagonisme profond entre l'élite arabe ayant une stratégie de pouvoir autour de Moâwia et une masse dominée recrutée aux marges des villes (et plus tard durant les conquêtes) qui a dû se convertir par force ou par nécessité.

De ce point de vue, et par certains thèmes, les *tqsidin* rappellent par beaucoup de côtés les fables du Chacal, voire le personnage en lui-même en ce qu'il représente le corps du dominé incarnant la (ou les) contradiction(s) d'un système. Ces récits conservés par une minorité et véhiculant une idéologie (au sens très large du terme) religieuse qui contredit la perception devenue « orthodoxe », par la force de l'histoire, sont, à notre avis, dignes d'attention dès lors que cela peut expliquer les raisons pour lesquelles certaines minorités détenant une mémoire ancienne et complexe ne peuvent que faire avancer l'histoire dans le sens du pluralisme parce qu'elles s'y reconnaissent et qu'elles y trouvent un intérêt : celui de leur survie. Des références évidentes par leur clarté renvoient le lecteur à des périodes bannies par le dogme comme le chiisme. La Kabylie a joué un rôle important dans l'histoire du Maghreb, voire dans celle de l'islam, avec l'adhésion au khalifat fatimide ismaélien par la grande tribu Ketama, à qui l'histoire doit entre autres la fondation du Caire et de son université El Azhar. L'Égypte, Le Caire reviennent à plusieurs reprises dans la bouche des poètes. Il en est ainsi d'Ali, de Fatima et d'El-Lhusein, qui occupent une place de choix dans les poèmes. Il y a au moins deux versions sur Ali, une sur El-Lhusein. On retrouve Ali dans d'autres poèmes (« Oued Sisbane ») où

il apparaît comme le numéro un de l'islam, le sauveur de l'islam. Pour certains Berbères, c'est Ali qui est révélateur de l'islam et non Mohammed⁶. Même si consciemment on se détourne du chiisme en le désignant par des épithètes non gratifiantes comme «Ali le puant». L'ambiguïté est de taille mais n'est-ce pas là précisément une manière d'agir spécifique à la doctrine : le chiite peut cohabiter avec d'autres communautés en se mettant aux marges alors que ce n'est pas le cas de «sunnite».

Il est significatif de voir par ailleurs qu'Ali est berbérisé en Da Ali : seigneur Ali. Il est présenté comme le bras droit du Prophète, qui ne peut faire face à l'adversité sans sa présence.

Ali se bat seul contre cent, voire contre mille. Il est aidé par des puissances supérieures qui le font se déplacer de manière instantanée d'un endroit à l'autre. Il est décrit comme valeureux, preux, et affronte la mort la poitrine nue. Souvent, il se transforme en un lion féroce de couleur noire, d'où le nom de Hider, signifiant «lion» en arabe. Au combat, ses poils se hérissent et deviennent des aiguilles. Il est habité par une force surnaturelle qu'il met au service de la cause de Dieu.

Fatima, la fille du Prophète, est aussi de la partie. Elle est toujours au combat au côté de son mari. Elle est présentée comme belle, douce, docile, intelligente et surtout élégante (la Belle aux bracelets). Elle est l'alliée indéfectible de son époux et de son père.

Le Prophète, qualifié ici de «pur», d'«impeccable», de «doux», de «beau», peut aussi commander aux animaux. Il est le dompteur des bêtes. Il apparaît sur le dos d'un lion comme s'il s'agissait d'un animal domestique ordinaire :

«Le Prophète le beau fit ses ablutions
Pria Dieu et se prosterna
Un Lion sortit des palmiers
Avec sa mère
Mohammed à la protection puissante
Le chevaucha» (« Voyage nocturne »).

Mais le Prophète, contrairement à son gendre et cousin Ali, est un être sensible. Il peut à l'occasion éprouver de la peine et verser des larmes. On le montre affecté par la misère des petites gens. Il est à l'écoute de l'orphelin, du pauvre. Ce n'est pas le cas d'Ali, qui est un guerrier, ce qui est contraire à la réalité du personnage. Il doit en quelque sorte accéder à la sainteté par la guerre qu'il mène contre les ennemis de son beau-père et de l'islam. Il n'a pas le temps de s'émouvoir sur le sort des indigents. Ali est d'abord et avant tout un homme d'action – « si nous devons faire la guerre à quoi bon s'attendrir sur le sort des enfants ? ». C'est peut-être aussi pour ces qualités guerrières que les Kabyles s'identifient à Ali sachant, bien sûr, qu'ils ne peuvent prétendre à une

6. Pour les Chleuhs, d'après Mohammed Mounib (chercheur, Agadir).

filiation directe au Prophète, comme l'aurait déclaré bien plus tard le prince zénète Yaghormoracen, à Tlemcen, dans cette expression qui lui est attribuée : « Ce que nous n'avons pas par la généalogie nous l'aurons par l'épée. » Tout comme leurs frères éloignés (les Mozabites, Djerbiens, Nefoussi, etc.) élargiront l'ibadisme, qui met à l'écart la généalogie lorsqu'il s'agit du pouvoir, ils ont préféré les valeurs de l'excellence (que le meilleur d'entre vous gouverne fût-il esclave) aux liens du sang.

En revanche, le Prophète ne participe pas à la lutte de crainte de se salir les mains. Il regarde de loin la bataille et apporte son soutien à ceux qui luttent, soutien moral ou « magique », cela va de soi.

Mais peut-être faut-il voir le Prophète non pas comme un homme mais comme une synthèse entre humanité et sainteté au sens de l'islam maraboutique maghrébin. D'ailleurs, il compte parmi les intercesseurs, en ce qu'il représente ces médiateurs entre Dieu et les hommes, d'où le nom (à partir de sa fonction) de « messenger », d'« envoyé » (*rassul* : de la racine arabe *RSL*, envoyer).

LE PROPHÈTE : UN ÊTRE SUPRA-HUMAIN

Le Prophète, à l'instar des marabouts extraordinaires, participe donc d'une puissance surnaturelle. Il vole dans les airs. Dans son ascension nocturne il apparaît chevauchant Lburaq, son cheval ailé, qui instantanément le mène dans les cieux rencontrer la puissance divine. Son statut extraordinaire de messenger l'amène inévitablement à être à cheval entre deux univers : le réel et le céleste, le divin et l'humain. Au cours de son ascension il a l'occasion de voir anges, archanges, comme il a le pouvoir de ressusciter les compagnons défunts :

« Il [Buraq] proposa son dos comme monture
 Le pays se prosterna
 Vers Jérusalem se dirigea
 À ses côtés
 Yahia (Jean) et tous les prophètes
 Il les ressuscita de l'au-delà
 Il se présenta ils le bénirent
 L'un se prosternant l'autre lui rendant visite pieuse
 Les anges réunis
 Joyeux et gais
 Tinrent là conseil
 Avec notre Prophète véridique » (« Voyage nocturne »).

LA VISITE DU MONDE CÉLESTE

Guidé par Gabriel, le Prophète a même visité le paradis et l'enfer. Arrivé là-haut, il est reçu en tant que représentant de son *oumma*, il est de ce fait soumis à une série de tests attestant sa qualité d' élu, de sauveur. L'épreuve est de décoder certains symboles (un serpent enroulé sept fois sur lui-même) et aussi d'agir selon les attentes de la divinité.

Pour l'accueillir, on lui offre un petit-lait « céleste » (différent de celui que l'on fait à partir du lait des vaches). Mohammed en boit une partie et laisse un fond dans le broc. C'est là une grave erreur. Par ce geste, le Prophète a inconsciemment sacrifié une partie de sa communauté :

« Les anges lui annoncèrent :
Si tu l'avais bu ta communauté habiterait des palais [...]
Tu as manqué ton but
Une partie de ta communauté est écrasée
Brûlant comme poutre en bois » (*Id.*).

Après cette épreuve, d'autres signes lui sont donnés. Il voit des sabres couverts de sang, signifiant par là les guerres fratricides que devra connaître une partie de l'*oumma*. Il trouve un fleuve de goudron, signe maléfique annonciateur d'une peste dévastatrice. Il voit des enfants coupés comme des pois arrachés à l'amour de leurs parents... (« Voyage nocturne »). L'enfer est décrit de manière succincte, contrairement à certaines versions écrites, surtout celle d'Abou-L-Abbas. Là aussi n'avons-nous pas affaire à une tradition juive où l'enfer n'est pas relaté comme en islam ?

En revanche, le plus intéressant dans ces textes, c'est le paradis. Le poète a libéré son imagination, où tous les biens d'ici-bas se retrouvent de l'autre côté (dans l'au-delà).

L'ÉDEN

Ce thème se retrouve dans de nombreux poèmes. Mais on le trouve principalement dans le « Voyage nocturne » du Prophète et dans une *taqsit* dite « Oued Sisbane ». Dans le premier récit, le paradis est vu à partir du « ciel » et ce sont les anges et les archanges et autres entités surnaturelles qui en sont les éternels vigiles. Les portes du paradis sont gardées par un certain seigneur Rédouane. Le paradis se présente comme une grande cité protégée, fortifiée et formée de palais. C'est un monde construit à l'image des palais somptueux que l'on trouve sur terre.

« Là il trouva notre Seigneur Rédouane
À la porte du rempart
Il lui ouvrit toutes les portes
Au paradis ils cherchèrent les palais » (« Oued Sisbane »).

C'est dans un deuxième temps que le Prophète décrit la beauté du paradis et découvre ses jardins portant fruits, légumes, fleurs et toutes les richesses de la nature :

« Les biens étaient nombreux
 Tout en tas
 [...]
 Les dattes mûres en quantité
 Ainsi que les figues-fleurs
 Les figues en toute saison
 Et non comme ici trois mois
 L'endroit regorgeait de céréales
 Qui augmentaient miraculeusement » (*Id.*).

Chose étonnante (à tout le moins) : les paysans de Kabylie rêvent de porter des habits fins et élégants. La soie, étoffe féminine, est ici très prisée par les hommes :

« Nous revêtirons tous fine soie
 Et soixante-dix costumes » (*Id.*).

Mais, plus que la qualité du tissu, c'est aussi le besoin de parer le corps de bijoux. Ce qui montre bien qu'ils vivent la sobriété de leurs vêtements dans la frustration. L'égalité des sexes commence ici par les apparences extérieures, celle de la parure.

« Anneaux et bracelets
 Aux bras
 Et anneaux à chaque cheville
 Hommes et femmes » (*Id.*).

Mais ce paradis où tout serait permis (nourriture rare et abondante, vêtements et bijoux pour tous) est loin d'être juste. Il accentue encore les différences puisqu'il y a une distinction franchement établie lorsqu'il s'agit de jouissance sexuelle. C'est un univers créé pour les hommes, attendus par des houris. Le texte kabyle s'arrête là par rapport au texte coranique, qui va encore plus loin puisqu'il promet des éphebes et, bien sûr, du vin.

Les paysans kabyles ne mentionnent nullement l'homosexualité. Un silence de marbre recouvre cette dimension de la nature humaine. Peut-être faut-il décoder cela derrière la parure féminine appréciée au point d'être vécue comme une frustration pour ceux qui ont des penchants pour l'autre sexe jusqu'à s'identifier à lui (par le vêtement en tout cas).

« Chacun trouvera à son goût
 Parmi les vierges
 Brillantes comme l'éclair

Par temps de pluie
 Chacune tel un soleil brûlant
 Qui, de loin, précède la lumière » (*Id.*).

Dans le second poème, il est seulement question de franchir une rivière et de livrer la guerre aux chrétiens. Aux premiers arrivés est promise la découverte de cet éden apparemment accessible puisqu'il est sur terre, de l'autre côté de la rivière dite Oued Sisbane, un toponyme sans doute connu des natifs de la région.

En effet, le monde ici-bas et l'autre ne sont séparés que par un oued. On n'est plus dans la péninsule Arabique mais en terre maghrébine. Les fruits et les légumes de cette aire géographique sont décrits avec un plaisir inouï. Le poète n'a fait que transférer au paradis son monde familier. Son imagination conduit l'auditoire vers un paradis recréé pour émerveiller son public. La magie du verbe y est pour quelque chose mais la foi (*nneyya*) du musulman aussi. Ce dernier se doit d'accepter les frustrations et les injustices du monde dans l'attente d'une jouissance éternelle, *laxert* (litt. « la dernière », mis pour « la mort »).

« L'oued sans pareil
 Par sa verte apparence
 On avait plaisir à le regarder
 Tant il était beau
 Dieu l'avait pourvu de tout bien
 C'était une image de l'éden
 [...]
 Le jasmin mêlé aux roses
 Tombait en grappes
 [...]
 Le safran plus beau entre toutes
 [...]
 Il y avait des citrons, du thym à foison
 Éclatant et beau
 Du raisin de toutes les couleurs : du noir
 Du blanc, du doré
 Des pêches, des poires, des dattes
 Des melons mûrs et de choix
 Des pommes aussi grosses que des bocaux
 [...]
 Des pastèques volumineuses
 Dont une seule pouvait fournir un douar
 Des abricots,
 Des cerises à récolter en tas
 [...]
 Des grenades et des coings
 À rassasier l'affamé d'un pays de désert
 Des figues à charger sans besoin de cordes
 Des sèches et des fraîches

Des courgettes, des betteraves
 [...]
 Des radis
 Pour soi et pour les voisins
 Des choux, des oignons
 En quantité
 Du raisin sec bien plein, des salsolas
 Aussi grandes que des tuyas
 [...]
 Des prunes incomparables
 Une ou deux emplissent une mesure » (« Oued Sisbane »).

On le voit bien, la rivière est un lieu d'enchantement en ce qu'elle représente le paradis sur terre. Pour ces hommes originaires du désert, l'eau est synonyme de vie, mais plus que cela c'est le paradis et tout ce qu'il peut produire comme fruits, légumes ; c'est aussi un endroit rempli de fleurs.

« Des lys, des œillets
 Aux beaux plants
 Au parfum agréable
 On dirait de l'ambre » (*Ibid.*).

Mais, dans la rivière, il faut voir surtout le symbole qui sépare la vie de la mort. La beauté de l'autre rive n'est que la compensation des maux de ce monde-ci, que symbolise le désert d'Arabie. Dans la majeure partie de ces *tiqsidin* l'espace maghrébin est absent. Tout se passe en Arabie et dans les régions voisines (Cham, Bagdad, Médine, Le Caire, Jérusalem). Fès est citée une seule fois par le poète pour rappeler que le Coran y est né (*sic*). Il en est de même d'Alger et d'Istanbul. Il est arrivé cependant quelques rares fois dans les poèmes sur les nombres (*âd*) de trouver un ou deux toponymes locaux (At Meddour et At Yenni) perdus dans la masse des toponymes et anthroponymes orientaux ; car il s'agit là d'une série de poèmes qui est censée être non close. On dit d'ailleurs improviser jusqu'à 100 et plus (*zayyed f meyya*) et le récitant pris au dépourvu peut à l'occasion insérer des noms connus de lui et de son auditoire.

Ces récits inventent un ailleurs merveilleux, voire magique, sans impliquer directement le poète. Au point qu'il est parfois difficile de discerner lequel des deux buts (d'enseigner ou d'amuser) l'emporte dans sa production. Souvent, le lecteur a tendance à croire que le projet explicite de raviver la foi n'est là que pour répondre au besoin d'émerveiller : le poète, le plus souvent en toute sincérité, affirme d'emblée qu'il va relater une histoire. Poussé par un élan de création, il construit un conte merveilleux. Et, plus l'histoire s'écarte de la quotidienneté, plus elle captive un auditoire peu enclin et peu habitué à faire la césure entre la dure réalité et les créations de l'imaginaire du moment qu'il s'agit d'apports inconnus de son univers.

BIBLIOGRAPHIE

- ARKOUN, Mohammed, *et al.*, 1978, *L'Étrange et le Merveilleux dans l'islam médiéval*, Association pour l'avancement des études islamiques, Paris.
- BERQUE, Jacques, 1919, « Essai d'une bibliographie critique des confréries musulmanes algériennes », *Bulletin de sociologie et d'archéologie et de géographie d'Oran*, n° 39 : 135-174 et 193-233.
- DERMENGHEM, Émile, 1955, *Mahomet et la tradition islamique*, Paris, Maison Bourges.
- DJAÏT, Hichem, 1989, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Gallimard.
- GALAND-PERNET, Paulette, 1998, *Des voix et des lettres*, Paris, Presses universitaires de France.
- 2000, *Recueil de poèmes chleuhs*, Paris, Klincksieck.
- GENEVOIS, Henri, 1967, *La Légende d'un saint. Cheikh Mohand Ou-Lhoucine*, Fort-National (Algérie), Fichier de documentation berbère.
- HANOTEAU, Adolphe, 1867, *Poésies populaires de la Kabylie et du Jurjura*, Paris, Imprimerie impériale.
- JOUIN, Jeanne, 1971, « La mort de Moïse, poème en arabe dialectal marocain », *Littérature orale arabo-berbère*, n° 5 : 153-159.
- LANFRY, Jacques, 1973, GALAND, Paulette [présenté par], « La mort de Moïse, poème algérien (dialecte kabyle) », *Littérature orale arabo-berbère*, n° 6 : 263-272.
- MABILLE, Pierre, 1962, *Le Miroir du merveilleux*, Paris, Minuit.
- MAMMERI, Mouloud, 1980, *Poèmes kabyles anciens*, Paris, Maspero.
- NACIB, Youssef, 1988, *Chants religieux du Djurdjura*, Paris, Sindbad.
- RIZK, Charles, 1983, *Entre l'islam et l'arabisme. Les Arabes jusqu'en 1945*, Paris, Albin Michel.
- TODOROV, Tzvetan, 1970, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil.
- YACINE, Tassadit, 1987, *Poésie berbère et identité. Qasi Udifella héraut des At Sidi Braham*, Paris, Éditions Maison des sciences de l'homme.

LES IGHIL, UNE FAMILLE DE POÈTES DE L'ORALITÉ (JEBEL BANI OCCIDENTAL)

Abderrahmane Lakhsassi¹

C'est l'une des rares fois, dans la tradition berbère, que le lecteur se trouve devant une histoire familiale dans laquelle sont impliquées trois générations ayant hérité l'art de transmettre le verbe par filiation directe. C'est dire l'importance que l'on accorde dans cet univers à cet art poétique. Abderrahmane Lakhsassi, originaire du Jebel Bani, retrace, sur les pas de Kenneth Brown, les modes de transmission de la poésie chez les Ighil et en parallèle avec ceux que vont établir les chercheurs de l'époque coloniale sur l'épopée. Après avoir présenté les trois générations de poètes, Abderrahmane Lakhsassi tente ici de donner au lecteur une idée de leurs compositions respectives avec des extraits de certains textes à motifs épiques.

Dans son majestueux ouvrage sur la production littéraire berbère, *Essai sur la littérature des Berbères*, Henri Basset a brossé un tableau presque exhaustif de cette littérature : celle des Berbères du Maroc, des Kabyles et des Touaregs. Après avoir esquissé les différents genres de la poésie chez les Chleuhs, Basset reconnaît son ignorance dans le domaine, il découvre un monde différent de l'idée qu'il s'en faisait : « Quant à la poésie épique nous savons qu'elle existe, mais nous la connaissons fort mal » (Basset, 1920 : 362). Dans le prolongement de Basset, Émile Laoust, l'un des chercheurs les plus importants dans le domaine de la littérature orale au Maroc, revient sur l'existence de la poésie et signale l'importance de *tinuga*, ces véritables cérémonies où l'art poétique se crée et se transmet sur le tas, c'est-à-dire sans règles explicites reconnues jusqu'à maintenant par la tradition occidentale :

« À l'occasion de cérémonies curieuses appelées *tinuga*, de vrais bardes berbères récitent[,] devant un peuple silencieux, les gestes des anciens preux. Ils célèbrent leurs exploits, ils chantent aussi la beauté et la vertu des femmes, ou vantent la puissance des *igurramen*, des Tahougat ou des Iguezoulen, selon qu'ils appartiennent à l'un ou à l'autre de ces *lef-s...* » (Laoust, 1918 : 322.)

1. Professeur, faculté des Lettres, université de Rabat.

Si, dans la littérature orale berbère, un certain nombre de ces poèmes anciens à motifs guerriers concernant surtout l'aire linguistique kabyle et touarègue ont été publiés à partir du XIX^e siècle, il n'en est pas ainsi pour le domaine chleuh. En effet, de 1920 à nos jours, très peu de cette poésie épique est connue des chercheurs, même si on est tenté d'y inclure un manuscrit qui relate plutôt les exploits des compagnons du Prophète dans une atmosphère guerrière (Justinard, 1930). Seul Kenneth Brown s'est aventuré à revenir sur le sujet en 1973 ; on lui doit la sauvegarde de presque toute la production épique de Hoummad u-3li Ighil, poète du Jebel Bani occidental, mort en 1912. Lors de ses recherches sur l'histoire sociale de la région en 1970, Brown est allé trouver les membres de cette famille à Touzounine, près d'Aqqa dans le Maroc méridional, où vivait encore le petit-fils de Hoummad u-3li, Mohmmad u-Jam3, lui-même poète réputé et fils d'un autre poète, Jam3 Ighil. D'une mémoire exceptionnelle, celui-ci a alors chanté pour lui les textes de son père et de son grand-père en plus de ses propres productions.

Au mois d'août 1982, je me suis rendu dans la région dans le même but et j'ai pu recueillir, par la bouche de poètes plus jeunes, d'autres versions des mêmes textes en plus de nouvelles pièces poétiques des Ighil.

En effet, le petit-fils de Hoummad Ighil étant mort le 15 novembre 1975, d'autres poètes du Bani, tels Lmahjoub de Touzounine (encore vivant), Mbark u-Challouch de Lqsbt des Ayt Herbil (mort en mars 1994), et bien d'autres, continuaient à réciter les poèmes des membres de cette famille. Il s'agit ici de recenser toute la production de ces poètes telle qu'elle nous a été transmise aussi bien par le dernier des Ighil que par d'autres poètes du Jebel Bani. Ainsi les textes de ces trois poètes sont aujourd'hui recueillis et enregistrés sur des bandes magnétiques dont la liste est communiquée en fin d'article.

À ces trois aèdes on reconnaît, sans conteste, un talent poétique exceptionnel. Dans les places publiques où ils exposent souvent leur talent de diseurs de vers, les Ighil sont maîtres d'*assays* (lieu de chants et danses communautaires), rapportent les gens de la région. Hoummad, Jam3 et Mohammad Ighil avaient l'habitude de voyager dans les contrées voisines. On organise à l'occasion de leur passage, comme c'est généralement la coutume dans ce Maroc méridional, des compétitions poétiques avec d'autres *inddamn* (bardes/aèdes) sinon de simples soirées où ils récitent leurs créations récentes. Ici comme ailleurs, les poètes louent leurs hôtes et composent des satires contre leurs ennemis. À coups de maximes ou de simples leçons de morale, quelquefois purement religieuses, ils conseillent et dirigent leur auditoire dans le sens de l'objectif visé. Mais c'est dans la geste poétique qu'ils excellent le plus.

HOUMMAD U-3LI IGHIL (c. 1812-1912)

Sur le poète Hoummad u-3li, nous avons quelques informations biographiques grâce surtout à Mokhtar Al-Soussi (1961, III : 415, XVI : 261-2 et 1963, II : 88-92). Parmi ses textes, généralement très longs, Al-Soussi mentionne une

épopée relatant une des batailles entre Sidi Lhoussayn u-Hachem de Tazerwalt et le chef Mohammed u-3abderrahmane des Ayt Jerrar en 1874. Le fils du poète, Jam3, a récité pour lui ce poème qui l'avait rempli d'émotion. Hoummad avait, en effet, la magie du verbe et l'expression aisée. Il excelle aussi en panegyrique et en satire. Al-Soussi nous informe qu'il a d'autres textes épiques, dont un où il relate les guerres à Tamanart et ses alentours, près d'Aqqa. Un autre de ces textes, « La Bataille des remparts » [composé en 1842], m'a été chanté par Mbark u-Challouch durant l'été 1982, à son domicile non loin du lieu du combat. Il relate plus précisément le conflit entre les enfants de Sidi Mhmed u-Brahim Cheikh de Lqsbt et les caïds de Tamanart. Quant au texte « La Bataille d'Igwdi » [composé en 1887], village près d'Aqqa, il a été recueilli par Kenneth Brown, de même que le poème sur « La Bataille d'Icht² » [composé en 1900].

Hoummad avait l'habitude de se rendre chez Lhoussayn u-Hachem, qui était alors le chef incontestable du Souss extrême. Dans la petite cour du grand chef de Tazerwalt, il récita ses dernières compositions. Un jour, il chanta des vers contre les gens d'Assaka des Ida u-Ba3qil qui lui administrèrent, à lui et son fils Jam3 encore enfant, une bonne correction. Il composa également des poèmes diffamatoires contre Sidi Hmad u-Lmadani al-Nassiri de Tanlkert (à Ifrane de l'Anti-Atlas), et fut, pour cette raison, flagellé.

Hoummad s'est marié plusieurs fois, mais n'eut pas d'enfants jusqu'à ce qu'il ait Jam3 avec une femme noire, une esclave affranchie des descendants de Sidi Mhmed u-Brahim Cheikh de Tamanart, dit Al-Soussi. Il est mort au début du XX^e siècle ayant presque cent ans [c. 1912].

JAM3 U-HOMMAD U-3LI IGHIL (1870 -1967)

Après avoir été initié par son père dans l'art de la composition poétique, Jam3 s'est distingué par ses propres productions. Dans les compétitions publiques, à l'époque de son initiation par son père, il tenait tête à ce dernier et quelquefois se révélait aussi habile que le maître.

Avec son père, il faisait partie des poètes qui exécutaient les performances d'*ahwach* (danse communautaire) à Imi n'Ugadir (Foum Lhsen), non loin de Tamanart. Tous les deux étaient sous la protection du chef d'Icht (village à une vingtaine de kilomètres de Tamanart), Lhoussayn u-Hemmou et ses notables. Jam3 et son père passaient leur temps libre dans l'*assays*. Le chef du village était un passionné de poésie et de danse communautaire. Malheur à celui qui ne participait pas à ces fêtes nocturnes ! À un certain moment, Jam3 était presque exclusivement le poète tout désigné de ses soirées. À l'exception des *tolba*-s (clercs), tout le monde à Icht était supposé apporter du bois pour la préparation de l'*ahwach* et participer à la danse presque chaque soir, disait-on par exagération.

2. Toutes ces batailles s'étaient déroulées sur une aire géographique qui ne dépasse pas un rayon de moins d'une centaine de kilomètres, autour du tombeau du saint patron de la région, Sidi Mhmed u-Brahim Cheikh de Tamanart.

JAM3 ET LA CONFRÉRIE DES DERQAWA-S

En 1892, raconte Al-Soussi, le poète était dans le village d'Imi n'Ugadir, qui se trouvait alors entre les mains de Lhoussayn u-Hemmou, quand le cheikh Derqawi d'Iligh prêchait sa *tariqa* (voie confrérique). Il accepta de s'affilier à la nouvelle voie mystique et de rentrer à Icht avec le *wird* (chapelet) de la nouvelle confrérie. Le chef du lieu commençait à se moquer de son discours ainsi que de la façon de vivre de ces « derviches aboyeurs » (pour reprendre l'expression de Vincent Monteil) en disant qu'un soufi est incapable de se défendre et encore moins de se battre. Blessé dans ses sentiments religieux, Jam3 alla rapporter les propos de Lhoussayn u-Hemmou à son cheikh, à qui il conseilla de ne pas visiter ce village et encore moins son chef.

« N'es-tu pas le poète qui se tenait face à face avec son propre père, lui tenant tête dans l'*ahwach* sans décence en présence des femmes ?

– Oui, répondit Jam3

– N'es-tu pas maintenant capable de rentrer à Icht psalmodiant la *chahada* (la profession de foi) : “Il n'y a de dieu que Dieu”

– Si, répondit le disciple,

– Tu peux donc y aller en mettant autour de ton cou ce gros chapelet. » (Texte oral inédit.)

En tant que jeune en pleine puberté, Jam3 entra à Icht en chantant la *chahada* (profession de foi). Les gens du village, dit Al-Soussi, pensaient qu'il était ensorcelé par les *derqawa-s* comme ils s'y attendaient. De son cou, un des notables saisit le chapelet et commença à écraser ses gros grains l'un après l'autre. Jam3 retourna alors voir son maître spirituel, à qui il raconta sa mésaventure. On lui donna un second chapelet qui subit le même sort. Le cheikh quitta alors Imi n'Ugadir avec ses adeptes, villageois et nomades, se dirigeant vers Icht pour ne s'arrêter qu'à la limite de ses jardins. Seuls quatre de ses adeptes – parmi lesquels le beau-frère de Lhoussayn u-Hemmou – l'accompagnèrent à l'intérieur du village. Ils rentrèrent à la mosquée, où ils chantèrent leurs *dhikr-s* habituels sans obstruction aucune. C'est alors qu'ils entendirent le crier public annoncer que quiconque rejoindrait les *derqawa-s* à la mosquée ou oserait accepter leur chapelet serait victime de trahison ; que leur *tariqa* (voie) était une innovation et que les gens d'Icht ne reconnaissaient aucune autre secte que la *tariqa* Al-Nassiriyya ; que ce lieu était affilié à Timeguilcht (centre spirituel de la confrérie Nassiriyya, dans l'Anti-Atlas) et n'admettait que les cheikhs de celle-ci.

Al-Soussi, qui est non seulement un *derqawi* convaincu mais aussi de la famille du cheikh lui-même, continue :

« Depuis ce temps, Jam3 était tellement séduit par l'amour de la nouvelle voie soufie [...] qu'il ne quittait plus le Maître et ses adeptes. Il évita alors de faire des satires contre les autres. Je l'avais rencontré aux environs de l'année 1944 à Iligh lors du rassemblement annuel des Derqawa-s. Il m'avait chanté, alors qu'il approchait les quatre-vingts ans observant

minutieusement ses prières et ses *dhikr*-s, les poèmes de son père ainsi que ses propres textes, qui m'avaient énormément plu. » (texte oral inédit.)

Ni de ses textes pourtant ni de ceux de son père, Hoummad, qui l'ont aussi séduit, le compilateur de l'histoire du Grand Souss n'a osé malheureusement nous en rapporter un seul. Pourquoi ?

Parmi ses adversaires sur scène, l'auteur du *Ma3sul* mentionne les poètes suivants :

- Hemmou u-Bella de Lqsabt [des Ayt Herbil] (mort vers 1945),
- le fameux Dassin des environs de Tamanart (mort avant 1911),
- al-Jabiri de Tata et Aqqa (mort aux environs de 1950),
- U-Bakkay de Touzounine (mort vers 1954),
- Hmad u-3bellah de Tizgui n'Irighn (encore vivant en 1960).

De son côté, Vincent Monteil mentionne avoir rencontré Afqir Jam3 Ighil de Touzounine le 13 septembre 1945 (Monteil, 1946 : 391). Le vieux Jam3 était un de ses deux informateurs sur « les gens des *qsor* du Bani ». Jam3 est mort en 1967 à l'âge de 97 ans. Le fait qu'il soit alors aveugle ne l'a pourtant pas empêché de remplir son rôle durant les soirées de danses communautaires jusqu'à ses derniers jours. Mohmmad u-Jam3 Ighil, a pris la relève du père et du grand-père en tant que poète de la transmission orale.

MOHMMAD U-JAM3 IGHIL (1912-1975)

Mohmmad est resté célibataire toute sa vie. On dit que, ayant une seule sœur, il avait juré de ne pas se marier tant que celle-ci n'aurait pas trouvé de mari. À Touzounine (près d'Aqqa) où il habitait, il avait comme seul bien un âne avec lequel il avait imaginé avoir un dialogue de règlement de compte. Comme son père et son grand-père, il a voyagé surtout entre Tamanart, Aqqa et Tata. Mais, comme eux aussi, il lui arrivait d'aller au-delà de sa région. Ainsi il raconte, dans un texte enregistré par Kenneth Brown, ses lointaines pérégrinations :

« Durant les années d'abondance, on allait faire nos achats à Tiznit, Anzi, Lhedd n Ida U-Semlal, Tahala, Asrir... À Tiznit, il y avait le caïd Baqqa [mort noyé à Aglou en 1912], qui possédait 40 chevaux l'année où le caïd Hemmou est mort. Pour me rendre au marché de Tiznit et puis à Aglou, j'avais pris le chemin suivant : Ifrane, Ayt Rkha, Sidi 3bdella u-Bél3id, Ayt Jerrar...

Une autre fois, cette fois-ci avec mon père, on a pris le chemin de Ddou-Ugadir où nous avons passé la nuit chez Sidi Lhadj 3li Aderqawi [père de Mukhtar Al-Soussi], puis Ida Gw-Agmar. À Tazerwalt, nous avons passé la nuit chez mes oncles maternels ; ensuite, Ighir Melloul, Idgh... On avait une jument et l'eau tout le long de notre chemin. Pas de brigands. C'était aussi une année d'abondance. Un ami à moi à Idgh avait récolté 112 sacs d'orge dans une seule aire d'abattage, 90 dans un autre, 60 sacs d'orge et 20 de blé dans un autre. Un autre ami avait à lui seul 14 esclaves entre mâles et femelles. » (Texte oral inédit.)

Comme son père et son grand-père, Mohmmad u-Jam3 a roulé sa bosse dans l'*assays*, où il s'est confronté, en joutes poétiques, à différents poètes de la région, entre autres Lmahjoub, qui m'a déjà fait réciter en 1982 leurs échanges poétiques ainsi que d'autres textes de sa propre composition. Mohmmad Ighil est décédé à l'âge d'environ 60 ans, de mort naturelle, dans son village natal, à Touzounine, en face des ruines de l'ancienne ville de Tamddult n'Waqqa, dont il a rapporté un ancien texte relatant son histoire.

CONCLUSION

Selon Paulette Galand-Pernet, l'examen des textes littéraires berbères à motifs guerriers publiés jusqu'à maintenant n'infirme pas le jugement d'Henri Basset mentionné ci-dessus, car « il n'y a ni épopée ni chanson de geste au sens que leur donne la tradition occidentale » (Galand-Pernet, 2008 : 2). Pour cette auteure, tant qu'on reste encore enfermé dans le cadre des catégories européennes, le problème de la classification de ce genre de poèmes restera posé dans sa totalité. D'ailleurs cette question touche aussi à beaucoup d'autres littératures orales non occidentales, pas seulement les poèmes berbères de ce genre. En ce qui concerne ces derniers du moins, « il serait tout à fait possible qu'existât une structure épique bien définie. Mais, dans l'état actuel des choses, il faut se contenter de rechercher et de regrouper des *caractéristiques* propres aux textes où apparaissent des motifs guerriers » (*Id.*, *Ibid.* : 2).

Dans ce but, il faudrait multiplier la publication de ce genre de poèmes oraux pour pouvoir mieux apprécier leurs points communs et arriver à une catégorisation de cette littérature selon ce que Paulette Galand-Pernet appelle des « schèmes-grilles » (*Id.*, *Ibid.* : 2). Pour elle, « les possibilités rhétoriques des littératures berbères sont plus grandes et plus subtiles que ne l'imaginent encore certains chercheurs » (*Id.*, *Ibid.*, 2008 : 2). Nous espérons que notre familiarisation avec la production poétique des Ighil, particulièrement celle du grand-père, contribuera à *définir* un jour les bases structurelles de cette catégorie de poèmes à motifs héroïques.

LISTES DES PRODUCTIONS POÉTIQUES DES IGHIL

Hoummad U-3li Ighil (c. 1812-1912)

- « Les Inondations » (1839) : chanté par Mohmmad
- « La Bataille des remparts » (c. 1842) : chanté par U-Challouch
- « La Bataille entre Tazerwalt et Ayt Jerrar » (1874) : chanté par Mohmmad [v. Brown, 1973]
- « L'Année de famine » (1878) : chanté par Mohmmad
- « La Bataille entre Aguerd et Lqsbt au sujet d'un chameau » (1882) : chanté par Mohmmad

- « Igwdi attaqué par Igouzouln 7 (1887) : chanté par Mohmmad
- « La Bataille d'Icht » (c. 1900) : chanté par Mohmmad
- « Dialogue entre le poète, le chacal et l'hyène » : chanté par Lmhjoub [v. Lakhsassi 2000]
- « U-Lherch égorge sa fille » (de Hoummad ?) : chanté par Lmhjoub

Jam3 U-Hommad Ighil (1870-1967)

- Dialogue avec un poète de Taroudant : chanté par Mohmmad
- Dialogue avec Hammou n'I3az de Tizgui n'Issaffn : chanté par Mohmmad
- Dialogue avec son père Hoummad : chanté par Mohmmad
- « Icht » (1930) (de Jam3/Mohmmad ?) : chanté par Mohmmad

Mohmmad U-Jam3 Ighil (c. 1900-1975)

- « Le tremblement de terre d'Agadir » (1960) : chanté par Mohmmad [v. Brown-Lakhsassi, 1980]
- Dialogue avec son âne : chanté par Mohmmad
- Dialogue avec Mohmmad U-Hmaw : chanté par Lmhjoub
- Dialogue avec Mbark n'Zida : chanté par Lmhjoub
- Dialogue avec Agourram (c. 1973) : chanté par Lmhjoub
- Poème panégyrique sur Omar Ben-Cheikh : chanté par Mohmmad ?
- Poème sur U-Lherch d'Imi n'Ugadir : chanté par Mohmmad ?
- « Dialogue avec L3arbi u-Mohmmad de Tawrirt » : chanté par Mohmmad ?
- « Tamddult n'Waqqa » (anonyme) : chanté par Mohmmad

Quelques extraits de textes à motifs guerriers

Étant donné que ce sont surtout les textes de Hoummad (XIX^e siècle), chez les Ighil, qui relatent les poèmes à motifs guerriers, nous ne donnerons ici que certains extraits, à l'exclusion de ceux des deux autres poètes Ighil.

La guerre des ramparts (Timmelt) (c. 1842)

On raconte que vers 1842 le caïd Hemmou Guger, des Idaw Ktir, décida de clôturer la source (Timmelt) de Tamanart et ses alentours, à Agerd, ce qui empêcha les Ayt Cheikh à 3 kilomètres plus loin de rejoindre leurs propriétés (jardins) laissées derrière eux depuis quelques années, à moins d'emprunter le passage par un petit pont qui nécessitait un certain versement en dattes au caïd. Ces derniers décidèrent alors de s'allier aux Ayt Herbil (tribu faisant partie de la confédération des Ayt Umribt) pour détruire les remparts de tous les côtés. Dans cette guerre, ils réussirent à battre les Iguizuln d'Agerd. C'était donc un succès du *lef* Tahuggwat sur Tagizult. Mais cet événement n'était en fait qu'une étape dans une chaîne ininterrompue de batailles d'une guerre entre les deux ligues tribales.

8. «L'essentiel, c'est l'histoire de la source et ses jardins que je vais relater
9. *Ggw-Ugerd* a construit des remparts tout autour de la source.
10. Y assignant des gardiens pour que personne ne puisse plus passer; [...]
13. Aux Saints qui demandent le droit de passage, il ne prête aucune attention.
14. Ainsi Sidi Âbdeslam u-Mhmed part pour une semaine
15. Chez les tribus alliées qui, sans tarder, le rejoignent;
16. Toutes les tribus de l'Est s'unissent comme une seule personne.
17. Dans la *kasbah* des Ayt Herbil, le saint réunit alors son assemblée de notables
18. À peine furent-ils arrivés que la poussière de la bataille atteignit le ciel. [...]
20. Des meurtrières sortirent les tirs des hommes audacieux
21. Partout la défaite, partout des fractures et jusqu'à l'oued;
22. Quiconque, ce jour, rencontra un *aguizul* le cogna,
23. L'éventra pour, de ses propres mains, lui retirer les tripes;
24. Dans le corps du caïd Mohamed u-Baha, ce jour-là, on avait trouvé huit balles;
25. C'était le fils d'Uddur qui avait tiré sur lui, droit en plein cœur.
26. Le caïd rassembla alors sa tribu, qui, en une semaine le rejoignit;
27. Ses membres se consultèrent et chacun émit son opinion.
28. Ce fut Lhusayn u-Hemmou qui prit la parole pour dire :
29. «Ô fils de Ggw-Ugerd, aujourd'hui nous sommes prêts au combat,
30. Détruire l'*agadir* des Ayt Herbil équivaut à construire nos propres remparts
31. Car seules trahison et méfiance règnent entre Ayt Herbil et nous. [...]
43. Ali des Id-Lbayyad, miséricorde divine sur le brave homme
44. Les balles de l'adversaire ont traversé son corps [...]
46. «J'invoque Dieu et votre honneur, ô Lhusayn u-Hemmou, l'*aguizul*», dit le caïd Hmad
47. «Je suis sous votre protection et celle de votre assemblée,
48. Je voudrais que vous m'aidiez à me réinstaller à Icht;
49. L'ennemi a détruit nos demeures, nous a dépouillés, fait déménager» [...]
55. C'est plutôt vers Icht que se dirigent cette fois leurs chevaux, le mors pris aux dents;
56. En grand nombre, les Iguizuln se soulèvent, pareils aux étoiles dans le ciel,
57. Et au nombre de fruits d'une bonne récolte des oliviers à Demnat
58. Même s'ils entendent des cris venir, les Ayt Herbil n'ont plus peur
59. Sur leur terre, les cavaliers passèrent sans s'arrêter
60. Se précipitant vers le centre d'Icht, qu'envahirent les bruits du canon.
61. Le *hadj* Lyazid, lui, était le premier parmi les nombreux cavaliers;
62. Précédé par le mauvais sort, il est touché, blessé à mort.
63. Pauvres tireurs ! Battus par l'ennemi, emportés par l'oued;
64. Dès qu'on les bouscule, ils jettent leurs fusils,
65. Celui qui trouva le premier une entrée s'y cacha, à double tour ferma sa porte
66. Ce jour-là, une femme accoucha au moment même où arrivèrent des assaillants.
67. Elle ne peut plus fêter l'évènement, comment peut-elle goûter des brochettes !
68. U-Abd, homme plein de courage, que Dieu soit satisfait de toi !
69. Toi qui sais encercler tes ennemis comme le chacal les brebis,
70. Pour les saisir l'une après l'autre, les étrangler.
71. Ce jour-là Brahim de Khalil a été blessé, où pouvons-nous encore trouver
72. Un homme téméraire pour le sauver ?
73. Progéniture royale, issue de la bonne souche.
74. Si le fils de Belaïd était encore vivant et n'était pas sous terre,

75. Jamais on ne nous aurait envoyé des enfants pour lutter contre des chevaux
76. Ce serait lui-même qui combattrait pour faire entendre sa parole.
77. Les fils de Ayt Tanghri, ceux d'Ayt Aissa et de la tribu de Ggw-Iran.
78. Les gens d'Imi n'Ugadir sont tous des braves, des martyrs, des valeureux ;
79. Dans les combats qu'ils entament, jamais ils ne se laissent déshonorer. »

Igwdi attaqué par les Iguizuln (c. 1886)

Le caïd Mohmmad u-Hoummad u-Ali de Touzounine avait le contrôle d'Aqqa, Igwdi et des environs. Vers 1886, il demanda à chaque foyer 2 francs hasani pour pouvoir faire un cadeau au roi Hassan I^{er}, qui l'avait désigné par décret royal (*dahir*) caïd de cette région. Mohmmad u-Lhusayn « Bu-Tfust », d'Igwdi, refusa de payer cette taxe. Il demanda de l'aide aux tribus du *lef* Taguzult et en premier celle des Id Brahim, à qui il avait sacrifié un animal (*tighersi*). Les Iguizuln descendirent sur Igwdi et le caïd de Touzounine réussit à leur résister pour finalement emporter la victoire et détruire le village d'Igwdi (à environ 7 kilomètres de Touzounine). (Note de Kenneth Brown, 1970³).

3. Les Ayt Umribt se sont rassemblés autour de leur caïd
[...]
7. Qu'ils sont venus voir avec des moutons comme cadeaux.
[...]
13. Lbaddaz est l'émissaire de l'assemblée tribale.
14. Prenant le chemin d'Igwdi jour et nuit
15. Il veut, en responsable, que ses frères retournent
16. Pour emprunter la voie du sultan et lui payer ses dus.
[...]
23. À cheval les Ayt Wiran sont venus s'emparer des biens (d'autrui)
24. Maintenant qu'ils chevauchent vers la porte d'Igwdi
25. Comme les autres combattants, tout le monde est en guerre
[...]
28. Ali u-Brahim fut un lion, mais il ne l'est plus,
29. La destinée veut qu'il soit victime de la *herka*.
[...]
33. Mohammad u-Lahcen a pris son élan,
34. Il envoie chercher Amazigh pour lui dire : « Rejoins-nous,
35. Si notre amitié tient encore, je veux que tu sois avec nous. »
[...]
49. Igwdi pousse des cris de secours et demande
[...]
50. Qu'on le protège du mal qu'il subit,
51. Qu'on le surveille, qu'on prépare le soulèvement des troupes !
52. Pour frapper Amribt...
53. Le mettre en morceaux à perdre la tête.
[...]

3. Note manuscrite prise par K. Brown sur le terrain en 1970 lors de l'enregistrement du texte.

76. Le caïd est sur le pied de guerre pour fondre sur Igwdi
 77. Quand il a tout préparé, il l'attaque
 78. Du côté Est comme du côté Ouest.
 79. De Touzounine les troupes sont ravitaillées ;
 80. Le couscous venait de partout jusqu'au camp du caïd
 81. Transporté par des femmes qui poussaient des cris de joie
 82. Tout le long du chemin qui mène vers Igwdi ;
 83. Les gens partageaient ensemble les repas
 84. Ce jour-là, de la faim aucun ne se plaignait
 [...]
 88. À travers les meurtrières, le feu des fusils sortait
 89. Et de loin, les balles se succédèrent comme un fil continu.
 [...]
 92. On encercla Igwdi trois jours durant, l'ennemi en était maintenant sorti ;
 [...]
 100. Quiconque voulait se sauver tomba sous les pieds du caïd
 101. Pour lui dire : « Hôte de Dieu, mon seigneur, sachez que
 102. Je ne suis qu'un métayer, j'ai laissé ma famille toute seule.
 [...]
 106. Tous les Iguizuln, chacun sur sa monture,
 107. Qu'il soit chef tribal ou qu'il soit caïd, étaient prêts
 108. À se rendre à Igwdi dans le but de se venger des torts du passé,
 109. Pour ne recevoir entre les yeux que la balle de l'ennemi.
 [...]
 116. Comme une coupole, Igwdi apparaît maintenant dans la plaine ;
 117. Quiconque estime encore insuffisant le nombre de morts tombés
 118. N'a qu'à amener des chiens et des chacals qui vont s'y régaler ! » (Note prise
 par K. Brown en 1970)

La bataille d'Icht (c. 1886)

Bella u-Hemmou était le chef (*amghar*) d'Icht. Il avait puni d'une amende élevée un de ses neveux, Si Brahim, pour avoir manqué à une corvée qu'il avait imposée à tout le monde. Ses trois neveux avec ses deux frères (tous fils de Houriyya Hemmou) décidèrent de l'assassiner, lui, leurs deux autres oncles (Lhusayn et Med) et leurs fils. Seul Lhusayn u-Hemmou leur échappa. Ce dernier poursuivit Lahcen et Hmad, qui furent aussitôt abattus alors que Si Brahim se réfugia chez un membre de la tribu des Ayt Umriht. Lhusayn u-Hemmou, qui devint alors le nouvel *amghar* d'Icht, finit par être tué aussi lors de la prière du vendredi devant une dizaine de personnes dans la mosquée. Mon grand-père composa alors un texte sur cet événement. (Note de Mohmmad u-Jam3 Ighil enregistrée par Kenneth Brown en 1970 à Touzounine)

1. Au nom de Dieu, je vais encore commencer (mes propos), aide-moi, ô Maître !
2. Celui qui veut s'étonner, (qu'il écoute) ce qu'ont vécu les Imazighen ;
 [...]
4. Nous nous sommes effrayés (quand) Bella observait soudainement

5. Des enfants munis d'un fusil, croyant qu'ils chassaient.
6. (En fait) c'était lui qu'ils guettaient, ils voulaient l'abattre
[...]
8. Personne ne pouvait informer Amghar de leurs décisions.
[...]
10. De trois balles il a été frappé
[...]
14. Quand Hmad Lehbib courut voir ce que faisait son père
15. Les traîtres qui venaient à sa rencontre s'emparèrent
16. De l'âme de ce jeune garçon beau comme la lune.
[...]
32. Oh, Si Brahim, n'es-tu plus capable de tenir ferme ?
33. Ô Si Brahim ! Si on t'avait attrapé
34. On aurait coupé ta tête pour la vendre aux chrétiens
35. Qui l'auraient utilisée à puiser l'eau pour construire (leurs édifices).
[...]
37. (De ta chair), on aurait fait de la viande de conserve mélangée de terre ;
[...]
39. Les chiens se seraient de ta dépouille rassasiés.
[...]
41. Lui et u-Buhhu, leur troisième, quand ils se sont sauvés,
42. C'était Mohammed n'Ihiya qui avait couru à travers
43. Des terrains vides pour prendre repas qu'une fois sous la tente.
44. Autour de laquelle, sur leurs montures, les cavaliers tournaient
45. Cherchant des fuyards exilés à abattre, mais comment ?
46. Le propriétaire de la tente a juré de les protéger
47. Quitte à se battre jusqu'à la mort.
[...]
68. Huriyya Hammou, la misérable, grand est le mal qu'on t'a fait
[...]
76. L'essentiel de mes propos, je vais le résumer
77. Ô fils de Hemmou, il n'y a pas d'autres chefs que toi.
78. Tu as tué trois de tes frères et encore plus dans la tribu
[...]
80. Leur destin les a amenés jusqu'aux nattes de la mosquée
[...]
84. C'est avec les pierres d'ablution qu'ils se sont battus
85. Tous couverts de sang ; leur prière, peut-elle être encore valable ?
[...]
89. Ce jour-là, Mohammed u-Hemmou prétendit être dégourdi,
90. Il aurait dû s'armer d'un fusil, au lieu de se diriger
91. Vers la mosquée sans les voir venir (comme des hyènes).
[...]
92. Quant à Sliman u-Mouach, il a plutôt jeté son fusil
93. Pour se battre contre Mohammed u-Hemmou, Dieu t'a sauvé.
94. Ô toi, fils de Mouach
95. Il t'a égorgé sans couper les veines de ton cou
96. Il n'a rien pu faire avec son poignard à l'envers ;
[...]

101. Juste à côté du puits, Mohamed u-Hemmou a été tué.
102. Omar est tombé sur les nattes de prière, massacré
[...]
106. N'est-ce pas de l'injustice que d'égorger des élèves ?
107. La loi permet-elle qu'un pauvre enfant soit jeté
108. Dans un fossé sans savoir pour quels péchés il a dû mourir ?
[...]
111. Quand l'oued sauvage arrive, il coule vers la mosquée,
112. Entraînant sur son chemin souris et chats.
113. Il n'épargne ni les vaches ni personne.
114. Qu'est-ce que c'est que l'oued sinon la vengeance de la mort ?
115. Les Imazighen sont des sauvages...,
116. À qui on tue un fils ; il vous tue le vôtre.
117. Personne ne respecte plus la mosquée, quand on y voit
118. Son ennemi, on l'y traîne
119. Même protégé par l'ange Gabriel et par une centaine de saints⁴.

BIBLIOGRAPHIE

- AL-SOUSSI [AS-SÛSÎ], Mohamed Mokhtar, 1961, *Al-Ma'sul*, Casablanca, Éditions an-Najah al-Jadida, vol. 3 : 415. et vol. 16 : 261-262.
- 1963, *Kitāb min afwah al-rijal*, Tétouan (Maroc), s. n., vol. 2 : 88-92.
- BASSET, Henri, 1920, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, Jules Carbonel.
- BROWN, Kenneth, 1973, « Violence and Justice in the Sus: A 19th c. Berber Tashelhit Poem », in *Actes du 1^{er} Congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, SNED : 347-357.
- BROWN, Kenneth ; LAKHSASSI, Abderrahmane, 1980, « Every Man's Disaster. The Earthquake of Agadir », *The Maghreb Review*, Sept.-Dec. : 125-133.
- 1987, « La Destruction est comme un oued », *Littérature orale arabo-berbère*, n° 18 : 43-63.
- GALAND-PERNET, Paulette, 2008, « "Épique" et "Héroïque" dans l'Afrique berbérophone », *Camena*, n° 4 : 1-9.
- JUSTINARD, Leopold Victor, 1930, *Tribus berbères. Les Ait ba Amran*, Paris, Champion, t. I : 7-29 et 32-56.
- LAKHSASSI, Abderrahmane, 2000, « Mythology and Theology in Moroccan Popular Thought: A study of a Berber (Tashelhit) Poem (Souss Region—XIXth c. », in *Hiroshima Journal of International Studies*, Hiroshima, Hiroshima City University, vol. 6 : 195- 219.
- LAKHSASSI, Abderrahmane ; BROWN, Kenneth, 1993, « Poésie, histoire et société. Une guerre tribale dans le Souss du XIX^e siècle », in J. Drouin et A. Roth (dir.), *À la Croisée des Études Libyco-Berbères*, Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand, Paris, Geuthner : 451-465.
- LAOUST, Émile, 1918, *Étude sur le dialecte berbère des Ntifa*, Paris, Leroux.
- MONTEIL, Vincent, 1946, « Choses et gens du Bani », *Hespéris*, XXXIII : 391.

4. NDLR, le texte en berbère paraîtra dans *l'Anthropologie poétique*, actuellement en préparation.

DES CHANTEUSES ET DES DANSEUSES AMAZIGHES VECTEURS DE CULTURE EN MILIEU URBAIN

Aboulkacem El Khatir¹

L'apparition et l'évolution des chanteuses dans le champ de la musique professionnelle en berbère s'inscrit dans des registres différents. Elles évoquent l'émergence d'une tradition et de son affirmation dans le champ des pratiques culturelles. Elles soulèvent ensuite la question de sa résistance aux changements et de son adaptation aux nouveaux contextes. Elles informent sur l'investissement des femmes dans une pratique masculine en fonction de leurs origines sociales, des rapports complexes entre marginalité/féminité. Cette contribution se propose de poser quelques jalons et hypothèses qui peuvent être à la base d'une étude fouillée sur l'apparition de chanteuses professionnelles et sur l'appréhension du renouvellement des pratiques culturelles berbères.

L'étude de l'entrée en scène de *tarrwaysin* (féminin pluriel de *rrays*) soulève la question de l'émergence de l'*amarg n rrways*, qui s'inscrit dans la dynamique générale de cette tradition². Il est à préciser ici que le mot *rrways*, qui signifie les «chefs» ou les «maîtres», désigne actuellement un genre poético-musical présent chez les Berbères du Sud marocain et renvoie à des chanteurs professionnels qui se produisent en troupe ayant des profils différents. La troupe se compose d'un poète et chanteur à la vièle monocorde, de joueurs d'instruments de musique divers comme le *lutar*, un luth à trois cordes, le *nnag* ou cloche, des tambourins *allun* et de danseuses *tarrwaysin*. Mais, avant que les femmes n'occupent ce rôle, ce sont des éphèbes qui dansent, jouent parfois de petites cymbalettes en cuivre appelées *nuiqsat* et chantent en chœur les refrains³, en compagnie d'autres musiciens de la troupe. À partir

1. Chercheur, CEAS-Ircam, Rabat.

2. Brahim Lasri (1998) a essayé, dans un mémoire de DEA, d'analyser l'émergence et les mutations des chanteuses et danseuses professionnelles *tarrwaysin* en consacrant son travail à la vie et à la production de Fatima Tabaâmrant. À propos de cette chanteuse qui a marqué et a donné un nouveau visage au statut et à la fonction de *tarrayst*, voir Yacine-Titouh, 2006 : 127-138.

3. D'après l'auteur d'un rapport sur la prostitution à Alger dans la première moitié du XIX^e siècle, les cymbalettes étaient un instrument féminin joué par les «filles mauresques» dans des bals appelés *bita*. Il écrit : «Lorsqu'elles se présentent au milieu du cercle des spectateurs, elles commencent par faire quelques pas en agitant au-dessus et autour de leur tête leurs foulards et quelques fois de petites cymbales de cuivre qu'elles tiennent du pouce et du médius de chaque main et dont elles jouent avec expression» (Duchesne, 1853 : 91).

des années 1940, les femmes commençant à investir ce champ ont réussi vers la fin des années 1960 à devenir progressivement de véritables partenaires et briguer la position de chef de troupe. Toutefois, les femmes chefs de troupe ne jouent pas de la vièle monocorde, elles se font accompagner par un musicien professionnel. Pour marquer leur statut, elles se parent d'un costume différent et n'entrent dans les scènes de danse que rarement⁴. C'est en ce sens que l'étude de l'apparition publique de ces femmes serait inséparable de l'analyse de l'évolution de la tradition.

Il est difficile de déterminer avec exactitude l'origine de cette tradition car une approche approfondie devrait articuler la constitution de cette forme poético-musicale avec les anciennes formes itinérantes de musique ou de spectacle et les mettre en rapport avec les processus d'adoption des instruments et les mutations de la société. Toutefois, il nous apparaît important d'avancer certaines hypothèses et de situer la cristallisation de cette forme et sa rapide transformation dans le contexte global du Maroc de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle. Pour aborder cette question, il importe tout d'abord de se défaire des références à la musique communautaire parce que les *rrways* se distinguent des poètes et des chanteurs ambulants traditionnels. La présence de ces derniers est attestée dans l'histoire des pratiques culturelles dans le Sud marocain ou dans d'autres régions berbères, mais semble être restreinte et ne s'être développée que depuis le début du siècle dernier⁵ (Roux, 1928 : 23-251). Bien qu'il soit difficile de cerner les profils et les lieux de leur production, il est toutefois possible de suivre leurs parcours avant le Protectorat en s'appuyant sur les sources historiques et les productions juridiques et administratives disponibles. À titre d'exemple, le *faqih* Al-Habti (m. 1556) s'est appliqué à dresser, dans un poème didactique, un tableau des mœurs et des coutumes « hérétiques » du Rif du XVI^e siècle qui décrit les spectacles de danses animés par des chanteurs ambulants et semi-professionnels appelés *zffan* (Hajji, 1976, t. I : 219-220). Les lettres épistolaires et les remontrances des juristes et des censeurs offrent des informations allant dans ce sens. Lahcen El Youbi (1998) a rapporté un ensemble de cas d'espèce et d'avis juridiques à propos de quelques formes de pratiques musicales et chorégraphiques. Le *zffan*, déjà signalé dans le Rif par Al-Habti, a fait l'objet d'autres avis juridiques, surtout par le jurisconsulte Ben Khajjou (m. 1549) et Abdellah ben Mohammed as-Sanhaji (m. 1556), et a été décrit comme un chanteur professionnel qui anime les soirées dans les cérémonies familiales et se déplace dans les villages, surtout à l'époque des récoltes. Ainsi, l'existence de places publiques réservées

4. L'art des *rrways* a fait l'objet de plusieurs études, enquêtes ou témoignages ; voir en particulier Basset (2001 : 193-195) ; Galand-Pernet (1972) ; Schuyler (1978 : 65-80 et 1984 : 91-148) ; Chottin (1999 : 45-52).

5. Sur la recrudescence des pratiques musicales itinérantes et l'émergence de nouveaux types de chanteurs et danseurs, masculins et féminins, et particulièrement les *cheikhates* durant cette période, il est à signaler l'irruption d'un discours réglementant la profession ou évoquant leur situation ou juste organisant des soirées ou des virées royales dans les courriers ou les circulaires administratifs du Makhzen, voir Najmi (2007, t. I : 143-177).

aux spectacles et de *foundouk*-s (auberges) où les chanteurs et hommes de spectacle (les acrobates, les charmeurs de serpents et les dresseurs de singes et d'autres animaux sauvages...), d'origine rurale, multiplient les opportunités qui peuvent contribuer à leur maintien et à leur évolution⁶... Cependant, en ne déclinant pas les traits, les similitudes et les jonctions de ses formes avec les autres types de musique et en ne précisant pas les langues des chants, les espaces de diffusion, les aires de circulation et les statuts des agents, il est difficile de se former une idée claire sur les règles et principes d'organisation.

Dans certains milieux berbères, les poètes ou chanteurs se déplaçaient de tribu en tribu, fréquentaient et animaient des soirées sur les places publiques des villages, dites *assays*, sur les marchés tribaux et dans les cercles des zaouïas. Ils accompagnaient parfois des troupes d'acrobates qui combinaient jeux, bouffonnerie et musique. L'un des vétérans des *rrways*, Lhaj Belaïd, qui serait mort en 1945, a accompagné, dès son jeune âge et avant de constituer sa troupe, des acrobates du sanctuaire de Sidi Hmad Ou Moussa, saint marocain du XVI^e siècle et fondateur du sanctuaire de la zaouïa de Tazerwalt dans l'Anti-Atlas occidental. C'est au sein de cette troupe qu'il aurait appris à jouer d'instruments (Lakhsassi, 2006 : 77). Aussi et dans le contexte précis de la musique communautaire, les poètes improvisateurs, appelés *indamn*, se caractérisaient par leur tendance à une vie itinérante. Ils se déplaçaient de village en village, assistaient à des fêtes privées ou collectives et étaient entretenus comme de véritables poètes de cour. Cependant, ils n'étaient pas considérés comme des professionnels⁷. La maîtrise du vers les dote d'un statut particulier. Selon certains informateurs, ils étaient bien traités. Libérés de toute participation aux corvées collectives, ils auraient le même statut que les hommes de religion, comme les marabouts et les lettrés. En cas de déplacement, ils étaient rétribués en nature. Mais ce traitement ne devrait pas être confondu avec un salaire et cette pratique ne constitue pas un métier. Le traitement est perçu comme un hommage rendu, un signe de reconnaissance. On dit dans le langage local : *ar tn ssifidn*, littéralement « ils étaient envoyés avec des gratifications ». Ce traitement d'honneur n'est pas négocié et les personnes qui organisent une fête ou une cérémonie ne se sentent pas obligées d'honorer ce traitement car

6. Carvajal Marmol recense une centaine de *foundouk*-s à Fès, où des étrangers résident et donnent lieu à des pratiques de déviance comme la prostitution, le travestissement et l'alcool... (1988-1989, t. II : 147-148). De son côté, Léon l'Africain en recense le double. Il écrit : « Il peut y avoir deux cents hôtelleries en cette cité, qui sont somptueusement fabriquées, dont il s'en trouve d'aucunes fort grandes, comme celles qui sont proches du temple Majeur, qui sont faites à trois étages dont la plus spacieuse contient cent vingt chambres, et y en a encore d'autres qui en ont davantage, étant toutes garnies de leurs fontaines et latrines avec canaux, par où se vident toutes les immondices et ordures hors la cité » (J.-L. L'Africain, 1830, t. I : 345).

Au-delà de la place de Jmaâ Lfna, créée depuis la fondation de Marrakech par les Almoravides, Léon l'Africain constate que l'existence à Fès d'une place publique fournit le cadre aux différents types de musiciens, de charmeurs de serpents qui se produisent et sollicitent la générosité du public (*Ibid.* : 423).

7. La professionnalisation de cette catégorie est tardive. Elle a pris des formes multiples avant de devenir un véritable métier vers la fin des années 1970 et le début des années 1980, surtout après la constitution de couples emblématiques comme celui d'Ajmaâ et Ihya et l'édition de cassettes audio en vente dans le commerce.

cela relève de la logique du don. Le poète spontané contribue ainsi à l'organisation des loisirs comme l'ensemble des membres de la localité ou de la tribu et n'attend pas obligatoirement une rétribution. Aussi, son rôle reste étroitement lié à la musique communautaire produite dans des contextes rituels et dans des cérémonies collectives ou familiales. En opposition aux poètes ambulants semi-professionnels du début du XX^e siècle qui, comme les décrit Arsène Roux, animaient des soirées particulières, ces *indamn* ne se produisent pas en dehors du contexte circonscrit de cette musique, font corps avec elle et forment l'un de ses piliers fondamentaux. Où peut-on donc situer les *rrways* dans ce tableau ? Seraient-ils les héritiers de ces personnages ?

Si la mobilité des poètes et des chanteurs est un fait, l'*amarg n rrways*, comme il se présentait au début du XX^e siècle, peut être considéré comme une nouvelle tradition. Il a pris une nouvelle forme, ses agents ont acquis un statut différent, les séances du jeu se développent et les lieux de production se diversifient. Il est ainsi historiquement construit et va de pair avec les mutations de la société. Il semblerait que cette transformation rapide ne se soit effectuée que vers la seconde moitié du XIX^e siècle. Elle aurait été fortement favorisée par les changements sociaux et leurs effets sur les communautés. Dans ce cadre, on peut signaler le développement de centres de pouvoir locaux, comme Tazrwalt, qui, en créant des marchés importants et des foires régulières, offrent des lieux de rencontre, d'échange et de concentration de certains musiciens ambulants ou d'autres formes de spectacles ou de métiers (acrobates, discoureurs religieux appelés *imazviyn*, charmeurs de serpents, médecins ambulants...). Comme on l'a déjà signalé, il se peut que les musiciens, les chanteurs et les acrobates qui voyageaient ensemble pour des raisons de sécurité aient multiplié leurs déplacements et élargi la zone de leurs tournées. C'est en ce sens que les premiers *rrways*, comme Lhaj Belaïd et Saleh u-Tzrwalt, avaient des liens étroits avec la zaouïa de Tazrwalt⁸. N'oublions pas, toutefois, de souligner que la filiation spirituelle de certains corps de métier peut s'expliquer par la tendance des agents des métiers montrés du doigt et des pratiques carnavalesques à se doter d'une protection maraboutique. Chaque marabout apparaît ainsi comme patron et protecteur d'une catégorie socioprofessionnelle. C'est ainsi qu'on peut expliquer la relation entre Tazrwalt et les acrobates, les voyantes et Moulay Brahim, saint de la région de Marrakech... Les différents métiers informels ont souvent des patrons et se constituent, en milieu urbain, en corporation *pinta*. Quel que soit le type du lien établi, le rapport aux lieux de la sainteté et de la politique locale fournit un cadre à la formation et à l'exercice du métier en dehors des structures sociales tribales. Pour qu'une tradition non communautaire émerge, elle a besoin de conditions favorables et fait souvent l'objet d'un véritable processus.

C'est à l'issue donc de ce long processus, dont il est difficile de cerner tous les contours, que naîtront ces nouvelles figures de chanteurs ambulants qui, en bénéficiant des conditions de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, ont

8. Sur certains aspects des rapports entre les *rrways* et les élites religieuses rurales, voir Schuyler (1978 : 114-131).

donné naissance aux troupes professionnelles. L'émergence de grands chefs ruraux paraît avoir joué un rôle déterminant. Dès que ces chefs se détachent de la structure sociale et s'affranchissent des institutions locales, ils procèdent à la construction de demeures importantes qui, isolées des lieux habituels d'habitation, exigent un mode de vie différent⁹. En fait, les chefs politiques cherchent à imiter le roi et s'inspirent de l'image véhiculée sur la vie des palais royaux pour prendre modèle sur eux. Leurs demeures, dites *tighermt-s* ou *kasbah-s* se transforment en palais. Ainsi, cette imitation d'organisation de soirées festives implique l'apparition d'une nouvelle catégorie sociale, les musiciens de cour. Rappelons que la musique est toujours présentée comme un trait constitutif de loisirs royaux. Comme les sultans ont leurs troupes musicales, les délégués locaux s'efforcent de se mettre à leur niveau. La conduite du pacha Thami El Glaoui, descendant d'une lignée caïdale appelée Imzwarn et originaire des Glaouas du Haut Atlas (Jérôme et Jean Tharaud, 1920 ; Maxwell, 1966 ; Le Prévost, 1968), offre sur cet aspect un exemple. Le témoignage de son fils Abdessadeq restitue l'organisation domestique de leur demeure seigneuriale, à l'image du palais à Marrakech :

« L'intérieur de la maison était organisé d'une manière corporative : il y avait la corporation des servantes, celles des femmes de chambre, des cuisinières, des musiciennes. » (El Glaoui, 2004 : 103.)

L'image qu'il donne de cet univers est une traduction locale et circonstanciée du harem royal. Il constate aussi que le pacha entretenait, pour ses réceptions, un rapport particulier à la musique :

« Haj Thami, dit-il, s'est appliqué à entourer ses musiciens des plus grands égards et il aimait les écouter et les faire jouer pour ses invités. Souvent, pour les invités qu'il conviait pour les repas, qu'il s'agisse du déjeuner, du dîner ou des jours de fêtes familiales, il faisait appel à des groupes de musiciens et de danseurs de l'extérieur. Ses aides lui procuraient les plus talentueuses : musique andalouse, danseurs berbères ou *Cheikhates*¹⁰. » (*Id.*, *Ibid.* : 119.)

Alors que les traditions musicales communautaires ne peuvent pas toujours répondre à cet univers festif¹¹, une nouvelle forme s'impose. Les chefs

9. Pour d'amples informations sur la naissance et sur les grandes figures de la chefferie amazighe à cette époque voir Montagne (1930) ; La Chapelle (1928) ; Justinard (1951).

10. Les *cheikhates* sont des danseuses et chanteuses qui se produisent en darija ou en variante amazighe de l'Atlas. À propos des *cheikhates* en darija, voir Najmi, 2007, et Soum-Pouyalet, 2007.

11. Certains chefs politiques locaux ont contraint les troupes communautaires à se produire au sein de leurs demeures et à les présenter durant les réceptions officielles. C'est ainsi que certaines troupes comme celle de Télouet, originaire du village Igluwa, ont été entraînées dans ce nouveau mode de représentations musicales en subissant des transformations. Thami El Glaoui utilisait la troupe dans ses cérémonies familiales, à Télouet, à Marrakech ou à Ouarzazate, et tenait à sa présence dans les parades folkloriques auxquelles les réceptions et les fêtes officielles donnaient lieu. « Lorsqu'en 1950, dit Abdessadeq El Glaoui, le sultan Mohamed Ben Youssef fit l'honneur au village Igluwa d'accepter d'être reçu à Télouet, où l'on offrait au Sultan une soirée d'*ahouach* qui a laissé un grand souvenir dans la mémoire des villageois parce que le pacha avait tenu à s'emparer d'un tambourin et à entrer lui-même dans la danse » (2004 : 121). Dans ce cadre, la préparation matérielle de la fête et l'organisation de la représentation musicale amènent un profond changement d'attitude. Ces activités ne sont plus collectives

locaux recrutent, encouragent et protègent de nouveaux artistes qui, n'ayant plus de liens avec la communauté et ses cérémonies musicales, peuvent s'investir dans ce nouveau mode. Ils partent à la recherche d'artistes, envoient des invitations et séquestrent les plus récalcitrants. D'après Abderrahmane Lakhsassi (2006 : 77), les archives de la famille de Lhaj Belaïd comportent des invitations des différents chefs politiques locaux. Celui-ci commence d'ailleurs à fréquenter le pacha Thami El Glaoui depuis 1917, date de leur première rencontre à Tiznit.

En occupant pendant longtemps une grande place dans la vie sociale et politique du Sud marocain, ces chefs auraient joué un rôle essentiel dans le maintien et la consolidation de la tradition. Lors de cette période de formation, la troupe ne devait pas être très développée. Elle était composée d'un *rrays*, qui jouait d'un instrument (*ganbri* ou *rribab*) et des *irdadn*, chanteurs et danseurs à la fois. Ce rôle aurait été incarné par des femmes à un moment donné, mais il est difficile de le situer historiquement. C'est au moment où la tradition accompagne à la fois le mouvement du pouvoir des chefs ruraux dans les villes comme Tiznit et Marrakech et les premières vagues d'émigration rurale que la troupe s'est profondément modifiée. En intégrant d'autres lieux de production, elle était saisie par les exigences du spectacle. Le contact avec d'autres musiques dans l'espace urbain aurait également remis en question sa composition. Le développement des parties dansées a nécessité le recours à d'autres instruments et la recherche de danseurs. Exposée ainsi aux autres influences, la troupe a subi des modifications notables tout au long du siècle dernier, surtout après son installation définitive dans les villes. L'*amarg n rrways* est donc, comme on vient de l'esquisser, une nouvelle tradition qui serait la synthèse des formes classiques de chanteurs poètes itinérants et des troupes formées au sein des centres de pouvoir locaux et des demeures seigneuriales. Cette tradition est née de la conjonction de plusieurs facteurs et a bénéficié de la protection et de la prise en charge de chefs locaux pour se maintenir et endosser certains traits de son identité particulière. À partir du moment où elle est propulsée dans les villes en plein essor, elle a profité de conditions qui ont permis son maintien et son évolution. L'établissement dans les villes paraît avoir imprimé un nouveau rythme à cette tradition entraînant par la suite son inscription dans des ajustements et des recompositions. C'est dans ces métamorphoses que les femmes ont réussi à pénétrer la tradition, à se produire dans les espaces publics et à s'y affirmer progressivement. Mais, avant d'aborder cette question, en quoi l'*amarg n rrways* diffère-t-il de la musique communautaire ?

et n'obéissent plus au calendrier rituel et aux rythmes des cérémonies familiales. C'est le chef ou son intendant qui décide désormais du déroulement et des horaires de prestation.

Certaines filles de la troupe de Télouet (comme Sfiya Ult Tlwat) ou du domaine d'influence du pacha qui faisaient partie des troupes de danse communautaire ont investi la tradition des *rrways* à Marrakech. Cela peut également jeter la lumière sur la relation entre enrôlement et transformation de l'*ahouach* et des actants. Rappelons aussi que certains chefs tribaux ont posé comme condition de soumission aux autorités coloniales que leurs troupes de danse communautaire ne participent pas aux festivités officielles.

Si la tradition reste attachée à cette musique par ses rythmes et mélodies, ses styles de danse et sa structure poétique, elle s'en distingue à la fois par la manière avec laquelle s'effectue l'apprentissage et par la relation au maître. L'acquisition des règles de cet art ne fait plus partie du processus de socialisation, la musique et les techniques d'improvisation ne s'apprennent plus sur le tas¹². Elle exige désormais un long investissement qui consiste à évoluer dans une proximité prolongée avec un maître. L'apprentissage est devenu une initiation consciente et contrôlée. Dès que la personne se sent prête et disposée à s'engager dans cette aventure, elle cherche une troupe et s'adresse au maître qui n'est autre qu'un chanteur déjà célèbre. Elle se présente à lui, lui apporte une offrande (argent), puis expose le but de sa visite et son souhait (*Imurad nns*).

En présentant le don, l'aspirant demande officiellement qu'on lui accorde la possibilité d'évoluer dans la troupe et d'être l'apprenti disciple du maître. Celui-ci le teste en lui demandant de chanter des morceaux connus ou de soutenir une improvisation avec lui ou avec un autre chanteur de la troupe. À la suite de quoi, il annonce sa décision. C'est dans ces termes qu'Omar Ijiwi (Anonyme, 1995 : 35-36) rapporte sa première rencontre avec Lhaj Belaïd et comment, en testant ses facultés poétiques et sa disposition à une improvisation soutenue, il a déclaré que le sollicitant est suffisamment initié dans l'acquisition de cet art (*Id.*, *Ibid.*, 1995 : 35-36). Dès que le maître agréé le sollicitant, celui-ci intègre la troupe, qui est formée d'un nombre restreint d'individus, liés par des conventions, dirigés par un maître et se présentant comme un orchestre ambulant et homogène. Il l'accompagne dans ses déplacements pour, suivant les termes de Hmad Amentag (dialogue informel, été 2006), « glaner » le métier, *ad igr ssnaât*.

Par un acte de soumission (*ttslim*), le sollicitant devient l'obligé du maître et se retrouve jusqu'à un certain moment sous sa dépendance. L'apprentissage consiste donc à prendre modèle sur lui. L'aspirant s'essaye à l'imiter jusqu'au jour où il se juge maître de son art, se détache de la troupe et forme la sienne. Ce parcours initiatique semble ainsi instaurer une différence avec la musique communautaire et imprime à cet art quelques-uns des caractères du métier et de l'acquisition d'une profession formalisée. À la différence de la méthode « sur le tas », l'apprentissage, au sein de la troupe, se construit de manière plus au moins formelle et comporte un certain nombre de rites et de paliers définis par lesquels le maître transmet au disciple les règles de l'art et les éléments de base du métier.

Ensuite, il s'en diffère par l'aspect individuel et professionnel des agents et par les lieux de leur production. Les *rrways* sont des chanteurs professionnels et leur musique ne s'inscrit plus dans les contextes circonscrits des structures

12. Dans certaines régions du Haut Atlas, l'apprentissage sur le tas se fait au sein d'une société, appelée *lâmt*, où tous les hommes de la localité, essentiellement les plus jeunes, parce qu'on tient compte d'une manière assez formelle de l'âge, sont admis s'ils le veulent. La société se charge de l'organisation des loisirs et des cérémonies musicales durant la célébration des fêtes communautaires et familiales. D'après les auteurs du livre sur la saison des fêtes dans le Haut Atlas, « le *lâmt* est un conservatoire populaire, où il n'y a pas de professionnels, mais l'on apprend la musique "sur le tas" » (Jouad, Lortat-Jacob, 1978 : 65). À propos de la société *lâmt*, voir aussi (*Ibid.* : 62-74 et 88-99) ; Lortat-Jacob (1980).

communautaires, elle est devenue un métier et un choix individuel. Aussi, les *rrways* ne participent plus à des cérémonies rituelles situées et marquées, ils ont réussi à transférer la musique et la danse de l'univers mythico-rituel à celui du divertissement profane en marge de la vie communautaire. Ils se produisent désormais dans des lieux et des occasions variés : fêtes privées, places publiques, établissements commerciaux, salles de spectacles, studios d'enregistrement... Philip Daniel Schuyler (1978 et 1979 : 65-80) a restitué les différents contextes de production des *rrways* et a dégagé les différences entre les options musicales, poétiques et chorégraphiques mises en avant en fonction du lieu ou de l'identité des spectateurs. Il arrive que les *rrways* animent des spectacles sur les places villageoises, mais ils ne se mêlent pas aux musiques collectives. Ce faisant, ils ont réussi à se maintenir et, au bout du processus, à transformer leur musique en une forme poético-musicale essentiellement urbaine. Alexis Chottin a précisément voulu le rappeler en dressant un tableau de la musique marocaine dans la première moitié du XX^e siècle :

« Nous sommes de retour à Marrakech. Car c'est là qu'il faut venir pour voir et entendre les petits danseurs chleuhs. Dans le Sous, il n'y en a plus. Ou plutôt, dès qu'à Tiznit ou à Tazeroualt leur maître de chant et de ballet les a initiés, dressés, entraînés, par les disciplines les plus dures, ils sont expédiés à Marrakech où ils font leurs débuts sur la place Djemaa-el-Fna. » (Chottin, 1999 : 45.)

Il apparaît dans le témoignage d'Alexis Chottin que, depuis les années 1920, où il a enquêté au Maroc, les *rrways* commencent à investir les villes et à y résider définitivement. Après leur formation dans de petits centres urbains locaux, comme la ville de Tiznit, les *rrways* quittent le Sud marocain et viennent s'installer dans les grandes villes. Ils deviennent citoyens et leur art commence à prendre des caractéristiques urbaines. En effet, l'établissement dans les villes marque un tournant dans le processus de la constitution de la tradition. Le même auteur établit une distinction entre les formes semi-professionnelles existant dans le Sud et l'émergence de véritables chanteurs professionnels. Il dit :

« Nous n'avons plus affaire à des amateurs plus au moins habiles, auxquels on donne des gratifications, mais à des professionnels qui vivent uniquement de leur art. » (*Id.*, *Ibid.*)

Les chefs locaux, devenus eux-mêmes des citoyens après leur installation dans les villes, comme fut le cas du pacha El Glaoui, ont continué à jouer un rôle essentiel dans le maintien de cette tradition. Le contexte particulier des villes marocaines durant la période coloniale a fourni un cadre pertinent à sa pérennité et à sa professionnalisation. Les *rrways* sont conviés à se produire dans les rencontres et les soirées organisées sur les places publiques, dans les cabarets, les cafés ou les établissements commerciaux. Le passage au mode de spectacle urbain ne peut exister sans s'accompagner d'un mouvement de réajustement de la troupe. Engagée dans un processus de mise à niveau au contact d'autres musiques et cultures la tradition s'adapte à de nouvelles techniques.

Une photographie datant des années 1940 montre une troupe de *rrways* au coude à coude avec une troupe de *cheikhates* sur le seuil de Dar El Glaoui (El Glaoui, 2004 : 72). Les voyages en Algérie et en Europe mettent aussi ces chanteurs itinérants dans des situations de proximité qui peuvent donner lieu à des emprunts et des influences réciproques. Sur ce point, Alexis Chottin est frappé par la synthèse qui s'opère entre différents styles musicaux dans la pratique des *rrways*. Il constate que la tradition fait preuve d'un éclectisme dans sa production en

« empruntant aux Nègres certains airs, aux Berbères de la montagne leurs chansons, aux Arabes quelques thèmes populaires, aux Européens leurs sonneries militaires, non sans les accommoder à leurs habitudes auditives » (*Id.*, *Ibid.* : 51).

Cela offre une multitude de possibilités qui n'existent pas avec la seule représentation. Cette tradition dynamique s'engage dans un processus constant de construction et son développement prend en compte les contextes de production et de déroulement de la constitution du modèle-type de la troupe actuelle.

La composition de la troupe est évidemment le lieu où s'expriment le mieux sa transformation et ses tribulations. D'un groupe rudimentaire, composé d'un maître et de choristes, elle est devenue, au moment où Henri Basset et Alexis Chottin observaient le déroulement des séances de ces chanteurs, un véritable orchestre où le maître dirige à la fois des musiciens et des jeunes danseurs masculins. Mais, entraînée dans les métamorphoses de la vie du spectacle qui va de pair avec les mutations de la société, cette troupe est restée ouverte à des innovations et des ajustements. C'est dans le contexte précis de ces processus de changement qu'il faut donc situer l'apparition des femmes danseuses et leur évolution dans le champ de la musique professionnelle.

Les documents dont nous disposons soulignent trois moments fondamentaux : la femme *mimée*, l'apparition semi-publique et l'investissement réel du champ musical. Ils retracent une évolution qui va d'une représentation déguisée des femmes dans l'espace public à une représentation réelle. La morphologie de la troupe offre sur le premier point des indications précieuses. L'observation des photographies remontant aux années 1920 et au début des années 1930 montre des garçons efféminés (maquillés et ornés de bijoux féminins) qui jouent le rôle de choristes et de danseurs. Aussi, la description faite par certains documents et textes de l'époque de sa composition confirme l'absence complète des femmes. À cet égard, Henri Basset décrit en ces termes la troupe des chanteurs ambulants :

« Dans le Sous, il arrive que les chanteurs ambulants se promènent seuls, surtout ceux qui chantent la poésie légère ; mais ils ont le plus souvent avec eux un orchestre. Celui-ci peut être fort rudimentaire, se composer d'un seul enfant qui répète d'une voix nasillarde les chants de son maître ; mais ce sont d'ordinaire des compagnies plus importantes qui parcourent les villes, les villages et les marchés. Orchestres de chant et de danse à la fois, ils obéissent à un *raïs*, qui tient le *rbab* (violon), autour de lui, se groupent des exécutants, en nombre plus en moins considérable : musiciens, qui sont des hommes faits ou des adolescents déjà barbus, munis

d'instruments de musique divers : *loutar* (instrument à cordes), tambours (*gououal*), tambourins (*alloun*) ; et surtout danseurs, petits garçons à la figure agréable volés à leurs parents ou achetés à des pauvres gens, munis de castagnettes, vêtus comme des femmes, couverts de bijoux et fardés. » (Basset, 2001 : 193-194.)

Ce texte choisi à titre d'exemple est un témoignage important qui informe de l'identité sexuelle des membres de la troupe avant les années 1920, date de la publication du livre. On le voit, la troupe se présente comme un groupe formé d'hommes de rangs et d'âges différents qui occupent des places distinctes et hiérarchisées¹³. Après le chef, le *rrays*, dont la tradition a tiré son nom, viennent les musiciens qui jouent des instruments différents, *lutar*, *nnas* et *allun*. Ensuite, les jeunes garçons efféminés se placent en bas de la hiérarchie et sont incorporés pour assurer les parties dansées que le nouveau contexte de production exige. Vêtus comme des femmes, fardés et couverts de bijoux leur présence évoque une substitution symbolique. L'impossibilité de faire appel à des femmes pouvant jouer ce rôle à cette époque déterminée de l'histoire explique cette stratégie compensatoire. Il est toutefois important de souligner que cette composition ne concerne que les troupes se produisant dans les espaces publics. Il se peut que, dans les demeures seigneuriales ou dans d'autres contextes domestiques, les femmes soient déjà accueillies dans certaines troupes *privées*. Par ailleurs, le phénomène de déguisement a des racines profondes dans l'histoire des pratiques sociales. Le travestissement des hommes a souvent pallié l'impossibilité d'exhibition publique des femmes. Les voyageurs anciens ou certains documents juridiques ou administratifs officiels révèlent cette complémentarité des rôles. À cet égard, la ville de Fès est un exemple illustrant cette situation. Si, dans les mariages, on peut trouver des musiciennes et des danseuses professionnelles ou semi-professionnelles assurant les spectacles réservés aux femmes qui, selon Jean-Léon L'Africain, « dansent semblablement à part ; et séparées avec les hommes » (1830, t. I : 389), certaines pratiques nécessitant une exhibition publique recourent à des hommes déguisés en femmes. Au temps de Léon l'Africain (XVI^e siècle), il existait une importante tradition de déguisement centrée autour d'éloges funèbres. Il observe la présence d'hommes, qualifiés de vicieux et d'efféminés, se promenant dans les rues habillés en femmes. Ils jouent du tambourin et chantent des élégies à la mémoire du mort (*Id.*, *Ibid.*, t. I : 392). À la même époque, Carvajal Marmol décrit même une situation de prostituée *mimée*. Puisqu'il est interdit aux prostituées, sous la menace des censeurs des mœurs (*muhtasib*), de sortir des hôtelleries où elles sont cantonnées, ce sont des hommes habillés en femmes, imitant leurs gestes et voix, qui sortent et déambulent dans les rues à la recherche de clients. Le déguisé a

13. Les orchestres d'*aiitha*, composés de troupes de danseuses et chanteuses, s'exprimant en *darij* marocain, étaient au début masculins. La '*ayta* 'aouir', considérée comme l'ancêtre des autres formes, était masculine. Les hommes grimés jouent dans certains contextes les parties de danse que les femmes incarnent actuellement. Cette hypothèse est défendue aussi bien par Ahmed Aydoun, auteur d'un livre sur la musique marocaine, que par Mohamed Bouhmid, un spécialiste des *cheikhates*, mais n'a pas été approfondie par les auteurs qui l'ont évoquée (Soum-Pouyalet, 2007 : 43 et Najmi, 2007, t. II : 48-49).

ainsi la charge du racolage (Marmol, 1988-1989, t. II : 147). Les rôles féminins, étroitement circonscrits, sont incarnés dans l'espace public par des hommes. L'invention de la personne du travesti et de l'eunuque constitue ainsi une forme du contrôle de l'accès des femmes à cet espace. Se déguiser est une manière de contourner la norme, une esthétique de la transgression pour que celle-ci soit acceptable et tolérée. Il permet au rite ou aux prestations de se prolonger dans l'espace interdit sans s'opposer totalement et ouvertement aux conventions établies. C'est la vision d'un monde que se partagent deux espaces clivés, un masculin et un féminin, qui détermine les lieux de cette substitution symbolique. On observe que l'analyse est à entrées multiples et a beaucoup à gagner en combinant les danses féminines domestiquées et leurs prolongements masculins déguisés dans l'espace public¹⁴. Il est donc difficile de rendre compte de l'apparition de *tarrwaysin* en dehors d'une redéfinition des rôles, des clivages privé/public et des rapports de genre dans un champ musical en cours de constitution et de stabilisation en fonction des transformations induites après le protectorat¹⁵.

La présence féminine dans l'univers des festivités privées des chefs locaux n'est pas totalement absente. L'image fournie par la pratique caïdale et le pouvoir local n'obéit plus aux lois du groupe mais permet de montrer que les jeunes femmes sont obligées de danser pour les notables. Les chefs tribaux (*imgharn*) auraient constitué de véritables harems et organisé des cérémonies débordant des cadres sociaux communautaires. Un témoignage du poète et chanteur Omar Ijiwi (né vers 1920), originaire de Mezouda dans la région de Marrakech, se réfère à deux moments fondamentaux dans le processus de l'évolution de ces chanteuses. Il raconte que les femmes

« sortaient de ces maisons escortées par les gardes et personne ne pouvait s'approcher d'elles. Le public se content[ait] de les regarder de loin durant toute la soirée » (Anonyme, 1995 : 36).

Il cite enfin les noms des premières femmes devenues *tarrwaysin* comme Aicha Tawacht, Sltana ult Tiznit, Abbouch Tamasit et Fatima Laziza. La demeure seigneuriale définit un seuil symbolique et constitue un pont permettant aux femmes danseuses de passer du domaine de l'intime à l'espace public. Le témoignage du *rays* Hmad Amentag fait écho aussi à cette situation et situe le champ de prestations dans un cadre circonscrit et limité. Il se rappelle que, durant la période de son initiation, les femmes chanteuses sont rares et ne se trouvent que dans les villes de Marrakech et de Tiznit, villes de lieux de concentration des immigrés et sièges des chefs locaux (information personnelle). Un autre texte, écrit par Azouaou Mammeri et publié dans la revue *L'Atlas* en 1930¹⁶, évoque

14. Les situations de déguisement sont multiples dans les pratiques sociales et rituelles (la danse, les mascarades...). Une étude des déguisements en fonction des situations, des statuts et des genres est nécessaire, elle pourrait permettre d'appréhender leurs rôles, leurs fonctions et leurs contextes d'usage et de comprendre ce qui les détermine et les fonctions qu'ils jouent dans la société.

15. Il est à préciser ici que l'analyse ne concerne pas la participation des femmes à la musique communautaire. Dans ce cadre, elles chantent, dansent et assurent des fonctions capitales dans les musiques et les poésies rituelles (Lortat-Jacob, 1980 ; Olsen-Rovsing, 1997).

16. Hassan Najmi a édité la traduction de ce texte vers l'arabe (2007, t. II : 158-161).

la présence de chanteuses berbères à Marrakech. Décrivant la corporation des *cheikhates*, il précise que ces femmes chanteuses se divisent en deux groupes : certaines en darija et d'autres en berbère. Sa description concerne notamment les *cheikhates* en darija. Il est toutefois possible de se renseigner sur les lieux de production puisque le cadre de leur profession est limité à l'animation des fêtes familiales auxquelles elles sont conviées.

La situation décrite, concernant l'apparition de ces artistes dans des prestations domestiques et semi-publics, rejoint une chanson de Lhaj Belaïd datant de 1938 et intitulée *Loyyalat*, qui évoque leur investissement dans la musique professionnelle. La description qui s'applique aux conduites hérétiques de ces femmes chanteuses évoque leur entrée sur scène jouant des instruments musicaux et s'exprimant en amazighe. Cette description apporte un témoignage plus sérieux sur le vécu intime de cette catégorie sociale. Le texte dit :

- 69. « Il y a même des hommes qui leur apprennent le *lutar* ou le *ribab*
- 70. Espérant y gagner des babouches, un turban ou une chemise [...]
- 93. vous avez jusque-là bien gardé votre honneur, ô Ishlh'iyin
- 94. avant que n'apparaissent ces filles de joie
- 95. qui acceptent de l'argent en échange de leur pudeur et leur honneur
- 99. que celui qui veut vérifier mes dires aille au Haouz (de Marrakech)
- 100. ces femmes y vont de ville en ville,
- 101. se produisent dans la rue, jouant du tambourin et entrant en transe » (Lakhsassi, 2006 : 56-57.)

On le constate avec ces extraits que la chanson constitue à la fois une condamnation et un témoignage. Le chanteur imprégné de morale s'érige en défenseur de la norme et témoigne en même temps de l'apparition d'une nouvelle catégorie sociale dans l'espace public, les chanteuses et danseuses professionnelles. Le chant, en se référant à l'univers de la chanson professionnelle, révèle les débuts de l'entrée des femmes dans des domaines dont l'accès était jusque-là refusé. Les femmes apprennent ainsi à jouer d'instruments de musique. On les retrouve se produisant dans les rues, surtout dans la région de Marrakech, le Haouz. Lhaj Belaïd paraît parler de l'univers des *cheikhates* s'exprimant en arabe, en évoquant les Berbères du Sud marocain et les instruments symbolisant la tradition des *rrways* (*lutar* et *ribab*). Il permet de situer, à cette période de l'histoire du pays, les débuts des représentations réelles des danseuses et des chanteuses *tarrwaysin* dans l'espace public.

Ainsi, les femmes commencent à incarner, dans l'espace public, les rôles joués auparavant par des hommes déguisés (dans les années 1930) car leur absence dans les premières troupes des *rrways* est due à leur statut. Leur apparition réelle dans les nouveaux lieux de production des *rrways* serait ainsi datée. Elle est favorisée par l'arrivée des femmes isolées dans la ville et la destruction des cadres sociaux traditionnels comme par le développement du travail salarial et les phénomènes et formes de déviance qui leur sont associés. Le développement de la tradition, en parallèle avec les formes de loisirs et la

multiplication des lieux de divertissement, a permis de prendre une forme organisée et aux femmes d'occuper une place importante. De choristes danseuses aux partenaires, elles sont devenues de véritables chefs de troupe. Grâce aux lieux de production modernes (établissements commerciaux, cérémonies familiales, radio, télévision...) les *tarrawaysin* forment actuellement des vecteurs importants de la culture berbère en milieu urbain.

BIBLIOGRAPHIE

- ANONYME, 1995, « Portrait de Omar Ben Mohammed Ben Mbark connu sous le nom de Rrays Omar Ijiwi », *Tawssna*, n° 1 : 32-49.
- BASSET, Henri, 2001 [1920], *Essai sur la littérature des Berbères*, Paris, Ibis Press-Awal.
- CHOTTIN, Alexis, 1999 [1939], *Tableau de la musique marocaine*, Paris, Geuthner.
- DUCHESNE, Edouard-Aldophe, 1853, *De la prostitution dans la ville d'Alger depuis la conquête*, Paris, J.-B. Ballière-Garnier Frères.
- EL GLAoui, Abdessadeq, 2004, *Le Ralliement. Le Glaoui, mon père. Récit et témoignage*, Rabat, Marsam.
- EL Youbi, Lahcen, 1998, *Al-Fatawi al-fiqhiya fi ahammi al-qadaya min al-'ahd as-ssa' di ila ma qabla al-h' imaya [Les Avis juridiques à propos des problèmes importants de l'époque saadienne à la période du pré-Protectorat]*, Rabat, Publications du ministère des Habous et des Affaires islamiques.
- GALAND-PERNET, Paulette, 1972, *Recueil de poèmes chleuhs, I, chants de trouveurs*, Paris, Klincksieck.
- HAJJI, Mohamed, 1976, *Al-Haraka al-fikriya bi lmaghrib fi 'ahd as-Saâdiyyin [La Vie intellectuelle au Maroc à l'époque saâdienne]*, Rabat, Publications Dar al-Maghrib li Ta'lif wa Tarjama wa Nanshr, t. I.
- JOUAD, Hassan ; LORTAT-JACOB, Bernard, 1978, *La Saison des fêtes dans une vallée du Haut-Atlas*, Paris, Le Seuil.
- JUSTINARD, Léopold-Victor, 1951, *Le Caïd Goundafi. Un grand chef berbère*, Casablanca, Éditions Atlantides.
- LA CHAPELLE, Frédéric de, 1928, « La formation du pouvoir monarchique dans les tribus berbères du Haut-Atlas occidental », *Hespéris*, VIII : 263-283.
- L'AFRICAIN, Jean-Léon, 1830, *De l'Afrique, contenant la description de ce pays par Léon l'Africain et la navigation des anciens capitaines portugais aux Indes orientales et occidentales*, Traduction de J. Temporal, Paris, imprimerie L. Cordier-imprimerie de Ducessois, t. I.
- LAKHSASSI, Abderrahmane, 2006, « Honneur et *h'udûd allâh* dans la poésie religieuse berbère. Lhaj Belaïd et la femme en islam », *Awal* (Paris), n° 33 : 53-79.
- LASRI, Brahim, 1998, Les Chanteuses traditionnelles « tarwaysin » (Sud du Maroc). Emergence et mutations, Mémoire de DEA, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- LE PRÉVOST, Jacques, 1968, *El Glaoui*, Paris, Éditions du Dialogue.
- LORTAT-JACOB, Bernard, 1980, *Musique et fêtes au Haut-Atlas*, Paris-La Haye-New York, Mouton-École des hautes études en sciences sociales.
- MARMOL, Carvajal, 1988-1989, *Ifriqya (L'Afrique)*, traduit de l'arabe par M. Hajji *et al.*, Rabat, Dar Nnashr al-ma'rifa, t. II.
- MAXWELL, Gavin, 1966, *Lords of the Atlas. The Rise and Fall of the House of Glaoua: 1893-1956*, Londres, Century.
- MONTAGNE, Robert, 1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Paris, Félix Alcan.

- NAJMI, Hassan, 2007, *Ghinā' al- 'īṭha. Al-shi'r al-shafawī wa al mūsīqā al-taqlīdīyah fi al maghrib [La Chanson Aitha. La poésie orale et la musique traditionnelle au Maroc]*, Casablanca, Dār Tūbqāl lil-Nashr, t. I et II.
- OLSEN-ROVSING, Miriam, 1997, *Chants et danses de l'Atlas (Maroc)*, Paris-Arles, Cité de la musique/Actes Sud.
- ROUX, Arsène, 1928, « Les Imdyazen ou aèdes berbères du groupe linguistique beraber », *Hespéris*, n° 8 : 231-251.
- SCHUYLER, Philip Daniel, 1978, « Rwaïs and Ahwash: Opposing Tendencies in Moroccan Berber Music and Society », *The World of Music*, 21 (1) : 65-80.
- 1979, Repertory of Idea: The Music of the 'Rwaïs', Berber Profesional Musicians from Southwestern Morocco, thèse de Ph. D., Washington (D.C.), University of Washington.
- 1984, « Berber Professional Musicians in Performance », in G. Béhague (dir.), *Performance Practice: Ethnomusicological Perspectives*, Westport (CT)/Londres, Greenwood Press : 91-148.
- 1985, « The Rwaïs and the Zawia. Professional Musicians and the Rural Religious Elite in Southwestern Morocco », *Asian Music*, XVII : 114-131.
- SOUIM-POUYALET, Fanny, 2007, *Le Corps, la Voix, le Voile. Cheikhat marocaines*, Paris, Centre national de la recherche scientifique.
- THARAUD, Jean ; THARAUD, Jérôme, 1920, *Marrakech ou les seigneurs de l'Atlas*, Paris, Plon.
- YACINE-TITOUH, Tassadit, 2006, *Si tu m'aimes, guéris-moi. Études d'ethnologie des affects en Kabylie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

DE L'ÉCOLE CORANIQUE AUX PÂTURAGES DU BERGER L'EXPÉRIENCE CROISÉE DE LA NORME ET DE LA MARGINALITÉ CHEZ LES ENFANTS CHLEUHS DU SUD MAROCAIN

Claire Cécile Mitatre¹

Chez les Chleuhs des montagnes marocaines, le terme « berger » (*amksa*, pl. *imksawn*) peut de nos jours revêtir une connotation injurieuse : appeler quelqu'un "amksa" alors qu'il n'en est pas un, « c'est dire qu'il manque d'éducation et de civilité » (Mahdi, 1999 : 125), qu'il est « mal élevé, voyou » (Amahan, 1998 : 156), c'est le traiter d'« inculte, asocial » (Garrigues-Cresswell, 1985 : 24). Le caractère péjoratif de ce terme a aussi été relevé en Kabylie, où il est notamment employé pour désigner « un homme frustré, dénué de jugement ou de perspicacité, au point qu'on lui permet, avec une légère nuance de dédain, un comportement déviant, que l'on refuserait à un autre individu » (Yacine-Titouh, 2006 : 26).

Est-ce à dire que dans ces sociétés agropastorales, où le troupeau, outre son rôle de fournisseur de lait, de peau et de laine, constitue une réserve sacrificielle et est considéré traditionnellement comme un capital symbolique, un signe de richesse et une source de prestige (Amahan, 1998 : 202), le personnage à qui est confiée la responsabilité du bétail serait aussi le plus déprécié ? La question n'est pas si simple, étant donné que la prise en charge des troupeaux n'y est bien souvent pas du ressort d'un seul individu qui occuperait le statut bien défini de berger, mais se voit répartie dans le temps entre les membres d'une même famille, et plus particulièrement entre les enfants. Chez les agro-pasteurs chleuhs du Haut Atlas et de l'Anti-Atlas marocain, la division des tâches s'effectue traditionnellement au sein de l'unité familiale étendue et il est d'usage qu'hommes et femmes aient tous rempli la fonction de gardien de troupeaux dans leur enfance. Certes, à l'âge adulte, il était autrefois courant que la charge du cheptel familial d'ovins et/ou de caprins revienne à l'un des frères, généralement le cadet (Garrigues-Cresswell, 1985). Mais, de nos jours, de moins en moins d'adultes assument l'activité de berger de façon permanente, tandis que l'on continue de confier la tâche de la garde des troupeaux de chèvres et de moutons aux enfants, qui l'assument de manière transitoire. Ainsi, d'après une étude de recensement

1. Docteur en ethnologie.

de la population marocaine menée en 1971, la majorité des bergers (51,3 %) ont moins de quinze ans (Pascon, Ennaji, 1986 : 31).

Selon Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad, observant en Kabylie un phénomène du même ordre relatif aux pratiques agricoles :

« Il faut que l'agriculture ait perdu sa "respectabilité" et que la terre ait cessé d'inspirer une "terreur sacrée" pour que soit abandonné à des enfants le soin "d'ouvrir la terre et d'y enfouir la richesse de l'année nouvelle". » (Bourdieu, Sayad, 1964 : 95.)

Chez les Chleuhs, le fait de déléguer majoritairement les activités pastorales à des enfants pourrait-il alors relever d'un processus de « désacralisation et de dévalorisation » analogue à celui que connaît la condition d'agriculteur en Kabylie ? Le fait que le nom même dont on désigne les pasteurs puisse revêtir un caractère injurieux témoignerait-il de même d'un « renversement du système des valeurs » (*Id.*, *Ibid.* : 97) ? On ne peut certes nier que, à mesure qu'apparaissent des professions nouvelles et que s'accroît l'attrait pour l'exode rural et l'émigration, s'établit un processus de dépréciation envers les activités agro-pastorales. Néanmoins, dans cette « ancienne et authentique paysannerie » (Noin, 1970 : 165) de l'Ouest marocain, l'activité de berger, contrairement à celle d'agriculteur, semble toujours avoir été teintée de marginalité. Le berger est ce « dangereux solitaire qui soliloque avec les bêtes, connaît les étoiles et les philtres, tout mêlé à la vie redoutable de la steppe » (Berque, 1936 : 3), cet individu « mis au ban de la société » qui ne dépense « que pour se procurer l'utile (*chouarn i igouyan'san*) » (Mahdi, 1999 : 127), ce transgresseur des règles de la vie sociale villageoise qui, contrairement à l'usage des femmes de faire passer le lait en beurre au sein de l'espace domestique, fabrique « plus ou moins clandestinement "du fromage", *takwmmart* » lorsqu'il est aux pâturages (Berque, 1955 : 166).

Or, cette marginalité ne fait pas forcément l'objet d'une dépréciation univoque. L'image du pasteur se voit d'une part fortement valorisée au travers des épopées légendaires concernant la vie de certains saints (*wali*), auprès des tombeaux desquels s'accomplissent de nombreuses pratiques rituelles. Dans les montagnes du Sud marocain, la plupart des saints auraient en effet mené durant leur enfance une vie retranchée du rythme des activités villageoises en tant que berger du troupeau familial, vie décrite alors comme propice au repli sur soi, à la méditation et à l'accomplissement de prodiges (Mahdi, 1999 ; Simenel, 2007). Par-delà l'imaginaire légendaire, l'activité pastorale est aussi perçue comme source d'inspiration créatrice : dans cette société montagnarde, les bergers se révèlent souvent joueurs de flûte ou poètes (*imdiazen*) ; tout comme chez les Touaregs, où l'errance dans l'*esuf*² invite à franchir les « lisières de la parole ordinaire [...] » (Casajus, 2000 : 91), c'est du silence des étendues solitaires de l'*adrar* (la montagne), dans lesquelles le berger est amené à passer la plupart de son temps, que naît la parole poétique. En Kabylie, les bergers « sont considérés comme volontiers portés à dire et quelquefois à créer [...]

2. « Steppe déserte peuplée d'êtres malfaisants » (Casajus, 1987 : 334).

des poèmes, du genre léger et sentimental [...] » (Yacine-Titouh, 2006 : 26), désignés par le terme d'*izlan* ou d'*isefra* (Mammeri, 1972 : 15). Participant du processus d'accession aux statuts hors du commun de saint, de musicien et de poète, la position marginale qu'occupent les bergers par rapport aux autres villageois n'est donc pas fondamentalement dénigrée, et cela d'autant plus que son « expérimentation » s'avère faire partie du processus éducatif traditionnel.

Chez les Chleuhs, le fait que les enfants se voient déléguer la charge d'un troupeau n'est pas un phénomène contemporain, même s'il va en s'accroissant. Selon Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad (1964 : 98), en Kabylie : « [...] preuve qu'il s'agissait là d'une véritable éducation, des enfants qui n'avaient aucune bête à paître partageaient l'existence des bergers [...] » De même, le caractère éducatif de cette activité transparaît d'emblée chez les Misfiwa du Haut Atlas où elle ne constitue pas un enjeu économique majeur pour le groupe familial ; dans chaque village de cette région, vers l'âge de huit ans, tout enfant, garçon ou fille, se voit confier une tête de bétail achetée au souk par ses parents. L'ensemble des chèvres et des brebis appartenant aux enfants du village est alors regroupé en un troupeau collectif dont la garde sera assurée alternativement par chaque enfant selon un système rotatif, tandis que les autres s'en iront jouer aux alentours. La possession d'une chèvre ou d'une brebis est une condition obligatoire pour pouvoir rejoindre cette association d'âge aux pâturages. Dans d'autres régions, c'est le troupeau familial qui est confié à l'un ou à plusieurs des enfants. Afin d'assurer au troupeau un gardien permanent, les frères et sœurs se relayent au gré du temps et des âges ; le grand abandonne le troupeau dès qu'un cadet est en mesure d'en assumer la responsabilité.

Qu'elle soit ou non une participation à l'économie familiale, cette activité est alors pour les enfants chleuhs l'occasion d'arpenter les larges étendues de l'*adrar* tout en apprenant à éviter les espaces agraires et à reconnaître les limites territoriales du village, d'intérioriser la toponymie, de découvrir les différents écosystèmes et les parcours les plus adéquats pour le troupeau en fonction des saisons. Cette période de pratique de l'activité pastorale, qui ne dure souvent que trois ou quatre ans, permet aussi à chacun des membres de cette société d'agro-pasteurs d'expérimenter le statut marginal de l'*amksa*, et de pouvoir adopter en toute liceité un certain nombre de comportements qui leur seront prohibés à l'âge adulte.

Simultanément, les enfants chleuhs sont pour la plupart soumis à un deuxième versant du système éducatif traditionnel extra-domestique : celui véhiculé par l'école coranique. Sans que le temps de la garde du troupeau et celui de la fréquentation de l'école coranique soient programmés de façon préméditée, les mêmes enfants revêtent tour à tour les statuts correspondants à ces deux activités : celui d'*amksa* et celui d'*amhdar* (élève de l'école coranique). Or, si l'activité de berger implique d'endosser un statut teinté de marginalité dont le terme générique (*amksa*) peut revêtir une connotation injurieuse, au contraire désigner hors contexte une jeune personne du terme *amhdar* revient à la complimenter de sa bonne conduite : « Le terme *amhdar* (élève) vient à désigner l'opposé de *amksa* (berger), mot pouvant signifier "mal élevé,

voyou'' » (Amahan, 1998 : 156). C'est que, tout en s'inscrivant dans un même système éducatif traditionnel, les principes qui sous-tendent ces deux activités souvent pratiquées au même âge s'opposent sous bien des aspects³.

DES PRÉCEPTES COMPORTEMENTAUX...

Dans l'enceinte de l'école coranique, les jeunes enfants chleuhs sont sous la tutelle d'un maître, nommé *taleb* (pl. *tolba*), auquel ils doivent respect et obéissance. Le *Traité du mariage et de l'éducation* d'Ibn Ardoun, auquel les *tolba* de la région se réfèrent en tant que manuel de pédagogie, indique en effet que « le maître devra inspirer à ses élèves la crainte révérencielle (*hayâ'*) qu'ils doivent avoir pour lui-même » (Paquignon, 1911 : 57). Selon Corinne Fortier (1997 : 102⁴), l'objet du sentiment de crainte qui convient à cet apprentissage est d'inspirer à l'élève celle de Dieu, dont il doit intérioriser la parole transcendante. Toutefois, la tâche du *taleb* ne se résume pas à l'enseignement de la parole divine : décrit comme un véritable « censeur des mœurs » (Amahan, 1998 : 156), il se révèle être tout autant chargé de l'instruction religieuse des enfants que de leur éducation et « de l'endocinement, instruisant des bonnes et mauvaises manières de se comporter, non seulement à l'école, mais dans la société tout entière » (*Id.*, *Ibid.* : 156). Afin d'inspirer à l'élève le désir de mieux faire, mais aussi la crainte de son maître et celle de Dieu, l'enseignant est souvent muni d'une baguette ou d'un fouet servant à corriger ses élèves. Certains traités d'érudits réglementent le nombre de coups qu'un maître peut donner à ses élèves selon la nature de la faute commise (Ibn Sahnûn, 1954 : 87).

... AUX DIRECTIVES TECHNIQUES

Dès qu'il revêt ses habits de berger, c'est en revanche loin du regard des adultes que l'enfant chleuh s'en va exercer son activité de garde du troupeau. Si d'aventure il en rencontre, il pourra même témoigner de marques d'irrespect à leur égard au travers de l'usage de la parole, voire par le jet de pierres s'il s'agit d'étrangers. Aucune prescription concernant les mœurs à adopter au sein de l'*adrar* n'est délibérément imposée aux jeunes bergers par les adultes ; leur intervention se limite en effet à des directives techniques et à une exigence quant à la maîtrise de ces techniques qui doit se manifester par l'habileté

3. C'est en suivant Mohamed aux pâturages, garçon alors âgé de 12 ans, fils aîné de la famille Bamossa d'Agouni (petit village de la confédération des Aït Baamaran dans l'Anti-Atlas occidental), et l'année d'après Rkia, de trois ans sa cadette, qui avait pris le relais de la garde du troupeau familial composé d'une vingtaine de chèvres, mais aussi auprès des autres jeunes bergers dont ils croisaient le chemin, que j'ai pu recueillir la plupart des données de terrain qui vont suivre. Celles concernant le Haut Atlas occidental m'ont été en majeure partie transmises par Hassan, de la confédération des Misfiwa, et par Rachid, de la confédération des Ida u Tanane.

4. D'après Corinne Fortier, l'enseignement coranique jouit d'une « extraordinaire unité pédagogique » (1997 : 85), et la forme d'enseignement qu'elle a pu observer dans la société maure est à peu près identique à celle des autres sociétés musulmanes (*Ibid.*).

pratique dans la garde du troupeau. C'est seulement le soir venu, alors qu'elles auront été reconduites dans l'enclos attenant au foyer, que le jeune berger devra rendre compte à sa famille de l'état des bêtes dont il a la charge. Parfois, il arrive qu'une chèvre mette bas pendant la journée ou qu'elle se blesse ; c'est alors au berger qu'incombe la responsabilité du bon déroulement de la délivrance ou des premiers soins à dispenser à l'animal blessé. Certes, devant le constat de la perte d'une tête de bétail d'un troupeau mal nourri, voire d'un espace agraire saccagé par le passage du troupeau, ses parents peuvent lui infliger un châtement corporel. Mais il s'agit par là de sanctionner un acte ou un manquement attentatoire au « capital » (*lmal*) qu'est le troupeau familial, non pas une insubordination à un quelconque précepte de bienséance : du moment qu'aucun préjudice n'est porté aux bêtes dont il a la charge et aux parcelles agraires, le jeune berger peut se conduire comme bon lui semble.

DE L'UNIFORMITÉ DES COMPORTEMENTS...

Une autre particularité de l'école coranique est qu'elle se présente comme un lieu de négation des distinctions sociales où l'uniformité des comportements est valorisée : « Le statut commun d'élève [y] efface toute différenciation sociale ; personne n'échappe à l'apprentissage ascétique, aux punitions et aux corvées » (Fortier, 1997 : 96). Idéalement, les seules différenciations existant entre élèves sont d'ordre hiérarchique, en fonction du niveau d'apprentissage atteint. Cette hiérarchisation s'inscrit d'ailleurs dans l'espace : aux premiers rangs s'installent ceux qui ne savent pas encore bien lire ni écrire, tandis qu'aux rangs suivants se tiennent les élèves plus avancés (*Id.*, *Ibid.* : 100).

Par ailleurs, les enfants ne sont guère incités par le *taleb* à faire preuve d'initiative ou de créativité, bien au contraire : c'est la faculté de mémorisation et celle d'imitation qui s'avèrent primordiales dans cet enseignement dont l'objet est la perpétuation fiable du savoir. Jour après jour, par le biais de la psalmodie et de la récitation, les jeunes élèves sont invités à apprendre par cœur les versets du Coran, même s'ils n'en saisissent pas toujours le sens profond. Tôt le matin, c'est à jeûn que l'enfant doit se rendre à l'école, son corps tout entier se trouvant ainsi en position de réceptacle pour accueillir la parole divine. Corinne Fortier (1998 : 209, 219, 221) en vient alors à parler de « corporéisation des valeurs », d'« inscription corporelle du message divin » et même de « gavage », révélant par là la relative attitude de passivité et de conformité à laquelle l'enfant doit se soumettre.

... À L'ÉMERGENCE DE L'INDIVIDUALITÉ

En revanche, le temps de la pratique de l'activité pastorale offre aux enfants la possibilité d'affirmer leur individualité et de forger leur tempérament. Les jeunes bergers s'attribuent mutuellement des surnoms signifiants relatifs à leur personnalité, bien souvent puisés dans la taxinomie des animaux sauvages

(*taoukt* : la chouette, *lbez* : l'aigle...). Tandis que le matériel de tous les élèves de l'école coranique se doit d'être identique (une simple tablette de bois, un stylet en roseau et un encrier), le jeune berger est par ailleurs pourvu d'attributs qui, tout en lui étant extérieurs, participent de la définition de son individualité. Chez les Chleuhs, il est en effet d'usage que chaque berger soit doté d'une tête de bétail qu'il affectionne particulièrement et qu'il a souvent vu naître et grandir ; le nom générique pour désigner cet animal est *amkroud*, « le suiveur ». Tandis que les autres têtes du troupeau ne sont pas nommées, la richesse du vocabulaire destiné à désigner leur robe suffisant à distinguer chaque bête⁵, le berger choisit un nom particulier pour son *amkroud*. Une histoire raconte même qu'un berger adulte prit le nom de sa chèvre favorite pour nom de famille à l'occasion de la mise en place des registres de l'« état civil » entreprise par le protectorat français⁶. Chaque berger est en outre accompagné d'un chien, lui aussi dénommé, tandis qu'aucun autre animal domestique ne bénéficie d'une telle marque d'individualisation (la vache [*tafunest*], l'âne [*aiul*], les volailles [*bibi*], les abeilles [*tizwa*] et même le chat [*amosh*] sont tous désignés par le terme générique de leur espèce). Ces deux animaux compagnons sont si étroitement associés à la personne du berger qu'afin de lui porter atteinte verbalement on pourra en venir à railler ces derniers.

La pratique de l'activité pastorale se différencie encore de l'apprentissage coranique en ce qu'elle offre aux enfants un espace de création, d'inventivité et d'initiative : en premier lieu, les bergers se doivent d'improviser jour après jour de nouveaux parcours pastoraux en fonction de l'état du couvert végétal ; leurs talents d'improvisation se révèlent aussi à l'occasion des joutes oratoires qui les opposent fréquemment, de manière collective ou individuelle, ainsi qu'au travers de la pratique de l'art musical (chant, flûte) et poétique. Dans l'Anti-Atlas, il est dit que la plupart des adages de la tradition orale ont pour origine l'inspiration puisée par les bergers en dehors de l'espace villageois ; ainsi en est-il des *iwaliun dernin*, ces « paroles qui ne meurent jamais » revêtant la forme de proverbes, mais aussi des *umin*, les « contes racontés par les vieilles auprès du feu ». Les femmes âgées (*tifqirin*, sing. *tafqirt*) se révèlent ainsi être

5. *Tazuggaght*, « la rouge », *tumliht* « la blanche », *talemrit* « le petit miroir », terme servant à désigner une bête avec une tache blanche au milieu du front, etc.

6. Rachid, de la confédération des Ida u Tanane (Haut Atlas oriental), raconte qu'au milieu du siècle dernier son grand-père, alors jeune célibataire, se fit embaucher comme berger par un éleveur de la région d'Imouzer qui lui confia une centaine de têtes de bétail. Bien vite, comme il est d'usage chez les Chleuhs, il s'attacha à une jeune chèvre, qu'il nomma Zenid (« La Repue », « La Bien nourrie »). Quelque temps après, il fut convoqué par les instances administratives du protectorat français, qui menaient alors une politique de recensement de la population et d'attribution de patronymes. À cette époque en effet, le système de dénomination des individus fonctionnait encore selon le système de la relativité segmentaire. Personne n'avait de « nom de famille », mais se voyait désigné par son simple prénom dans le contexte de sa famille proche, par son prénom associé au prénom de son père au sein de son lignage, puis à celui de son grand-père au niveau segmentaire supérieur, et enfin, au-delà de ce niveau de segmentarité, on ajoutait à cette association de prénoms celui de l'ancêtre fondateur de la tribu d'appartenance (Gellner, 1969). Dans le bureau d'une instance administrative, le grand-père de Rachid eut donc à se trouver un nom ; il choisit celui de son *amkroud*, Zenid, et repartit avec sa nouvelle identité inscrite sur une carte nationale. C'est ainsi que cinquante ans plus tard, son petit-fils, Rachid Aït Zenid, explique que son patronyme n'est autre que le nom de la chèvre préférée de son grand-père.

les dépositaires et les divulgatrices de la créativité orale des bergers en se chargeant de transmettre leurs paroles, souvent révélatrices d'un regard acerbe porté sur leur propre société.

Le berger joue aussi auprès des autres membres du village le rôle d'émissaire de tout ce qui peut provenir de l'extérieur. De par sa situation dans l'espace, c'est en effet lui le premier à apercevoir les étrangers cheminant aux abords du village, notamment les commerçants ambulants, et à entrer éventuellement en contact avec eux, à détecter les changements de saisons par l'attention particulière qu'il porte à la croissance de certains végétaux considérés comme des indicateurs écologiques du climat (pratique relevée en Kabylie par Bourdieu (1980 : 362), à recevoir les nouvelles provenant des autres villages ou à être alerté de la proximité d'animaux dangereux tels que le chacal. Tandis que l'élève *amhdar* reviendra chez lui en y ramenant un peu plus du savoir séculaire et immuable véhiculé par le Coran, le retour du berger au village sera ainsi toujours synonyme d'arrivée d'informations circonstancielles, ne serait-ce que concernant l'état des pâturages ou celui des bêtes.

DU RESPECT DES RÈGLES...

Savoir lire et écrire n'est pas le premier objectif visé par l'école coranique ; la durée de sa fréquentation, d'une moyenne de deux ou trois ans, n'en laisse d'ailleurs souvent pas le temps. D'après Ali Amahan, ce qu'attendent réellement les villageois du *taleb* dont ils assurent la rémunération, c'est qu'il donne aux enfants une éducation sociale et religieuse, qu'il leur enseigne « les comportements et attitudes à adopter en société, mais encore les règles les plus élémentaires des pratiques religieuses » (1998 : 157). Le respect des règles est de rigueur au sein de l'école coranique et, à cette fin, le *taleb* pourra user de moyens coercitifs, de punitions physiques, tant pour corriger un élève paresseux ou réfractaire à apprendre sa leçon que pour des questions de conduite : « L'enfant est puni non seulement lorsqu'il a failli à l'apprentissage, mais aussi lorsqu'il a commis – même à l'extérieur de l'école – un acte jugé indigne d'un élève [...] » (*Id.*, *Ibid.* : 156.)

... À LEUR TRANSGRESSION

Les jeunes bergers, dès qu'ils pénètrent dans l'*adrrar*, manifestent en revanche une attitude désinvolte à l'endroit des règles sociales ordinaires. Alors qu'ils s'en vont vêtus de propre à l'école, c'est toujours habillés négligemment de vêtements usagés et déchirés que les jeunes *imksawn* mènent paître le troupeau familial aux alentours du village. Souvent chargés de cette tâche pour la journée⁷, ils ne rentrent pas au sein du foyer pour partager le repas du midi

7. À l'époque de l'année où les journées sont les plus chaudes, les bergers rentrent néanmoins au village pour partager avec leur famille le repas de midi et pour se reposer à l'ombre. Cette période

(*imekli*) avec le reste de la famille, mais grignotent en solitaires, assis sur un rocher ou aux abords d'un oued. Il arrive que certains bergers cuisent leur pain en plein *adrar*, activité exclusivement féminine au sein de l'espace villageois ; on dit alors qu'ils font « *ifrifil* » (Bourbouze, 1997). Mais l'alimentation du berger ne se limite pas à ce frugal repas, fruit du labeur agricole : tout au long de son parcours, il ne cesse de se livrer à un jeu de cueillette (baies, herbes et racines sucrées, fleurs...), de chasse et de capture (oiseaux, écureuils...) dont les fruits et le butin ne sont souvent pas destinés à être ramenés au foyer, mais à être consommés immédiatement, sans forcément prendre le temps de s'asseoir ni de cuire les aliments. Comme dans beaucoup d'autres régions, chez les Chleuhs, la commensalité est la marque par excellence de la sociabilité ; au village, tout repas est partagé « au nom de Dieu » (*bismillah*). L'*amksa* est ainsi le seul à déroger quotidiennement à cet usage.

L'activité pastorale est aussi pour les enfants l'occasion de découvrir les limites du territoire villageois et celles des différentes parcelles agraires appropriées individuellement par chaque unité domestique. L'itinéraire que fera emprunter le berger à son troupeau devra ainsi soigneusement éviter les espaces agricoles de même que les zones de pâturage des villages adjacents. Entre autres exemples, le droit coutumier de Massat a en effet pour postulat :

« Celui qui fait passer ses troupeaux dans des terrains irrigués ou non, ne lui appartenant pas, et cause ainsi des dégâts sur les propriétés d'autrui, sera mis dans l'obligation de rembourser les dégâts commis, après évaluation, et condamné en outre à 5 miqtals d'amende. » (Arehmouch, 2001 : 98.)

En dépit du respect que les jeunes bergers sont tenus de manifester envers les limites territoriales, ils se livrent fréquemment à un jeu de destruction des cairns (*takerkout*) bornant le parcellaire. Ce jeu, pratiqué en solitaire ou à plusieurs, consiste à faire s'effondrer ces petits édifices en les visant d'une pierre, tout en essayant de faire preuve de la plus grande adresse possible⁸. Si ce jeu destructeur est pratiqué à l'abri du regard des adultes, ceux-ci n'en ignorent pas moins son existence ; mais c'est sans colère et sous le mode du simple constat qu'ils évoquent ces infractions à l'agencement du paysage : génération après génération, les jeunes *imksawn* sont par définition casseurs de *takerkout*.

Un rituel observé dans le Haut Atlas, chez les Rehraya, semble d'ailleurs mettre en scène le caractère admis de ces actes de déprédation. Pour sa première coupe de cheveux, l'enfant est amené auprès de la tombe du saint patron de son

de repos, dénommée *azal* en Kabylie (Bourdieu, 1980 : 362) et *tagrigout* chez les Chleuhs, implique alors une restructuration de l'organisation de la journée, aussi bien pour les pasteurs que pour les autres villageois.

8. Les bergers sont très habiles dans le jet de projectiles. Associée aux huchements, il s'agit de leur technique privilégiée pour guider chèvres et brebis : une pierre lancée à l'avant du troupeau lui indiquera la direction à emprunter ; lancée à sa droite elle l'encouragera à virer à gauche, lancée au milieu du troupeau, elle entraînera sa dispersion, etc. De même, afin d'indiquer à un tiers un objet ou un endroit particulier, les bergers ne montrent jamais du doigt, mais font usage de ces projectiles qui ne manquent généralement pas d'atteindre leur cible.

lignage afin de recevoir sa protection contre les nombreuses maladies auxquelles la vulnérabilité propre à son jeune âge l'expose. Une fois les cheveux de l'enfant coupés, ses parents élèvent un cairn qui, s'il ne sert guère a priori à borner le parcellaire, est tout de même dénommé *takerkout*. L'issue du rituel est alors renvoyée à l'avenir : l'enfant devra revenir détruire cet édifice « une fois qu'il sera en âge d'avoir les aptitudes physiques à le faire » (Mahdi, 1999 : 143). Cet acte rituel, comparable aux gestes transgresseurs participant de la définition du statut de jeune berger, signerait-il ainsi l'entrée de l'enfant dans la tranche d'âge de l'apprentissage de l'activité pastorale ? Les parents eux-mêmes accorderaient-ils ainsi symboliquement à leur enfant l'autorisation de transgresser pour un temps les limites du licite ? Quoi qu'il en soit, à l'âge adulte, même pour les bergers, une atteinte de cet ordre portée aux bornes territoriales serait en revanche dépourvue de toute légitimité, voire considérée comme une remise en cause de l'inviolabilité de l'interdit d'autrui ce qui pourrait alors entraîner l'ouverture d'un cycle d'échange de violence (Jamous, 1981).

Une autre spécificité propre à la tranche d'âge des jeunes bergers se trouve dans la liberté exceptionnelle dont ils peuvent témoigner dans l'expression de leurs sentiments amoureux.

Chez les Chleuhs, les mariages sont parfois contractés sans que les futurs époux aient réellement pris le temps de faire connaissance. Ali Amahan note par exemple que chez les Ghoujdama : « [...] les relations entre familles, la situation économique et la position sociale de la famille déterminent le choix, plus encore que le désir des personnes concernées » (Amahan, 1998 : 38). Dans pareil contexte, les seules possibilités pour les jeunes adolescents de mener ouvertement des liaisons amoureuses intentionnelles s'offrent alors durant cette période de pratique de l'activité pastorale. Chez les Misfiwa, ces relations galantes font l'objet d'une réglementation collective propre à l'association d'âge des jeunes bergers : elles ne peuvent s'établir que durant une saison particulière, dont l'ouverture est annoncée chaque année par la floraison des lauriers roses (*alili*), arbustes bordant le lit des oueds. L'attente de cet avènement est sublimée au travers de l'improvisation poétique, sans que le nom de la personne aimée puisse être révélée. C'est uniquement lors de l'époque de la floraison des lauriers roses que les jeunes garçons bergers sont libres de révéler à tout va l'identité de la fille aimée. Ils expriment alors ouvertement leur amour au travers de chants et de poèmes résonnant dans les vallées, parfois même jusqu'aux oreilles des villageois. Ici encore, les adultes n'entreprennent rien à l'encontre de ces manifestations ostensibles de sentiments amoureux. Cela ne pourrait d'ailleurs aboutir qu'à des amours infertiles, étant donné que les jeunes filles se doivent d'abandonner l'espace d'autonomie et de liberté qu'est l'*adrar* dès leurs premières menstrues.

L'émancipation de la parole du jeune *amksa* ne transparaît pas uniquement au travers de ses chants amoureux. Les jeunes bergers se livrent entre eux à des sortes de joutes oratoires qui consistent à trouver le mot le plus humiliant. Ces invectives peuvent concerner directement le berger lui-même ou un des animaux qui participent de la définition de son individualité, à savoir son chien

ou sa chèvre préférée. Un berger pourra par exemple être accusé par un autre de boire l'eau de la rivière, tout comme le troupeau dont il a la charge, ou de se nourrir de ses propres habits (*Hassan ar icetta derbouch-nns*, « Hassan mange son chapeau »); son chien pourra être incriminé de se comporter en prédateur envers les chèvres des autres troupeaux, et se voir ainsi associé au chacal, *ouchn*, cet animal que le chien de berger est censé tenir à bonne distance du troupeau. La plupart des injures que s'assènent mutuellement les jeunes bergers, sous le mode de la boutade, explorent ainsi le domaine des interdits alimentaires, interdits concernant aussi bien la consommation des hommes que celle des animaux dont ils assument la responsabilité.

La liberté de parole dont témoignent les jeunes bergers se manifeste aussi envers n'importe quel individu dont ils croiseront le chemin lors de la pratique de leur activité, quel que soit l'âge, le sexe ou le statut de ce dernier. Il est fréquent qu'un jeune *amksa* crie du haut de son rocher des paroles moqueuses⁹ à l'attention d'hommes ou de femmes ayant pénétré dans l'*adrar*¹⁰... puis adopte une attitude révérencieuse envers ces mêmes personnes, quelque temps après, au sein de l'espace villageois. Si, comme dans l'ensemble des sociétés berbérophones du Maghreb, le respect de l'aîné est une des règles fondamentales structurant la vie quotidienne des Chleuhs, la désinvolture dont témoignent les jeunes bergers à son égard n'est encore une fois pas réprimandée : en réponse à leur impertinence, les personnes injuriées gardent le silence et continuent leur chemin¹¹. Face à la parole socialisée, au travers de laquelle l'on doit toujours faire preuve de respect envers son aîné, la parole du berger fait ainsi figure d'exception. *Awal n imksawn*, dont la traduction littérale est « la parole des bergers » en vient alors à signifier dans le langage courant « la parole dévergondée ».

L'*adrar*, dont les limites ne sont qu'épisodiquement franchies par les « non-bergers », apparaît comme un espace dans lequel s'opère un renversement des normes ainsi que des statuts. L'enfant ordinairement soumis à l'autorité de sa famille ou de son maître d'école y devient un individu autonome et transgresseur. Néanmoins, si les jeunes bergers se positionnent en porte-à-faux vis-à-vis des règles sociales villageoises, ils ne se comportent pas pour autant de manière anarchique mais d'après un ensemble de codes défini¹², sorte d'anti-structure du code comportemental « ordinaire » véhiculé entre autres par l'enseignement coranique. Par ailleurs, ces pratiques transgressives ne sont guère condamnées ni réprimandées par les villageois ; elles font partie de la définition du statut de

9. Ces paroles moqueuses consistent la plupart du temps à affubler hommes et femmes de noms d'animaux « sauvages » plus ou moins radicalement dévalorisés : le sanglier (*halouf*, *ilf*, *boutagant*...), le chacal (*ouchn*), la tortue (*boutigra*)...

10. S'ils s'en vont parfois chercher du bois mort en forêt ou s'ils suivent le sillon des chemins pour se rendre au souk ou dans un autre village, il est relativement rare que des « non-bergers » franchissent les limites de l'*adrar* à proprement parler ; s'ils le font, ce sera généralement sous prétexte de partir à la recherche d'un âne égaré, ces animaux n'étant jamais attachés.

11. Un article du droit coutumier chleuh met en scène l'absence de réciprocité dans l'offense à laquelle les femmes doivent se soumettre vis-à-vis du berger : « La femme qui se dispute avec le berger ou l'injure doit payer 1/2 douro d'amende. » (Arehmouch, 2001 : 38.)

12. Les manifestations de sentiments amoureux sont limitées à une saison particulière, le geste de détruire les *takerkourt* est répété au cours d'une pratique rituelle, etc.

jeune berger, si bien qu'elles donnent lieu à des expressions utilisées couramment, telles *awal n imksawn* (« la parole dévergondée »). Bien que frôlant le domaine de l'illicite, cette parole n'est d'ailleurs pas foncièrement marquée d'un sceau dépréciatif ; plusieurs extraits de droit coutumier chleuh postule en effet que, dans le cas où un berger accuse un tiers du vol d'une de ses têtes de bétail, il sera cru sur parole, sans avoir besoin de faire appel à des cojureurs¹³. Il s'agit là d'un des rares exemples de juridiction coutumière où l'on ne doit pas recourir au serment collectif¹⁴. Il est en outre remarquable que la société chleuh charge ce personnage liminaire de discourir sur elle-même. L'inspiration puisée par les bergers en marge de l'espace villageois se trouve à l'origine d'une grande partie de la littérature orale, véhiculant de véhémentes critiques sur la société.

Ce n'est donc pas uniquement aux confins des représentations imaginaires que les Chleuhs posent l'envers des normes qui structurent leur société, mais dans les attributs d'un personnage liminaire auquel tout enfant est invité à s'identifier, par intermittence, pendant quelques années. Tour à tour *amksa* et *amhдар*, l'enfant chleuh fait l'expérience simultanée de la norme et de la marginalité les plus radicales. De l'école coranique aux pâturages du berger, il oscille entre stricte obéissance et liberté d'action, entre conformité à un modèle et affirmation individuelle, entre respect de la règle et subversion créative. Reste à se demander si, dans les représentations locales, il est explicitement énoncé que c'est par l'expérience enfantine des pôles comportementaux les plus extrêmes que réside la clé de la construction de l'individu pleinement socialisé.

BIBLIOGRAPHIE

- AMAHAN, Ali, 1998, *Mutations sociales dans le Haut Atlas. Les Ghoujdama*, Paris-Rabat, Éditions de la Maison des sciences de l'homme-La Porte.
- AREMOUCH, Ahmed, 2001, *Les Droits coutumiers amazighs*, Rabat, À compte d'auteur, vol. 1.
- BERQUE, Jacques, 1936, « Aspects du contrat pastoral à Sidi-Aïssa », *Revue africaine*, t. LXXIX, 2^e part. : 899-911.
- 1955, *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, Presses universitaires de France.
- BOURBOUZE, Alain, 1997, « Des *agdal* et des mouflons : protection des ressources et (ou) développement rural dans le parc naturel du Haut Atlas oriental (Maroc) », *Le Courrier de l'environnement de l'INRA* 30, document en ligne, consulté le 20-10-2010 : <http://www.inra.fr/dpenv/bourbc30.htm>
- BOURDIEU, Pierre, 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.

13. « Le berger qui dénonce le voleur d'un animal quelconque pris dans son troupeau est cru sur parole, à condition qu'il en rende compte le jour même du vol. Le coupable sera condamné à 15 mitqals d'amende et à hébergement des *ineflas*, nonobstant la restitution du produit du vol » (Arehmouch, 2001 : 99.) Le *miqtal* est une unité monétaire de valeur identique à celle du dirham. Quant aux *ineflas*, il s'agit des juges coutumiers ; tous comme les apôtres, ils se déplacent en groupe de douze, ce qui rend leur hébergement fort coûteux.

14. « La base du serment [d'accusation aussi bien que de proclamation d'innocence] réside dans son caractère collectif. » C'est sous la foi du serment qu'un homme doit jurer son innocence ou le bien-fondé de son accusation avec un nombre variable de cojureurs déterminé en fonction de la gravité de l'offense (Hart, 1981 : 62-63).

- BOURDIEU, Pierre ; SAYAD, Abdelmalek, 1964, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit.
- CASAJUS, Dominique, 1987, *La Tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- 2000, *Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg*, Paris, La Découverte.
- FORTIER, Corinne, 1997, « Mémorisation et audition : l'enseignement coranique chez les Maures de Mauritanie », *Islam et sociétés au sud du Sahara* (Paris), n° 11 : 85-105.
- 1998, « Le corps comme mémoire : du giron maternel à la férule du maître coranique », *Journal des africanistes*, n° 68 (1-2) : 199-223.
- GARRIGUES-CRESSWELL, Martine, 1985, « Pasteurs-agriculteurs du Haut Atlas occidental : tribesmen ou peasants ? », *Production pastorale et société*, n° 16 : 5-31.
- GELLNER, Ernest, 1969, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
- HART, David, 1981, « Les Aït Atta du Sud-Centre marocain : éléments d'analyse comparative avec les Pakhtuns (Afridi) du Nord-Ouest pakistanais », in E. Gellner (dir.), *Islam, société et communauté : anthropologies du Maghreb*, Paris, Centre national de la recherche scientifique.
- IBN SAHNÛN, 1954, « Le livre des règles de conduite des maîtres d'école », Traduction G. Lecomte, *Revue des études islamiques*, n° 21 : 77-105.
- JAMOUS, Raymond, 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- MAHDI, Mohamed, 1999, *Pasteur de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel*, Casablanca, Fondation Konrad Adenauer.
- MAMMERI, Mouloud, 1972, *Les Isefra. Poèmes de Sidi Mohand-ou-Mhand*, texte berbère et traduction M. Mammeri, Paris, Maspero.
- NOIN, Daniel, 1970, *La Population rurale du Maroc*, Paris, Presses universitaires de France.
- PAQUIGNON, Paul, 1911, « Le traité du mariage et de l'éducation d'Ibn Ardoun », *Revue du monde musulman*, n° 15 : 1-59.
- PASCON, Paul ; ENNAJI, Mohammed, 1986, *Les Paysans sans terre au Maroc*, Casablanca, Toubkal.
- SIMENEL, Romain, 2007, *L'Origine est aux frontières : espace, histoire et société dans une terre d'exil du Sud marocain*, thèse de doctorat, Nanterre, Université Paris X.
- YACINE-TITOUH, Tassadit, 2006, *Si tu m'aimes, guéris-moi ! Études d'ethnologie des affects en Kabylie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

AMOUR ET PASSION DANS LA POÉSIE BERBÈRE DE L'ATLAS CENTRAL MAROCAIN

Hamri Bassou¹

Dans l'Atlas Central du Maroc, *tayri* (amour) occupe une place prépondérante dans la production poétique chantée. À travers le temps et à défaut d'improvisation, ces poèmes, nés d'une tradition purement orale et d'auteurs anonymes, passent de bouche à oreille et servent souvent de relais entre les différentes générations.

Autrefois, dans le Moyen Atlas en particulier (El Ksiba, Zaouit Ech Cheikh, Leqbab, Aghbala, Tighessaline, Khénifra, Azrou, Lhajib, Ifrane...), c'est par ce thème que débutaient les premières saveurs et les premières délices de la poésie pour marquer dès la jeunesse la vie de chacun. C'est dans les chants et par les chants d'*ahidous* (danse collective mixte) que se développe la personnalité du jeune Berbère, qui doit, pour s'affirmer dans son groupe, participer à cette élaboration, soit comme créateur, soit comme mémorisant et ré-utilisateur.

À l'époque coloniale, certains chercheurs français (Roux, 1928 : 237-242) s'étaient intéressés à cette production et avaient procédé à sa collecte, à sa transcription et à sa traduction. Après l'indépendance, d'autres travaux ont vu le jour (notamment ceux de Michael Peyron, auxquels il sera fait constamment référence dans cet article) et depuis lors cette poésie n'a cessé de susciter de l'intérêt².

C'est à partir de ces travaux et grâce aussi à nos propres travaux³ que nous allons approcher ce sentiment pour voir comment cette poésie le prend en charge localement par ses propres canaux d'émission, de création et de perpétuation. Avant de poursuivre, il convient de définir les deux genres poétiques consacrés à l'expression du sentiment amoureux : l'*izli* et la *tamawayt*.

– L'*izli*, au pluriel *izlan*, est l'équivalent en français d'un couplet ou d'un vers en deux hémistiches. C'est une production populaire à auteur anonyme, en écho aux événements qui l'associent aux actes quotidiens de la vie. Il est improvisé ou simplement puisé dans le fonds mémorisé.

1. Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Béni Mellal, Maroc.

2. Pour le Rif, voir Samuel Biarnay, « Notes sur les chants populaires du Rif », 1915-1916 : 22-39 ; et pour la Kabylie, voir Tassadit Yacine, 1988.

3. Voir notre thèse sur la poésie berbère de l'Atlas Central, soutenue en 2005 à l'université Sidi Mohamed Ben Abdellah, à Fès.

Quand il est chanté, il y a superposition de deux rôles : celui qu'on appelle *llğa* et qui constitue dans une chanson à la fois le titre, le thème même et le refrain qui la rythme ou le chant lui-même dans sa totalité. Dans une chanson, il est aussi structuré en un couplet ou en un distique constituant un refrain composé d'unités strophiques obéissant à une matrice cadentielle.

Mais l'*izli*, dans sa nature, reste l'élément principal et essentiel dans toute création poétique berbère de l'Atlas Central marocain. On le trouve dans tous les genres poétiques, ainsi que dans toutes les manifestations rituelles ou de divertissement.

Mais, dans sa composition, l'*izli*, assimilé ou non au chant, a une autonomie syntactico-sémantique. Il est d'une structure rythmique binaire : deux séances rythmiques y sont censées être égales et apparentées par une rime finale ou interne ou par des sonorités (assonances et allitérations) ou par l'ensemble à la fois. Cette composition le structure ainsi en deux hémistiches ou deux jumeaux.

Dans les deux séquences, la structure linguistique et la structure rythmique sont superposées : il y a absence quasi totale d'enjambement, de rejet ou de contre-rejet. Par conséquent, l'unité syntactico-sémantique du vers coïncide avec le modèle métrico-rythmique de celui-ci.

Ce couplet, ou distique en deux hémistiches, peut avoir une longueur allant jusqu'à 15-16 syllabes étalées sur une ou deux lignes, voire trois quand il est transcrit en français.

La répartition à l'intérieur d'un distique est parfois symétrique, voire quadrilatère et triangulaire, croisée, réglée par le schéma d'assonances.

Une *tamawayt* (pluriel *timawayin*) est un long vers ou un ensemble de petits vers (une courte strophe ne dépassant pas trois vers) qui est exécuté par un soprano à voix forte et à mélodie personnelle. Elle peut d'ailleurs être en prose aussi. Le temps imparti à son exécution n'excède pas deux à quatre minutes quelle que soit sa longueur car elle est à pleine voix et émane puissamment des poumons.

Tamawayt veut dire littéralement « celle qui accompagne ». Un chant qui accompagne la vie, la signale, la célèbre d'une manière particulière surtout quand on se sent seul (physiquement mais surtout psychologiquement dans le sens affectif et sentimental).

La *tamawayt* était à une certaine époque, comme l'exigeait la pudeur qui était de rigueur, composée de vers sous forme de mélodie plaintive échangée à distance entre les jeunes (garçons et filles) à travers la campagne ou dans des occasions festives. Elle s'exécutait en pleine nature, en dehors de tout rythme instrumental mais répondant à une certaine mélodie créée par la force et les vibrations d'une voix en saccades, employant un langage imagé des plus déroutants. Mais elle a connu depuis lors des remaniements de forme et d'agencement. Ainsi, l'on remarque aujourd'hui que certains chanteurs-compositeurs (orchestres modernes) la font accompagner d'un instrument musical. Elle est en corrélation avec d'autres chants comme celui d'un *ahidous* (danse collective),

ou même lors d'une fantasia. Elle devient alors un prélude au divertissement, une invite au silence, au recueillement et à l'écoute. Elle annonce dans ce cas un spectacle qu'elle précède.

Exécutée par une belle et puissante voix féminine, celle de soprano (parfois aussi celle d'un homme) employant un langage très imagé, la *tamawayt* constitue un moment solennel et grave.

À travers quelques échantillons d'*izlan* et quelques *timawayin*, nous montrerons comment les Berbères du Moyen Atlas le conçoivent et l'admettent comme un phénomène social habituel qui peut toucher n'importe qui, n'importe quand et n'importe comment.

Dans la poésie dite amoureuse, c'est toute la sensibilité qui est mise en exergue dans la tourmente du chagrin de la rupture, de la trahison, de l'espérance, de la compassion que produit l'état amoureux...

L'AMOUR-PASSION

En tant que passion, l'amour est dit aveugle et aveuglant. Il est sans identité mais bien palpable chez l'individu qui en souffre. Le cœur qui en est malade subit sans cesse son emprise, c'est ainsi qu'il est rendu dans la poésie :

« L'amour est tel un chasseur :
Son cœur se souvenant de la chasse,
Il grimpe la montagne à l'affût du gibier⁴ ! »

Cette comparaison de l'amoureux au chasseur renvoie à des registres à la fois semblables et différents : la chasse proprement dite, celle du gibier, de l'animal que l'on traque et que l'on veut tuer, avec toute la ferveur que cela comporte ; et celle d'un soupirant, esclave de son attachement en quête de l'être cher. L'amour-passion (*badad*), est assimilé au coucou passant son temps à sautiller d'un arbre à l'autre en chantonnant. Dans cette métaphore se lit l'insouciance de l'état amoureux :

« L'amour est tel le coucou :
Il ne construit pas de nid et ne pond guère d'œufs ;
Il ne se soucie de rien
Sur n'importe quel bosquet se pose et chante⁵ ! » (Peyron, 1993 : 104.)

Ces deux métaphores renvoient à l'amour dans sa fatalité, à sa force aveugle de pouvoir frapper et de subjuguier.

4. Extraits d'une chanson de Mimoun Touhan à El Ksiba (province de Béni Mellal, Maroc) vers la fin des années 1960.

5. Michael Peyron a fait figurer ces vers dans son ouvrage comme une *tamawayt* mais dans une transcription légèrement différente de la nôtre. Nous en avons également modifié la traduction.

Dans leur lyrisme, les poètes passent en revue toutes les péripéties, tous les états d'âme possibles que peut ressentir un soupirant dans son éloignement ou son rapprochement par rapport à l'aimé(e).

L'AMOUR COURTOIS

Chez les Berbères des montagnes, l'amour est d'abord courtois, tissé par des liens étroits, répondant aux codes de la société. Aussi, dans leur liaison, les amants doivent-ils faire preuve de retenue et maintenir leurs relations le plus discrètement possible, d'où l'usage de vers à double sens, significatifs et symboliques nécessaires à toute tentative de déclaration :

« Si je pouvais te pénétrer ô montagne boisée
Être le compagnon des animaux sauvages !
M'y séjourner avec ma bien-aimée
Loin de tout regard indiscret ! » (*Id., Ibid.* : 92.)

« Viens à la montagne boisée, grimpons jusqu'au sommet !
D'où nous verrons tout ennemi suivant nos traces ! » (*Id., Ibid.* : 58.)

Le choix du lieu est de toute importance : ainsi la forêt, la montagne boisée, 'ari, offrent un cadre idéal pour permettre aux amoureux d'échapper à tout regard envieux, ennemi, perturbateur des moments de joie.

La référence à la « montagne boisée » revient sans relâche parce que ce cadre spatial est propice à la poésie. Cependant, cet espace ne peut pas toujours aider les amoureux. Le plus souvent, la bien-aimée est sous haute surveillance. Jeune fille, elle est destinée à s'envoler avec le prétendant que le groupe aura choisi pour elle. Pour avoir un moment à partager avec son amant, elle doit recourir à des ruses :

« Quel service m'as-tu rendu ô herbe lorsque
Je suis partie auprès de mon amant, prétextant
Aux miens que je fauchais pour la vache ! » (*Id., Ibid.* : 56.)

Ou quand rien n'est possible et que la surveillance est rigoureuse, on a recours aux entremetteurs, fussent-ils virtuels :

« Alouette des monts, descends que je te confie
Mon bonjour, apporte-le dans ton aile à ma promise ! » (Ou à mon promis)
(*Id., Ibid.* : 58.)

AMOUR ET SOUFFRANCE

Mais lorsque l'amour s'installe, tenaillant deux cœurs qui s'aiment dont les chemins se trouvent semés d'embûches, il n'y a que souffrance en guise de réponse tels le «*feu qui les consume*», ou le «*cheval qui les piétine et les écrase*».

« Mon cœur s'est consumé sans dégagement de fumée
Le feu de mon amant m'atteigne jusqu'aux os ! » (Peyron 1993 : 88.)

« Se peut-il Seigneur que dans le cœur de mon amant
Il y ait des braises qui se soient posées sur le mien ? » (*Id., Ibid.* : 88.)

« L'amour est en moi tel un attelage de deux chevaux
Et d'une jument ; en mon cœur la plaine a trouvée ! » (*Id., Ibid.* : 88.)

« L'amour est en moi comme des chevaux
Harnachés et piqués à l'éperon, ils me martèlent
Au galop comme font en fantasia ! » (*Id., Ibid.* : 88.)

Quand le soupirant se sent pris dans les mailles de l'amour et que celui-ci est définitivement installé dans son cœur, il s'exprime ainsi :

« L'amour est en moi aussi vaste que sept vergers ;
Il s'est aussi construit un étage et érigé des tours⁶ ! »

Le soupirant, habité et dominé par l'intensité de l'amour qui est dans son cœur, va donner libre cours à des distiques, où seront exprimés sa souffrance et son martyr :

« L'amour m'est venu par la montagne, par la plaine
Par le ciel ; mon amant(e) me l'a envoyé ! » (*Id., Ibid.* : 109.)

Il se lamente de ne pouvoir être à l'abri de ce mal qui l'assaille et reproche à l'être cher ce supplice dans lequel il l'a entraîné :

« Mon cœur est telle une théière pleine qui chauffe,
Et mon amant tel un soufflet attise le feu et m'enflamme ! » (*Id., Ibid.* : 92)

« Je suis telle la neige des crêtes nues
Et telle la canicule, mon amant me fait fondre ! » (*Id., Ibid.* : 92)

6. Extrait d'une chanson de Mimoun Touhan à El Ksiba (province de Béni Mellal, Maroc) vers les années 1960.

« Je t'assure qu'il n'y a nul pur miel que dans
 La bouche de mon amant(e), quant à l'abeille,
 Elle ne fait que butiner les herbes sauvages ! » (*Id., Ibid.* : 60.)

Toutes ces métaphores expriment le cri de douleur du soupirant dont le responsable n'est autre que le (la) bien-aimé(e) (dans ce type de construction poétique, on fait souvent allusion au masculin par l'emploi du féminin et vice-versa). Mais, dans le dernier distique, il se trouve que tout ce qu'il endure n'est que le prix à payer du moment qu'il ne fait que goûter à ce « miel » dépassant en pureté celui de l'abeille comme le représente la bouche de l'être cher. De degré en degré, l'amour évolue passant d'un état à l'autre. Il enflamme, brûle, froisse le cœur, martyrise, accable, etc., mais enchante et procure du plaisir, devient parfois la raison d'être, de vivre et ces dépassements trouvent leur racine dans la sensualité.

DE LA FIDELITÉ ET DE LA PATIENCE

Cependant, lorsqu'il y a sacrifice, il doit y avoir récompense et on en attend fidélité. Une aventure amoureuse, pour qu'elle puisse durer, doit respecter les principes d'un échange entre ceux qui s'y sont engagés.

Face à toutes les éventualités, aux avatars du moment, aux brouilles, aux besoins matériels, etc., les deux amoureux doivent faire preuve d'une fidélité clairvoyante et sans faille. Ils doivent se supporter mutuellement dans une sorte de compromis :

« Ô douce amie ô fardeau inégal ! Qui d'autre
 En tant qu'homme, hormis moi, pourrait te supporter ? ! » (Peyron, 1993 : 172)

« Laissons aller les choses ainsi !
 Puisque j'ignore où nous entraîne le destin
 Cela vaut mieux que l'errance ! » (*Id., Ibid.* : 172)

Être lié par l'amour, cela suppose un acte fiduciaire que rien ne peut rompre. C'est un serment que les amoureux se prêtent implicitement, un pacte auquel ils doivent se soumettre comme peut le décrire cette *tamawayt* :

« Ta confiance si tu veux bien accorde-la moi ;
 Quand tu verras des glands au genévrier
 Ou quand tu verras se concerter chat et souris
 Ou quand tu verras des chameaux aux sabots ferrés
 Ou quand tu verras le béliet attaché à la traite parmi les brebis
 Ou quand tu verras les pierres se mettre à brouter,
 Ou quand tu verras le poisson vivre hors de l'eau
 Lors ce sera le jour de notre séparation ! » (*Id., Ibid.* : 174.)

Dans cette longue poésie, la fidélité est perçue comme un principe philosophique qui inscrit la conduite amoureuse dans l'éternité transcendant la dimension transitoire de la vie. Cependant, comme il est prouvé qu'*ici-bas* tout est vanité, cet amour, combien même fidèle serait-il, peut faiblir et se rompre :

« Ô doux ami ! Par respect, observe le silence
Garde le secret si jamais nous séparent les circonstances ! » (*Id., Ibid.* : 172.)

Et, pour que cette fidélité dure, elle doit être accompagnée de franchise. C'est un principe de base dans l'accomplissement de toute relation. Dans ce sens, la bien-aimée, comme on va le voir dans cette *tamawayt*, se veut franche avec elle-même et avec son soupirant en lui rappelant qu'on ne vit pas d'amour et d'eau fraîche :

« Mon amour pour toi est sans conteste !
Mais lorsque la matière fait défaut,
C'est comme si des chevaux affamés devaient courir ! » (*Id., Ibid.* : 172.)

DE LA FOLIE EN AMOUR

Dans sa lancée, pour idéaliser sa relation, l'amoureux peut frôler la folie ; le poète a bien su rendre compte de cette situation où l'amoureux est envahi par les mauvais esprits, où le monde réel lui échappe, vivant dans les sarcasmes des siens et de la société, échappant à la raison pour pénétrer un monde de magie et de superstitions, aveuglé par la fatalité d'une idolâtrie qui l'accable.

Réduit à la démence, le soupirant abandonne les siens et met ses vêtements en lambeaux. Rien ne peut arrêter les malheurs qui peuvent s'abattre sur lui au point de lui faire perdre la raison :

« J'ai vu celui qui par le démon possédé
Ses vêtements déchirer ; l'inspirateur
En fuite de sa démence s'en est allé ! » (Peyron, 1993 : 100.)

« Lorsque tu vois quelqu'un quitter son logis,
Il n'a détesté les siens que sous l'emprise de la folie ! » (*Id., Ibid.* : 100.)

Les jeunes adolescents, eux aussi, ont leur part dans cette poésie pour dire leur dérèglement, leur aveuglement quand ils en sont touchés.

Abandonner le lycée, les études, pour les rendez-vous avec l'ami(e), c'est la rébellion d'une jeunesse contre la famille (surtout le père), contre le système social qui exige discrétion et retenue :

« À quoi bon le lycée et les études ô mon père ?!
Les petits rochers où m'attend mon amant je préfère ! » (*Id., Ibid.* : 64.)

Souvent, c'est la réponse à l'appel d'une force considérée comme étant surnaturelle, et parfois comme l'œuvre d'une magie, où le *ṭalb*, le *fqih*, le clerc du douar, se trouve en connivence avec celle (ou celui) qui enflamme et consume le cœur du soupirant :

« Ô Fadhma ma cousine, je me surprends à rêver de toi,
Quels sont donc ces sortilèges que tu emploies ? » (*Id.*, *Ibid.* : 57.)

Cet amour peut aussi rendre malade, frapper d'un mal incurable, laissant fébrile tout homme qui cède à la tentation féminine. Il sera à l'image de l'échassier habitant les cieux, toujours à l'affût d'une proie ou des eaux d'une rivière coulant jour et nuit :

« Suis tel l'oiseau de proie qui, à la vue des
Colombes, frissonne ; ô Seigneur pourquoi
Cette fébrilité sans nulle fièvre ? » (Peyron, 1993 : 64.)

« Je suis tel l'émouchet qui plane au-dessus des crêtes ;
Lorsque point de proie ne lui choit, se met à trembler ! » (*Id.*, *Ibid.* : 64.)

« Lorsque se couche le soleil et que
Sommeille chaque croyant, l'eau et moi
Restons éveillés, elle me tient compagnie⁷ ! » (*Id.*, *Ibid.* : 64.)

L'INFIDÉLITÉ, L'INCONSTANCE ET LA RUPTURE

La trahison est le plus vil des défauts que puisse supporter quelqu'un. Dans toutes les relations au sein de cette société, ce défaut est très mal accepté. Ainsi, dans les relations amoureuses, les poètes ont toujours été sévères quand il s'agit de parler de cet acte abject dont un soupirant est victime.

Cette infidélité déclenche une avalanche de distiques et de *timawayin*⁸ dans lesquels le mépris est décrié par la victime qui ressent la rage d'une trahison. On dénigre l'infidèle dans des propos revanchards, on lui montre que rien ne peut plus être comme avant, que l'amour est fragile et qu'il faut en « prendre soin car tel un verre une fois brisé ses morceaux sont impossibles à recoller » :

« L'amant est tel un verre vous dis-je ;
Ses bris ne se recollent guère !
Ainsi contre d'éventuels regrets,
L'amant faut-il ménager⁹ ! »

7. Avec une autre traduction pour le second hémistiche : « L'eau et moi restons éveillés ; ce n'est point de mon cœur la volonté », ce qui éloigne les deux contenus sémantiques.

8. Pluriel de *tamawayt*, genre poétique court, chanté par une voix de soprano.

9. Parmi les premières *timawayin* enregistrées à la Radio marocaine par Hammou Oulyazid et Tawmoulayt vers les débuts de l'indépendance du Maroc.

Cette comparaison de l'amant au verre est un avertissement à tout amoureux afin qu'il soit attentif et qu'il veille scrupuleusement au respect que nécessite la noblesse de ce sentiment, base fondamentale de toute liaison. Mais parfois, et malgré toutes les précautions et tous les sacrifices, l'inattendu arrive et le mal est fait. La rupture devient alors inévitable : *asmun*, le compagnon, ou la compagne, de la vie s'en va avec un autre, emportant avec lui (avec elle) les sentiments encore vivaces du soupirant trahi, délaissé et blessé. Celui-ci se résigne, prend son courage à deux mains et contre-attaque en mettant en avant sa valeur, sa fierté qui interdit toute lâcheté :

« Rien n'est perdu, rien ne le sera pour moi ;
Si mon amant me trahit, je l'ignorerai comme auparavant ! » (Peyron, 1993 : 106.)

« Par Dieu, de ma passion pour l'aimé(e) plus
Rien ne survit ; puisque sommes-nous séparés
Que mes ennemis le fréquentent ! » (*Id., Ibid.* : 106.)

« De ton salut n'ai cure alors qu'entre nous
C'est la rupture ; je ne t'ai point dit de me
Saluer en chemin ; pour toi c'est la fin ! » (*Id., Ibid.* : 142.)

Puis dans des propos plus virulents, ce cœur blessé essaie de prendre sa revanche en accusant l'autre, l'inconsistant et l'infidèle, d'être indigne du moindre sacrifice et du moindre respect, puisqu'il n'a aucun scrupule à blesser la noblesse de l'amour porté par un cœur censé n'être ouvert qu'à un seul autre cœur et non à plusieurs :

« Mon amant(e) est telle une forêt, tout bûcheron y pénètre,
N'y reste que le bois vert aux effets périlleux ! » (*Id., Ibid.* : 108.)

« Ô celle que j'aime, celle aux nombreuses liaisons
Serions-nous des bovins s'accouplant en communauté ? ! » (*Id., Ibid.* : 108.)

Le soupirant méprisé par celui ou celle qui l'abandonne se venge. Il use ainsi de deux métaphores symboliques très significatives : l'image de la forêt facilement accessible à tous les « bûcherons » (métaphoriquement, les nombreux amants) et celle des bovins dans leur sexualité débridée.

Ces deux métaphores dénoncent la légèreté des mœurs et l'inconsistance de celle (ou de celui) que le soupirant trahi croyait être sa possession exclusive.

« Ô bague tu as été à mon doigt
Mon cœur ne te regrette point
De toi me suis déjà servi ! » (*Id., Ibid.* : 106)

« Petit pâturage, aux fleurs de ton gazon ai-je goûté ;
Sois sec ou verdi maintenant que je t'ai butiné ! » (*Id., Ibid.* : 140.)

Lâché et délaissé, le soupirant se pose désormais en gagnant : il se réjouit d'avoir goûté à la pureté des « fleurs du pâturage » et à la virginité (comme l'illustre l'éclosion du bourgeon). Il ne manque pas de souligner qu'il a fait le mauvais choix le jour où son cœur s'est épris de quelqu'un qui est indigne de ses sentiments :

« Dattes et amandes sont bien chez l'épicier
 Mais Dieu m'a aveuglé
 Dieu m'a aveuglé te dis-je !
 Des figues racornies ai-je choisies ! » (Peyron, 1993 : 62.)

Les figues racornies s'opposent aux dattes et aux amandes pour leur noblesse :

« Mon aimé(e) je t'ai libéré(e) va auprès de
 qui tu voudras ; erre tant que tu pourras,
 mais comme moi jamais tu ne trouveras ! » (*Id., Ibid.* : 144.)

SÉPARATION ET SOUFFRANCE

Dans cette poésie de l'amour, c'est surtout la séparation des amants et la souffrance qui en découle qui sont les moments les plus intenses et les plus inspirateurs.

Lorsque, indépendamment de leur volonté, deux êtres se trouvent éloignés l'un de l'autre, c'est tout un déluge de vers qui se déverse pour décrire leurs états d'âme, pour se recommander patience et courage, pour dénoncer les intrigues des médisants et des jaloux (les calculs des familles), les nécessités et les besoins de la vie quotidienne à l'origine de cette séparation. Les deux amants, chacun de son côté, expriment amèrement ce qu'ils ressentent :

« Ne me dites plus rien vous qui me grondez ;
 Mon cœur est en pleurs : de mon ami(e) suis séparé(e)¹⁰. » (*Id., Ibid.* : 154.)

« Laisse-moi pleurer, nul ne me le reprochera
 Puisque de mon amant(e) ô Seigneur suis séparé(e) » (*Id., Ibid.* : 154.)

« Je fais serment devant Dieu que si les larmes pouvaient/
 M'être utiles, mes yeux jamais n'en tariraient ! » (*Id., Ibid.* : 154.)

« La tristesse m'est venue du fond de la demeure ;
 m'est venue par les anfractuosités ;
 les murs ont retenti de mes pleurs. » (*Id., Ibid.* : 154.)

10. Nous avons remanié légèrement la traduction pour pouvoir nous rapprocher plus de la profondeur significative du vocable *imgnuna*.

« Ces temps-ci suis tel l'orphelin :
Lorsque je vois quelqu'un avec du pain
Chaudes larmes je verse ! » (Peyron, 1993 : 116.)

Séparés pour diverses raisons, les amants n'ont que leurs larmes pour exprimer leur chagrin. Pleurer devient pour eux une nécessité absolue, un devoir par lequel ils font fi des réprimandes, conçues dans leur esprit comme étant irrecevables puisqu'elles émanent d'un entourage censé être compréhensif à leur égard.

Isolés, les amants se sentent orphelins l'un de l'autre et envient ceux qui, comme eux naguère, savourent toujours les délices de l'amour. Le « pain qui manque à l'orphelin », dépourvu de tout soutien affectif, représente ici une situation de manque dans laquelle se retrouvent les amants séparés. Tel le pain, l'amour est une nécessité pour la survie. Mais parfois cette séparation devient définitive, due à la volonté de Dieu quand l'amant(e) est décédé(e). Le soupirant, à la vue du cimetière, se rappelle son amante et se met à pleurer. Il investit et fustige la mort pour la lui avoir ravie :

« Chemin faisant, en me retournant, j'ai vu
Le cimetière où gît mon amant, et mes larmes de couler ! » (*Id., Ibid.* : 118.)

« Mort, si d'aventure tu enfantais et ta
progéniture trépassait : l'amertume connaîtrais ;
c'est que tu m'as séparé de mon amour ! » (*Id., Ibid.* : 186.)

Cette séparation peut également être due à un voyage forcé durant lequel l'absence de l'amant cause l'inquiétude, l'amertume et l'angoisse qui s'installent avec force dans le cœur de celui qui reste sur place.

Ce voyage dangereux (pour raison de guerre par exemple) provoque chez l'amant un sentiment d'inquiétude. Il se sent coupable et lâche s'il ne se solidarise pas dans son être profond avec son amant exposé aux risques de la mort.

Il crie la douleur de cette séparation et fait le serment de pleurer toute sa vie si cela pouvait lui rendre son amant en cas de malheur. Alors, dans sa solitude, le soupirant, abandonné fatalement à son sort, décrit douloureusement l'état où il se trouve :

« Loin de moi ô mon amour, dans ce pays ennemi !
Je crains que la mort t'emporte et m'épargne ! » (*Id., Ibid.* : 132.)

Par son ampleur, cette séparation est vécue comme une catastrophe que le poète, par analogie, compare à une secousse tellurique qui aplanit les montagnes :

« Que Dieu soit témoin qu'être séparé
De celui (celle) que j'aime est tel
L'effondrement d'une chaîne de montagnes ! » (*Id., Ibid.* : 160.)

Mais, dans l'enchaînement des sentiments, le soupirant abandonné croit toujours en la possibilité de pouvoir revivre la même aventure avec son ex-amoureuse(x) et continue naïvement à scruter l'horizon pour un retour ô combien désiré :

« Constate à quel point j'ai guetté le sentier
Espérant le retour de celui qui est en sa demeure ! » (*Id., Ibid.* : 100.)

Dans ce monde sentimental, les amoureux affrontent diverses situations : la jalousie, la fatalité, la précarité et les calculs capricieux des leurs. Ils doivent faire preuve de vigilance et de perspicacité mais, surtout, savoir comment se résigner quand cela est nécessaire, conserver et sauvegarder leur fierté et leur dignité.

CONCLUSION

Ces chants d'amour connus et transmis de génération en génération participent de la vie du groupe. Admis comme tels, ils disent l'essentiel de la relation sans jamais aller à l'encontre des règles sociales comme les euphémismes, les analogies, les allégories et les allusions qui servent d'exutoire. Cette pratique des chants est imposée par un code social, culturel et religieux.

Ainsi, comme le montrent les nombreuses images que comportent les échantillons traités dans ce corpus, ces poèmes sont une expression codifiée de l'interdit, permettant l'éclosion d'une forme d'amour courtois. Ce dernier correspond au besoin, chez l'être amazighe (homme et femme), de satisfaire les exigences d'une fibre sentimentale rarement manifeste.

Dans cette poésie chantée, tout un champ lexical pastoral, culturel en relation avec le cosmos est activement développé et le message se trouve ainsi codé pour que seul un initié puisse accéder au sens véritable du poème.

BIBLIOGRAPHIE

- BASSOU, Hamri, 2005, *La Poésie berbère de l'Atlas Central*, thèse nationale, Fès, Université Sidi Mohamed Ben Abdellah.
- BIARNAY, Samuel, 1915-1916, « Notes sur les chants populaires du Rif », *Archives berbères*, 1, fasc 1 : 22-39.
- PEYRON, Michael, 1993, *Rivières profondes* [Issafen Ghibani], Casablanca, Éditions Wallada.
- 2002, (dir.), *Arsène Roux. Poésies berbères de l'époque héroïque (1908-1932)*, Aix-en-Provence, Edisud.
- ROUX, Arsène, 1928, « Les imdyazen ou aèdes berbères du groupe linguistique beraber », *Hespéris* : 231-251.
- 1928, « Un chant d'Amdiaz », in Institut des hautes études marocaines (dir.), *Mémorial Henri Basset*, Paris, Geuthner : 237-242, 2 vol.
- YACINE, Tassadit, 1988, *L'izli ou l'amour chanté en kabyle*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

RÉFLEXION SUR LE NEUVAIN DE SI MOHAND U MHAND

Abdelhak Lahlou¹

« Un poète doit laisser des
traces de son passage, non des
preuves. Seules les traces font rêver. »

René CHAR (1986 : 86).

Dans *Les Isefras de Si Mohand*, Mouloud Mammeri s'interrogeait sur le choix quasi exclusif du neuvain par Si Mohand U Mhand ; il se demandait :

« Comment ce poète viscéralement ennemi de toute contrainte, hypersensible, que le son d'un hautbois remuait jusqu'au cri, a-t-il consenti à soumettre son inspiration à une règle qui est la négation de la spontanéité ? » (Mammeri, 1969 : 82.)

Pourquoi, en effet, cet homme qui s'est affranchi avec entrain des obligations morales et religieuses (il était fumeur, buveur et jouisseur), comment ce rebelle à tout ordre, ce réfractaire à toute contrainte, a-t-il pu se soumettre toute sa vie à une forme poétique qu'il contribua à généraliser ? Pour quelle raison cet arpenteur des grands espaces qui préféra, pour le prix de son indépendance, l'errance et le vagabondage à la douceur d'un foyer, se conforma-t-il à couler son verbe dans le moule étroit d'une forme fixe ? Par quoi, enfin, cet ennemi acharné contre toutes les règles imposées se soumit-il rigoureusement et avec autant d'éclat à une contrainte formelle qui est en propre la négation même de sa personnalité ?

S'il n'est guère envisageable de répondre de façon catégorique et définitive à ces questions, il est toutefois possible de proposer des éléments de réponse qui jetteraient quelques lumières sur les raisons de ce choix.

À ces questions, une première réponse nous est donnée par Mouloud Mammeri, pour qui la raison de ce choix exclusif trouverait, sans doute,

1. Professeur de lettres et sciences humaines, lycée Saint-Nicolas, Paris.

son origine dans la nature propre au « génie » de Si Mohand U Mhand. Selon l'éminent berbérissant :

« [...] loin d'être entravée par la structure de l'*asefrou* [poème], l'inspiration de Mohand est au contraire portée par elle. C'est qu'en réalité elle correspondait à la nature de son génie. » (Id., *Ibid.* : 84.)

On ne peut se satisfaire pleinement de cette affirmation car, le « génie » étant une notion bien trop vague et trop mystérieuse, elle ne saurait à elle seule expliquer le renouvellement des formes littéraires. Ce dont Mammeri conviendra d'ailleurs quelques lignes plus loin puisque, humblement, il admettra volontiers son échec à rendre compte des raisons qui ont présidé au choix exclusif de cette forme par Si Mohand U Mhand :

« Ce qu'il s'agit d'expliquer, c'est la prédilection du poète pour une forme. Pourquoi ce choix ? Pourquoi cette exclusivité dans ce choix ? *Peut-être à ce stade faut-il convenir que l'analyse échoue à rendre compte*². » (Id., *Ibid.* : 1969 : 86.)

Cependant, nous considérons pour notre part qu'il est possible de donner des raisons plus positives à ce choix. Il faut, pour ce faire, nous tourner vers la poétique comparée des genres, l'histoire littéraire et l'esthétique des formes pour comprendre cette mutation dans le champ de la poésie orale kabyle.

L'histoire de la littérature a établi de manière convaincante que les genres et les formes littéraires apparaissent bien souvent à des moments de crise ou à des époques de grands bouleversements socio-économiques et/ou politiques. Ils sont dans une mesure générale liés à un état de la société, à un champ idéologique défini, à des modes de pensée et à des formes de sensibilité collective qu'ils sont chargés d'exprimer en les transposant dans des formes nouvelles. Ainsi de la tragédie en Grèce, qui, selon Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, mettant en scène des conflits et des tensions internes propres à la cité grecque du V^e siècle, relève d'une transfiguration esthétique des bouleversements sociaux, d'une nouvelle sensibilité et d'une nouvelle lecture du réel par le citoyen grec. Sa naissance coïncide avec l'avènement du droit et de nouvelles institutions politiques qui interrogent et mettent en cause, au nom du nouvel idéal civique, les anciennes valeurs traditionnelles :

« Ces conflits internes de la pensée sociale, la tragédie les exprime en les transposant suivant les exigences d'un genre littéraire nouveau, ayant ses règles et sa problématique propres. » (Vernant, Vidal-Naquet, 1988 : 3.)

En Europe, la naissance du genre romanesque est liée à l'émergence face aux vieilles féodalités d'une nouvelle classe bourgeoise active, et à l'essor du capitalisme naissant dans les villes dont il porte le système de

2. C'est nous qui soulignons.

valeurs basé sur la liberté d'entreprise, l'émancipation individuelle et la justice. Pour Michel Zérafra, le roman

« s'affirme alors que les sociétés se différencient, que les relations interpersonnelles s'assouplissent, que l'économie et l'industrie se développent, que les "ordres" s'affaiblissent au profit des "classes" » (Zérafra, 2001 : version 7, Cédérom).

En France, le roman se développera au lendemain des grandes mutations socio-économiques et politiques de la Révolution et de l'Empire, qui ont déclassé la noblesse et promu la bourgeoisie au rang de classe dominante. Genre bourgeois par excellence, son expansion se fait au moment de la montée en puissance de la bourgeoisie mercantile active et conquérante dans la nouvelle société industrielle face à l'aristocratie traditionnelle et terrienne.

L'exemple du *Don Quichotte* de Cervantès traduit parfaitement cette mutation des réalités socio-économiques et de leurs effets dans la constitution du genre romanesque en Occident :

« Fasciné par des romans de chevalerie [...] Don Quichotte veut rétablir celui-ci dans ses droits : son effort se heurte à une réalité sociale dont les formes économiques [...] sont incompatibles avec le simple esprit chevaleresque. Cette victoire de l'utilitarisme sur l'héroïsme traduit la montée des classes bourgeoises qu'il faut définir comme des groupes actifs, dont dépendent de plus en plus les modes et les moyens de production. » (*Id., Ibid.* : version 7, Cédérom.)

L'apparition, les mutations et le renouvellement des genres et/ou des formes littéraires sont en partie liés aux nouvelles réalités socio-économiques et politiques, aux nouvelles formes de pensée qui traversent et transforment la société qu'ils sont chargés d'exprimer en les transposant dans de nouvelles configurations esthétiques.

Considérant l'*asefrou* mohandien au sens strict, c'est-à-dire le neuvain en tant que forme fixe et monostrophique, nous émettons l'hypothèse que son utilisation exclusive par Si Mohand U Mhand peut trouver son origine dans la personnalité du poète et s'expliquer en regard de la situation de crise sociopolitique qui a frappé la Kabylie depuis la pénétration française en 1857 jusqu'au lendemain de l'insurrection avortée de 1871.

L'ASEFROU DE SI MOHAND ET LA POÉSIE DU XIX^e SIÈCLE

La poésie kabyle privilégie deux formes poétiques : la forme longue, du genre *taqsit*, et la forme courte, principalement le sizain à l'exemple de l'*izli* ou du *dikr*. La première, qui peut aller jusqu'à cent vers, définit le haut degré de compétence d'un poète, l'expression kabyle « *i ssefra ar miyya* » (il a versifié jusqu'à cent³) se dit d'un poète maîtrisant pleinement son art. Réservée

3. Il faut entendre qu'il a composé cent vers. Ce qui, en soi, relève d'une très grande performance.

habituellement aux récits légendaires, épiques et hagiographiques, le genre *taqsit* raconte la vie des saints et des prophètes : Abraham, Moïse et Joseph, ou encore sert à narrer les exploits du Prophète et de ses compagnons (essentiellement les prouesses de son gendre Ali) ; il est le fait de poètes professionnels à la mémoire exercée. La seconde, courte, monostrophique généralement en sizains, est une forme dominante dans la poésie gnomique ou sapientiale, à l'exemple des sizains de Cheikh Mohand ou de la poésie amoureuse (substantiellement grivoise, voir sur le sujet, l'étude de Tassadit Yacine, 1990).

Si l'on admet que le recueil de Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura* (1867), offre un panorama suffisamment fidèle qui reflète l'image de la poésie kabyle du XVIII^e et du XIX^e siècle, l'observateur ne manquera pas de noter que la présence du neuvain n'est pas attestée avant la conquête française. En revanche, on le retrouve (accidentellement) dans les poésies qui déplorent l'expédition de la Grande Kabylie, à l'exemple d'Ali-ou-Ferhat de Bou-Hinoun ou d'El Hadj Saïd Ath Amer de Aït Zmenzer⁴. Le même constat peut être aussi établi pour la grande somme des *Poèmes kabyles anciens* (1980) recueillis par Mouloud Mammeri, dont certains textes, au dire de l'auteur, remontent jusqu'aux XVI^e et XVII^e siècles : le neuvain est pratiquement ignoré. Tout porte à croire que son apparition est contemporaine de la conquête de la Kabylie, avant d'envahir la poésie kabyle après 1871, où il deviendra presque la règle⁵. Cette mutation ou évolution de la poésie kabyle est à mettre en rapport avec la nouvelle réalité induite par la pénétration française, qu'elle se charge d'exprimer. Encore faut-il faire remarquer que le neuvain n'apparaît que contenu dans des poèmes plus longs, dont il constitue une strophe solidaire de l'ensemble⁶. Il n'a pas l'existence indépendante ni l'autonomie que lui confèrera plus tard Si Mohand U Mhand. Il n'apparaîtra dans l'horizon culturel kabyle dans la forme que nous lui connaissons encore aujourd'hui qu'à partir de 1871, c'est-à-dire au moment où apparaît sur la scène kabyle, la figure transcendante de Si Mohand U Mhand. Ce n'est pas forcer le propos de dire que le neuvain comme poème monostrophique à forme fixe, autonome et clos, se suffisant à lui-même, est une création mohandienne.

SI MOHAND U MHAND ET LES POÈTES DU XIX^e SIÈCLE

La poésie kabyle n'a pas de mot pour désigner le « poète ». Il existe néanmoins deux termes empruntés à l'arabe, le premier est l'*afsih* (de l'arabe *fasaha*), qui désigne un maître de l'éloquence. *Fasahat el-kalam* est une

4. 1^{re} partie : poèmes n° 4 et n° 5.

5. C'est en neuvains que Smaïl Azikiou a composé son *histoire de 1871- (Taqsit n° 1871)*, en 1880 (cf. Jean-D. Luciani, *Revue africaine* n° 43, 1899, et n° 44, 1900). El Hadj Mohand Ouachour Iazouzen (d'Azouza), les Éloges funèbres de Cheikh Mohand U Lhusin et de Cheikh Mohand El Mokhtar respectivement en 1902 et 1909 : cf. Mouloud Mammeri (1988).

6. Ali-ou-Ferhat, de Bou-Hinoun, dans un long poème de 54 vers, fait encadrer six sizains par deux neuvains. Le premier pour le prélude et le dernier pour l'envoi final.

expression arabe qui traduit la clarté d'un discours, la racine *fasaha* (fsh) désignant l'action de séparer, de se défaire de quelque chose. C'est justement le rôle assigné au poète en kabyle c'est-à-dire de rendre clair, d'élucider ou de dénouer une situation. Le mot kabyle *asefru*, qui signifie « poème » au sens large, est bâti lui-même sur le verbe *fru*, qui signifie « clarifier », « dénouer » et « trier ». Le second est l'*ameddah*, également de l'arabe *madih*, littéralement « celui qui loue quelqu'un », c'est-à-dire un maître de l'éloge, un panégyriste qui célèbre les vertus d'un homme, glorifie son ascendance et vante ses actions.

Socialement, l'*afsih* et l'*ameddah* sont tous deux des poètes professionnels qui vivent de leur poésie en se produisant dans des lieux publics, principalement les marchés hebdomadaires, qui sont des lieux de grande affluence où se rencontrent des hommes venus d'horizons divers, ce qui donne prétexte à de formidables joutes et concours d'éloquence, ou encore sur les places des villages qu'ils visitent à l'époque des récoltes et dont ils perçoivent un peu des produits récoltés pour le prix de leurs performances. Maîtres du verbe, l'*afsih* et l'*ameddah* sont tenus en grand respect et jouissent d'une très grande considération, leur venue est saluée, et ils sont bien souvent reçus avec distinction.

L'*afsih* et l'*ameddah* sont également des poètes tribaux intimement mêlés à la vie et aux affaires de la cité. Au conseil du village, où leur parole prime, ils sont sagement écoutés et leurs conseils mesurés, très appréciés ; quelquefois, quand les circonstances l'exigent, ils se font volontiers hérauts des leurs, car ils sont d'abord les représentants et porte-parole de leur groupe. Dans une société tribale, très fragmentée, où l'état de guerre est endémique (la géographie, la difficulté du relief et la forte densité de la population font que le moindre incident devient vite le prétexte d'une guerre), le poète est le premier défenseur de sa tribu. Il a, en effet, pour charge de défendre par le verbe l'honneur et le renom de son clan ou de son village, de valoriser et rehausser les siens. Youssef Nacib note que :

« Le poète dans sa tribu a pour mission de la grandir aux yeux des éléments du groupe dont la fierté est confortée par une poésie flatteuse et percutante et des éléments extérieurs auxquels est offerte une image positive de la tribu louée. » (Nacib, 1993 : 25.)

Assurément, Si Mohand U Mhand ne saurait être classé dans l'une ou dans l'autre de ces deux catégories de poètes. On ne peut dire effectivement qu'il fut poète professionnel car, n'en ayant pas fait un gagne-pain, il ne vivait pas de sa poésie. Le témoignage capital de Si Ammar ben Saïd Boulifa est éclairant sur la question puisque pour lui :

« Il est le type du véritable poète errant. Il ne chante pas comme ses confrères sur les places publiques, il ne débite pas ses poésies dans les cafés maures comme les poètes de Hanoteau. En un mot, il ne profane pas son art et n'en fait pas commerce. » (Boulifa, 1990 : 45.)

Tous les témoignages s'accordent à dire qu'il n'a jamais versifié sur commande ni cédé à la volonté expresse du public, tous affirment qu'il ne déclame que quand l'inspiration le saisit ou pour le plaisir de ses rares amis intimes.

Si Mohand n'est pas un poète tribal, car de tribus il n'en est plus⁷. Sous les coups de la répression coloniale, le monde ancien s'est en effet écroulé, *ddunit t hud si llsas* (litt. « le monde s'est effondré sur ses fondations ») est un leitmotiv chez Si Mohand U Mhand. La nouvelle politique de la colonisation a tôt fait de balayer les cadres anciens de la société kabyle, qui ont perduré superficiellement jusqu'à 1871. Les assemblées de village, véritables institutions sociales et politiques, sont peu à peu remplacées par de nouvelles juridictions, « les bureaux arabes » d'abord, puis le régime civil après l'effondrement de l'Empire en 1870. L'administration coloniale reconfigure le paysage politique : elle soumet les populations à l'autorité d'un administrateur et place à leur tête des représentants qui lui sont acquis (par intérêt ou par opportunité), qu'elle nomme *caïds*, *aghas* ou *bachaghas* (fonctions qui de plus sont totalement étrangères à la société kabyle). La conséquence en est la déstructuration tribale et la dislocation des structures sociales, culturelles et politiques, que le poète confusément interprète comme la fin d'un monde sinon la fin du monde⁸.

À l'effondrement des anciennes institutions politiques et sociales, aux mutations socio-économiques introduites par la colonisation, à la violence inouïe de la répression qui atomise la population doit répondre une manière nouvelle d'exprimer le réel. Les cadres de l'ancienne société s'étant écroulés, l'effondrement des valeurs qui les soutenaient rend l'ancienne poésie inopérante et dans l'incapacité d'exprimer la nouvelle réalité coloniale. Le démantèlement de la société kabyle exige en conséquence une nouvelle forme d'expression chargée de traduire la nouvelle réalité coloniale, de sublimer le traumatisme de la défaite et le désarroi des populations.

SI MOHAND, LE NEUVAIN ET LA RÉVOLUTION DU LANGAGE POÉTIQUE

Avec Si Mohand U Mhand s'opère une double rupture dans la tradition poétique kabyle. C'est d'abord l'émergence d'une parole individuelle, lyrique et révoltée, qui contraste et tranche avec la poésie de convenance, hagiographique et/ou gnomique de ses prédécesseurs qui dominait jusqu'alors ; c'est ensuite l'introduction et la prédilection pour une nouvelle forme esthétique qui s'imposera à toute la poésie kabyle, le neuvain.

L'émergence d'une poésie personnelle, intimiste et profondément lyrique dans le genre noble s'explique du fait de l'individuation et de la réification des êtres induites par le nouveau mode de production et d'organisation du système colonial, qui a libéré l'individu de la tyrannie du groupe et des traditions. Car, dans cette société rurale traditionnellement patriarcale et tribale, la notion

7. Il est assez significatif qu'il ne soit que Si Mohand U Mhand quand bien d'autres poètes se désignent aussi du nom de leur village ou de leur tribu : Ali u Ferhat n bu hinun (de Bou-Hinoun), Smaïl Azikiou (d'Aït Ziki), El Hadj Saïd Ath Amer nat zmenzer (d'Aït Zmenzer) et bien d'autres.

8. Voir Mammeri (1969 : poème 136-146). Le XIV^e siècle est, dans la tradition populaire du Maghreb, le siècle de l'Apocalypse.

d'individu comme entité singulière est un non-sens, l'individu n'existe que dans et par le groupe dans lequel il est inséré. À ce propos, dans « La société berbère », Mouloud Mammeri (1991) souligne que

« [...] celui-ci se doit à sa famille d'abord, puis à son *sof*, à son village, et puis à sa tribu, dernièrement à lui-même. L'idéal auquel tendent tous les hommes "bons et beaux" est de sacrifier leur désir à celui de la communauté » (Mammeri, 1991 : 9).

Pour Tassadit Yacine :

« L'individu en soi n'a pas d'existence indépendante : il est d'abord un rôle dans le jeu social souvent compliqué, il vaut ce que sa contribution personnelle peut apporter au (ou aux) groupe(s) dont il fait partie. » (Yacine, 1990 : 18.)

Et qui plus est, l'expropriation, le séquestre des terres et l'introduction de la propriété privée dans une société outrageusement collectiviste où l'indivision des terres est érigée en dogme ne furent pas sans conséquences sur l'imaginaire populaire, dont la première et non la moindre est une déstructuration sociale et une prolétarianisation des masses. Le cas de Si Mohand U Mhand est exemplaire de la nouvelle configuration sociale introduite par le nouveau système colonial. Notable déchu dont la famille est décimée par la mort, la déportation et l'exil (il est lui-même sauvé de la mort par le capitaine Ravez, qui juge son exécution inutile) ; dépossédé et ruiné, il voit les propriétés familiales (à l'exemple des bonnes terres de Chamlal) passer en d'autres mains et assiste, impuissant, à l'ascension sociale d'une nouvelle classe d'hommes jadis méprisés, comme El Hadj Mbarek, qui

« Maintenant que les temps sont changés
Est devenu propriétaire
Et citoyen d'Icheraïouen. » (Mammeri, 1969 : 156.)

La corruption des anciennes valeurs de la société kabyle, la séquestration des terres et l'imposition d'un nouvel ordre inique finissent de désenclaver une société déjà fortement éprouvée par la violence d'une répression sans commune mesure dans son histoire. Celle-ci précipitera le mouvement de désintégration sociale qui jette sur les routes la masse des sans-terre, les dépossédés comme Mohand U Mhand, à la recherche d'un travail, proposant la force de leurs bras dans des emplois précaires et mal payés aux colons de la Mitidja, ou dans les chantiers de Bône et d'ailleurs.

Sans attaches tribales ni familiales (la mère du poète a définitivement quitté son village d'Icheraïouen pour rejoindre son fils aîné Akli à Tunis), ruiné et déclassé, Si Mohand U Mhand s'en remet à la fortune hasardeuse des routes de l'exil, rejoignant les milliers de jeunes gens que la montagne natale déverse sur les chemins de l'exode. L'introduction du thème de l'exil (*lyurba*), inconnu jusque-là dans la poésie kabyle, trouve sa source objectivement dans cette nouvelle donne sociologique. Pour Ouahmi Ould Braham,

« Les changements socio-économiques, la mobilité sociale, le déclassement des anciens chefs et des élites, le désarroi des générations montantes sont autant de maux qui ont durablement marqué la société. Une seule issue s'offre à une partie de la jeunesse : partir et chercher fortune ailleurs. Autant de bouleversements sociaux qui vont se ressentir dans la création littéraire. » (Ould Braham, 2001-2002 : 10.)

Il en est jusqu'au lyrisme de Si Mohand U Mhand qui trouverait son explication dans l'émancipation de l'individu des contraintes morales du groupe, de la libération des désirs individuels longtemps réfrénés et de rêves d'émancipation bâillonnés par la tradition. Car l'effraction symbolique, dans sa poésie, d'un « je », aussi singulier qu'unique dans la poésie kabyle du XIX^e siècle qui volontiers recourt à un « nous » collectif et solidaire, signe l'acte de naissance d'une poésie d'expression personnelle, intime⁹, à contenu sentimental dans le genre dit sérieux¹⁰. Elle est, dans l'horizon culturel de la Kabylie du XIX^e siècle, la manifestation littéraire de la décomposition et de la désintégration sociales, de même qu'elle est significative de la tendance générale, dans la société kabyle de l'après-1871, à l'individuation.

Cette poésie du « moi » qui porte les stigmates d'une douleur infrangible est née d'une fêlure originelle (la mort du père et le traumatisme de la répression), elle n'aura de cesse d'exprimer l'injustice du monde et l'absurdité de l'existence. C'est une poésie inquiétante et douloureuse : « [...] avec sa nature droite et très sensible, avec son tour meurtri, jeune, encore inassouvi, Si Mohand, maniant et pinçant sa lyre, ne fait entendre qu'une série de sanglots, de plaintes et de gémissements. » (Boulifa, 1990 : 46.) L'exil et l'errance dans lesquels le plonge l'Histoire, l'engagent dès lors à trouver une nouvelle forme poétique qui exprimera le naufrage collectif qu'il a, plus que tout autre, vécu et ressenti au plus profond de lui-même, dans la sublimation de l'errance pour exprimer avec éclat son désespoir, sa solitude et sa révolte. Car, comme l'écrit Theodor Adorno :

« [...] il n'a été permis qu'à une minorité de gens, accablés par la détresse, de saisir l'universel en plongeant au fond d'eux-mêmes, et de façon générale, de s'épanouir en tant que sujets autonomes, maîtres de la libre expression d'eux-mêmes. » (Adorno, 1984 : 54.)

Si l'on considère le poème inaugural (la tradition le tient pour le premier qu'il ait composé) qui ouvre les recueils de Boulifa (1990), Feraoun (1960) et Mammeri (1969), une lecture rapide permettra de constater qu'il présage

9. Il ne sied pas dans une société qui cultive volontiers les marques de la virilité d'exposer publiquement ses sentiments intimes.

10. La poésie kabyle distingue le genre sérieux, fait de poésies édifiantes et sapientiales, du genre non sérieux comme les poésies amoureuses ou grivoises, réprouvées par la morale sociale. La poésie lyrique est connue dans la poésie kabyle dans ce qu'il est convenu d'appeler les *isefra imaksawen* « les poèmes des bergers », genre considéré non sérieux, en opposition aux *isefra imousnawen*, « les poèmes des "savants" ». Bien évidemment, cela n'empêche pas un poète-*amousnaw* de composer des poèmes grivois ou paillards pour son propre plaisir. De bien grands noms de la poésie kabyle en ont composé. Les voies du cœur sont impénétrables !

déjà Si Mohand U Mhand par la mise en évidence d'une relation intime qui lie la poésie à l'errance :

« Cette fois-ci, je vais réciter le poème
Par Dieu, il plaira
Il sillonnera les plaines¹¹ »

« Qui l'aura entendu l'écrira
Il le retiendra
L'intelligent sait son sens »
« Supplions Dieu de les¹² guider
Nous l'implorons,
Qu'elles s'éloignent, nous avons épuisé notre argent. » (Boulifa, 1990 : 75.)

La construction de ce poème fait apparaître deux univers de référence à travers deux isotopies, la première liée au poème, la seconde au poète. Si l'univers du poème est désigné comme dynamique (errant) et marqué positivement (beau, sensé), celui du poète est montré comme statique (prière et imploration) et négatif (sans argent). L'évocation de l'univers du « poème » fonctionne ici comme un *pré-texte* à l'évocation de celui du « poète », c'est-à-dire que le discours sur le poème ne sert qu'à préparer le discours sur le poète, comme le montrent la rupture de l'isotopie « poème » et le glissement immédiat à l'isotopie du « poète ». La superposition des deux univers lie l'errance du poème à l'errance du poète. Poésie et errance sont visiblement liées dans ce poème. Destinés à sillonner les plaines, les vers voyageurs, en abordant des espaces plus vastes et plus limpides, précèdent et annoncent le poète. Ce poème prophétise ses départs et prédit une vie d'errance et de vagabondage. En anticipant les déplacements du poète, le poème apparaît comme le signe visible d'un destin où la poésie sera dans son mouvement, selon le vœu de Rimbaud (1871) : « La poésie ne rythmera plus l'action. Elle sera en avant ! »

La réalité de l'errance ne sera pas sans incidence sur la poétique de Si Mohand Mhand. Il nous apparaît qu'il faut chercher dans cette condition la motivation du poète pour le neuvain. Car le choix de cette forme courte répond sûrement à des nécessités matérielles et à des circonstances esthétiques et psychologiques qui exigent la brièveté.

L'administration coloniale, en instaurant le permis de circulation¹³ pour surveiller et limiter les déplacements des Algériens, a restreint leur liberté

11. Variante Mammeri (1969 : 108), vers 1 et 2 : *Bismillah ar nebd'asefrul/ ar Elleh ad ilhu.*

12. Ici, dans le vers kabyle, le pronom « les » désigne un féminin pluriel *a tent*. Pour Si Ammar ben Saïd Boulifa, Mouloud Feraoun et Mouloud Mammeri, il fait référence aux filles. Pour Younès Adli (2001), il désigne les difficultés, les misères, toutes les déconvenues de la vie.

13. Établi d'abord sous l'administration turque sous forme de taxe à acquitter pour les colporteurs kabyles. L'administration coloniale, au lendemain de la révolte de 1871, a réinstauré les titres de circulation sous forme de laissez-passer pour surveiller les mouvements et contrôler les déplacements des Algériens (les cafés maures étaient particulièrement surveillés). Ils seront plus tard, après l'instauration de l'état civil en 1891, remplacés par une carte d'identité, la fameuse *carta*. Cette mesure a été prise principalement contre les *khouans* (adeptes des confréries religieuses), coupables aux yeux de l'administration d'avoir fomenté les « troubles » qui ont secoué la Kabylie, avant d'être généralisée à l'ensemble de la population. Les poètes aussi étaient particulièrement surveillés, car leurs discours avivaient et propageaient le sentiment de révolte et de résistance parmi les populations.

de circulation. Pour éviter les tracasseries et les humiliations, Si Mohand U Mhand s'attardait rarement sur les lieux qu'il visitait, il ne pouvait par conséquent versifier longuement et longtemps ; de plus, parce qu'il ne faisait pas métier de poète, il ne hantait pas les places de marché ou les foires (étroitement surveillées) comme les nombreux poètes professionnels qui, pour le prix d'une rétribution, s'inclinaient obligeamment devant le goût du public et cédaient au souci de lui plaire. Contre une poésie de commande, qui au demeurant pouvait lui procurer un confort (même relatif) au regard de son talent en en faisant un gagne-pain, Si Mohand U Mhand préférait, par respect pour son art et par esprit d'indépendance, céder au vent du large et répondre à l'appel incompressible des nouveaux horizons.

La prédilection pour le neuvain trouve d'abord sa motivation dans la condition errante du poète. L'errance et le vagabondage lui ôtent, en effet, le « confort » et le « prestige »¹⁴ dont jouissent les poètes professionnels, qui se permettent de déployer aisément de longs poèmes dont les thèmes récurrents sont souvent Dieu et les prophètes, les grands événements collectifs, la foi, la guerre, etc. Leur discours long et lent (parfois méandreux), structuré et agencé à pour but d'instruire, de convaincre et d'emporter l'adhésion du public. Entourés par un auditoire, la poésie est de convenance, la prestation adaptée au goût du public et l'« inspiration » contrainte par l'*idéologie* dominante du groupe, ce qui fait dire à Tassadit Yacine que : « Ce cercle d'auditeurs entoure comme une haie, il enserre et vous oblige à une vigilance stricte, au refoulement de vos mouvements premiers » (1990 : 45).

Les poèmes de Si Mohand U Mhand diffèrent et s'opposent à la longue tradition de la poésie épique, didactique, hagiographique et narrative. Car c'est d'abord une poésie individuelle, personnelle et spontanée qui exprime essentiellement les chocs de son existence et les échos de son univers intérieur. Ainsi du son d'un hautbois, où d'autres entendent joie et fête, qui est, pour Si Mohand U Mhand, le point de départ d'une angoisse que réveillent des obsessions profondes.

La marche et l'errance ne pouvaient être sans conséquences sur le poète, en ce qu'elles supposaient de rencontres, d'imprévus, de surprises et de chocs poétiques. Car avec les déplacements, ce n'étaient pas uniquement les lieux et les paysages qui changeaient, c'était aussi la découverte d'autres habitudes et d'autres hommes ; d'autres souffrances et d'autres révoltes. L'errance ne transforme pas uniquement l'homme, elle transforme aussi son regard sur le monde et par conséquent son langage¹⁵.

Ponctuant la marche, le poème de Si Mohand U Mhand jaillit au détour d'une halte ou d'un moment d'abandon. C'est une poésie qui progresse au rythme de la foulée (sa poésie est parsemée d'indicateurs spatio-temporels qui situent le poète dans un espace-temps : *aqliyi* [me voici], *tura* [maintenant],

14. Tout au moins au début de sa carrière.

15. Les surréalistes ont beaucoup pratiqué la déambulation, l'errance et la flânerie dans Paris, comme technique et exercice, à la recherche de l'insolite et de l'inattendu qui provoqueraient le choc poétique. Ils ont par ailleurs pratiqué abondamment la forme courte pour noter leurs visions.

abrida [cette fois-ci] *aqlay* [nous voilà]) et des noms de lieux qu'il traverse, et qui capte l'évènement insolite ou marquant (une fête, un départ, le spectacle d'enfants exploités...), qu'elle rend dans l'espace restreint du neuvain. L'économie de la forme et la condensation du discours sont une transposition stylistique de la mesure de l'éclair qui a sensiblement frappé le poète. Parce qu'il est capture d'un instant immédiatement vécu, le style lapidaire de la forme s'explique par la fulgurance du poème qui n'a d'égal que le choc ressenti et l'intensité de l'émotion qui saisit le poète. Car, contrairement aux poètes professionnels dont l'inspiration est souvent « contrainte », Si Mohand U Mhand procédait par jaillissement selon le moment ou les situations, ce qui confère à sa poésie cette facture de sacralité oraculaire qui saisit l'auditoire¹⁶.

Évanescent, menacé de perte dans la solitude des routes, le poème exige par conséquent, à défaut d'être écrit, une structure qui pourrait le fixer et le conserver. C'est pourquoi la forme brève du neuvain est, au mieux, ce qui correspond à un poète en perpétuelle errance soucieux de fixer sa poésie¹⁷. (Cela est d'autant plus remarquable pour un poète qui possédait l'écriture et qui ne l'a pas transcrite.)

Et qui plus est, la brièveté du neuvain permet de le mémoriser rapidement et par conséquent de faciliter sa diffusion (ce qui n'est pas négligeable dans une société à tradition essentiellement orale) – *wi-t islan ard a-t-yarull ur as iberru* (qui l'aura entendu l'écrira// Le retiendra¹⁸). On peut trouver là une raison positive à la décision de Si Mohand U Mhand de ne jamais se répéter. Forcément allusif, le neuvain convient fortement au type de discours tronqué comme peut l'être le discours d'une poésie personnelle et intimiste (*a fortiori* dans une société où l'expression publique de sentiments personnels et intimes est moralement condamnée chez les hommes). C'est à un art de la profondeur que le laconisme et la densité de cette forme invitent le public dans un suprême effort herméneutique de création et de production de sens. Le souci, en effet, d'aller à l'essentiel oblige à dire en peu de mots, à trouver la formule minimale qui doit permettre à la pensée de s'affirmer avec la plus grande force, car, comme le rappelait encore Mouloud Mammeri :

« Il faut se faire à l'idée que le sens profond des vers de Mohand n'est pas celui qu'une lecture rapide suggère dès l'abord [...] C'est donc que par-delà le sens apparent il en est un plus vrai, que seul l'esprit sagace entend. » (1969 : 76.)

La stratégie de la brièveté s'imposera aussi au poète au regard de la conjoncture historique. Face au traumatisme de la défaite, qui a frappé de mutisme au lendemain de la débâcle une population stupéfaite, le neuvain

16. Le public ne s'est pas trompé en controuvant l'épisode de l'ange comme une source divine à son inspiration.

17. C'est ce qui est précisément arrivé aussi à Rimbaud. Après avoir commencé à écrire des poèmes plus longs, il est arrivé, dans son errance, aux notations, à l'exemple des poèmes de 1872 et des *Illuminations*.

18. Littéralement : « ne le lâchera plus ».

apparaît comme une forme efficace de communication qui permet sous des aspects apparemment objectifs d'exprimer l'indicible et l'ineffable. Allusif, voué forcément à la litote, le neuvain ressemble par la force percutante de son expression aux formules tranchantes du slogan publicitaire ou de la propagande telles que nous les connaissons de nos jours. Il est la forme appropriée que s'impose le poète pour la juste expression de sa colère et de sa révolte. Dès lors, face au désastre, il n'est pas étonnant de voir le public trouver dans la poésie de Si Mohand U Mhand un pouvoir thérapeutique¹⁹ et une vertu cathartique à sa frustration, à sa détresse et à son désarroi.

Bien que proche du sizain par la brièveté et la concision, il n'a pas, comme ce dernier, pour finalité l'instauration d'une sentence ou d'une leçon à méditer ; objectivement, le neuvain est une forme composée plus élaborée qui vise essentiellement à produire un effet sur le destinataire, car, à travers les mots, il s'ingénie à faire passer d'un seul regard le frémissement intime, la perception immédiate de l'évènement ou de l'instant vécu.

CONCLUSION

Loin de la figure romantique et stéréotypée du « génie », qui a pour fonction essentielle d'expliquer *le mystère* de la création ou des révolutions poétiques, l'histoire littéraire montre que les évolutions, les mutations et les ruptures dans le champ littéraire sont corrélatives aux bouleversements et transformations socio-historiques qui touchent le champ social. La naissance de nouvelles formes esthétiques et le renouvellement des thématiques sont à lier à l'introduction de nouvelles réalités induites par ces mêmes bouleversements que les créateurs ont charge subjectivement d'exprimer en des configurations neuves. On peut de fait, et positivement, rattacher l'apparition du neuvain, dans la poésie kabyle, à la nouvelle réalité sociale introduite par la colonisation et à la condition errante de Si Mohand U Mhand, encore sous les effets du choc de la défaite et du traumatisme de la répression.

L'errance solitaire et le vagabondage du poète menacent la parole déjà volatile de s'évaporer dans l'immensité des espaces et dans le silence des routes ; à défaut d'être transcrite pour la postérité (*wi-t islan ard a-t-yaru*), il lui faut trouver une forme qui lui évitera la menace de l'oubli. La brièveté et la concision du neuvain permettent de retenir le poème (*ur as iberru*) dans l'espace des neuf vers, de le mémoriser et ce faisant de faciliter sa diffusion. Paradoxalement, la contrainte est vécue ici comme sauvegarde et sauvetage.

Les structures ancestrales de la société kabyle, qui subsistaient symboliquement jusque-là, ont été démantelées après 1871 et ont fini par voler en éclats sous la violence de l'administration (civile et militaire) coloniale. Il fallait, par conséquent, pour refléter cette nouvelle réalité sociale éclatée,

19. Cf. Mouloud. Mammeri (1969 : 245, poème n° 107). On octroie à Si Mohand un pouvoir chamanique.

trouver une esthétique autre qui exprimerait au mieux la désintégration sociale. Le choix d'une forme brève comme le neuvain, pour Si Mohand U Mhand, concourt justement, au regard de ses caractéristiques formelles, à témoigner de cet arrière-plan historique et social. Car, essentiellement synecdochique, le discours du neuvain ne fait que révéler la réalité d'un univers brisé. Il est la forme qui s'impose au poète pour traduire la vision d'un monde qu'il sent confusément éclaté et morcelé. La métaphore d'un *monde qui se brise* ou celle du *monde qui s'effondre sur ses fondations* est une constante qui revient souvent dans ses vers. C'est pourquoi, d'un point de vue génétique, le neuvain de Si Mohand U Mhand est comme le dévoilement esthétique d'un univers disloqué.

Enfin, l'architecture ordonnée, la structure ferme, le style composé et rigoureusement élaboré du neuvain apparaissent *in fine* comme une reconstruction imaginaire de l'ordre ancestral. Le poète rejoue, au niveau de la forme, l'ordonnancement rigide, mais harmonieux du monde ancien, de sa vie antérieure, celle-là même qui affleure dans ses vers c'est-à-dire la vie regrettée de *jadis* (il faut entendre celle d'avant 1871) avec son cadre contraignant, mais rassurant, ses règles fixes et ses exigences intériorisées. La contrainte de la forme, loin de l'entraver, est paradoxalement le moyen qui permet au poète de se libérer par le verbe du sentiment de sa propre déréliction, de son propre éparpillement ou dispersion. Car, pour cet aristocrate déchu et sensible, cette contrainte est une réminiscence nostalgique d'un ordre ancien, de sa gloire passée dans le bonheur étroit de la famille, où la vie des hommes, chacun selon son rang ou son sang, était accordé au rythme strictement ordonné des travaux et des jours, à la marche paisible des heures et des saisons dans un éden donné comme immuable.

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, Theodor, 1984, *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion.
- ADLI, Younès, 2001, *Si Mohand U Mhand. Errance et révolte*, Alger, EDIF 2000.
- BOULIFA, Si Ammar ben Saïd, 1990 [1904], *Recueil de poésies kabyles*, présenté par T. Yacine, Paris-Alger, Awal.
- CHAR, René, 1986 [1962], *La Parole en archipel*, Paris, Gallimard.
- FERAOUN, Mouloud, 1960, *Les Poèmes de Si Mohand*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- HANOTEAU, Adolphe, 1867, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, Paris, Challamel.
- MAMMERI, Mouloud, 1969, *Les Isefras de Si Mohand ou M' hand*, Paris, Maspero.
- 1988 [1980], *Poèmes kabyles anciens*, Alger, Laphomic-Awal.
- 1991, *Culture savante, culture populaire*, Alger, Édition de l'Association culturelle TALA.
- NACIB, Youssef, 1993, *Anthologie de la poésie kabyle*, Alger, Éditions andalouses.
- OULD BRAHAM, Ouahmi, 2001-2002, « Une biographie de Si Mohand est-elle possible ? », *Études et documents berbères*, n° 19-20 : 5-41.
- RIMBAUD, Arthur, 1871, *Lettre du Voyant* (à Paul Demeny, 15 mai 1871), document en ligne, consulté le 10-11-2010 : http://fr.wikisource.org/wiki/Lettre_de_Rimbaud_à_Paul_Demeny_-_15_mai_1871
- VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Paul, 1988, *Œdipe et ses mythes*, Paris, Éditions Complexe.
- YACINE, Tassadit, 1990 [1988], *L'Izli ou l'Amour chanté en kabyle*, Alger, Bouchène-Awal.
- ZERAFFA, Michel, 2001 « Roman et société », *Encyclopædia Universalis* 7, Version CD-ROM.

LA LÉGENDE DU FORGERON D'AKALOUS ESSAI D'ÉTUDE SUR LA FORME ET LE SENS

Abdelhak Lahlou¹

« Le poème nous dit une chose
et en signifie une autre. »

Michael RIFFATERRE (1983 : 11).

Si l'on considère le domaine berbère (particulièrement le kabyle), on reste frappé par le manque notable de lectures proprement *littéraires* des textes oraux. Le champ des études berbères est resté longtemps dominé par deux disciplines incontestées : l'anthroposociologie et la linguistique. Mais il reste que, dans le grand foisonnement de la recherche et des travaux académiques relatifs au monde berbère, la littérature en tant qu'objet d'étude spécifique et autonome n'intéressait qu'à travers son aspect purement documentaire. Le sociologue, l'historien ou l'anthropologue plutôt que de les étudier en tant que tels demandait aux textes convoqués (poésie, chants ou contes) de révéler l'univers social du groupe qui les avait produits. En règle générale, le texte littéraire servait davantage au chercheur à développer un discours qui ayant pour objet non pas le fait littéraire lui-même, mais les représentations véhiculées par le texte. C'est donc en tant que document historique ou sociologique que le texte littéraire a été le plus souvent considéré et lu, c'est-à-dire comme un document qui dévoilerait l'histoire, la mentalité et la conscience du groupe social. En somme, il est demandé aux textes de révéler l'univers et l'imaginaire des groupes concernés. Ce qui fait dire à Paulette Galand-Pernet :

« Dans les travaux scientifiques, le texte littéraire berbère a souvent été considéré comme un échantillon linguistique, le conte surtout. Quant à la poésie, elle était vue comme source d'information sur la société autant et plus que comme document littéraire : elle servait aussi d'échantillon linguistique. » (1982 : 62.)

C'est pour, en partie, combler ce manque que nous proposons une lecture *littéraire* du poème « Le forgeron d'Akalous, *aheddad Lqalus* », à la lumière

1. Professeur de lettres et sciences humaines, lycée Saint-Nicolas, Paris.

d'outils empruntés à l'analyse textuelle et à la poétique afin de montrer que le poème oral kabyle (comme toute poésie) est un texte techniquement structuré où la dimension esthétique est affirmée et recherchée. L'objet de cet article étant un poème, il est souhaitable de maintenir le lien entre la versification et la signification, car l'étude du vers trace les chemins de la compréhension du poème. On sait depuis Paul Valéry qu'en poésie il faut être attentif à la forme et au travail des sons dans la construction du sens. Il est par conséquent bien difficile de concevoir, dès lors, une analyse littéraire qui ferait l'économie de la forme ou qui s'abstiendrait de montrer qu'elle est *aussi* productrice de sens. C'est pourquoi une approche formelle qui rendra compte des *effets de sens* sera privilégiée. Nous suivrons en cela Jean Rousset, pour qui il faut

« Saisir des significations à travers des formes, dégager des ordonnances et des présentations révélatrices, déceler dans les textures littéraires ces nœuds, ces figures, ces reliefs inédits qui signalent l'opération simultanée d'une expérience vécue et d'une mise en œuvre. Il y a longtemps qu'on s'en doute : *l'art réside dans cette solidarité d'un univers mental et d'une construction sensible, d'une vision et d'une forme*². » (Rousset, 1962 : 1.)

Il s'agit d'être attentif aux phénomènes qui participent de la signification du texte, car c'est à mettre en évidence le dispositif de construction et de structuration du sens que vise notre lecture : « Lire un texte, c'est lire l'engendrement du (des) signe(s), la production d'un discours à la fois lié au discours social et autonome. » (Adam, 1976 : 40.)

La démarche adoptée ici est résolument stylistique : nous considérons que le texte littéraire (écrit ou oral) est d'abord un discours, certes particulier, discours littéraire qui suscite un univers de références (médiatisé par la langue) qu'il faut analyser. L'exploration stylistique, entendue ici comme l'étude des moyens langagiers qui mettent en œuvre un sens, permet de cerner l'intentionnalité signifiante du texte et ce faisant d'éclairer son esthétique.

Ce qui précède conduit à s'interroger sur la littérarité des textes oraux kabyles. Réalisés dans une langue que rien ne différencie de la langue quotidienne, les textes ne présentent pas de mots investis d'un degré élevé de poétisation. Ils ne fonctionnent pas en régime strictement littéraire, car la langue de la poésie reste la langue de la quotidienneté (mais les mots sont en instance de poétisation). Ne comptent donc que l'intention de l'auteur et la réception du discours par les auditeurs (ou les lecteurs). Est littéraire, pour nous, ce que le public perçoit comme tel. C'est pourquoi nous adhérons totalement à ce qu'écrivait Paul Zumthor dans *Introduction à la poésie orale* :

« Par là se pose la question fondamentale, la notion de « littérarité » s'applique-t-elle à la poésie orale ? Peu importe le terme : J'entends l'idée qu'il existe un discours marqué, socialement reconnaissable, de façon immédiate, comme tel. J'écarte pour son excès d'imprécision et en dépit d'une certaine tendance actuelle, le critère de qualité. *Est poésie, est littéraire ce que le public, lecteurs ou auditeurs[,] reçoit comme tel, y percevant une intention non exclusivement*

2. C'est nous qui soulignons.

pragmatique : le poème en effet (ou, d'une manière générale, le texte littéraire) est senti comme la manifestation particulière en un temps et en un lieu donné[s], d'un vaste discours constituant globalement un trope de discours ordinaires tenus au sein du groupe social³. » (Zumthor, 1983 : 38-39.)

Si la tradition a gardé le souvenir de la légende du forgeron d'Akalous, c'est qu'il y a, sans doute, une grande vérité à méditer sur l'histoire de cet artisan. Il y a sûrement quelque chose dans ce poème qui travaille et continue de susciter encore, par-delà les siècles, quelque intérêt que le tragique de l'histoire ne peut seul expliquer. C'est ce que nous voulons maintenant introduire.

PRÉSENTATION DU POÈME

La légende du forgeron d'Akalous, rapportée par Mouloud Mammeri dans *Poèmes kabyles anciens* (1988 : 166-170), prend place dans la section intitulée « Le temps des cités ». Elle raconte l'histoire d'un riche forgeron marié à une fort belle femme que le village a dépossédée de ses biens et qu'un jeune impudent a fait divorcer par ruse pour l'épouser en secondes noces. Pour se venger, le forgeron livre le village aux flammes et à la destruction.

Le poème est enserré dans une trame narrative dont il constitue le point d'orgue. Déclamé, il annonce la catastrophe finale et prédit la destruction programmée du village d'Akalous. C'est une réplique du forgeron à son ex-femme venue prendre des braises de sa forge pour son nouveau foyer et qui le provoque par cette phrase lourde de sens : « Quel stratagème prépares-tu ? », *d acu la txeddmeɛ a bu nnkuz*. Le forgeron lui répond sur la même rime que comporte la question :

« Je fais le bien à tous
Je suis le forgeron d'Akalous
Mon cœur puise et déverse
Il est dans la peine sans cesse »

« Meurtri et éprouvé
Il est au-dedans rongé »

« De grâce Ô saints
D'Aït Meraou et d'Aït Arous »

« Voici que je fourbis un pilon
Ô hommes de Dieu ! Faites-y le manchon⁴. » (Mammeri, 1988 : 168.)

3. C'est nous qui soulignons.

4. C'est nous qui traduisons.

ARCHITECTURE ET MOUVEMENT DU POÈME

La particularité de ce poème réside d'abord dans sa forme. Pour Mouloud Mammeri, les deux formes de composition poétiques les plus répandues dans la poésie kabyle sont le sizain et le neuvain et « Il n'y a pas de forme composée supérieure au neuvain. Au-delà, on a affaire au genre *taqsit* », écrit-il dans « Problème de prosodie berbère » (Mammeri, 1978 : 86). Si un « poème monostrophique à forme fixe est normalement constitué de trois distiques ou de trois tercets » (*Id.*, *Ibid.* : 85), le poème du forgeron d'Akalous est un dizain de cinq distiques, une forme composée qui ne trouve pas de place dans la nomenclature de Mouloud Mammeri. Nous sommes manifestement dans un cas de figure très rare de la poésie kabyle ancienne. Cet écart, assez important, mérite qu'on l'interroge.

D'un point de vue formel, il faut noter que :

– Le poème est à structure symétrique encadrée par deux heptasyllabes. Les distiques d'ouverture et de clôture qui encadrent ce dizain offrent des équivalences syntaxiques. Ils portent tous deux, à l'initial des vers, un verbe d'action : *xeddmey* (« Je fais ») et *aneğğrey* (« je fourbis ») suivi respectivement d'un complément d'objet *lxir* (« le bien ») et *azduz* (« un pilon »).

– Les distiques centraux 2 et 3 s'opposent aux distiques d'ouverture et de clôture sur le plan métrique et syntaxique : sur le plan métrique, l'opposition se traduit par la présence d'un octosyllabe couplé à un heptasyllabe selon la formule 7/8 et 8/7 (ce qui en soi constitue déjà un écart à la norme, car habituellement à l'heptasyllabe on associe un pentasyllabe ou un autre heptasyllabe) tandis que les distiques qui encadrent le poème sont isométriques 7/7 — 7/7.

– Sur le plan syntaxique, ils portent un sujet inanimé *ul* (le cœur) et son synonyme *afwad* aux vers 3 et 6.

– Le schéma rimique du poème est en *us* avec une particularité au vers 9 terminé par *uz*. Nous verrons, plus loin, comment cette particularité participe du réseau du sens qui enserme le poème.

Ces différents points signalent un ensemble organisé finement agencé et architecturé, mais le grand nombre d'écarts dans le poème est assez symptomatique pour nous autoriser à voir un travail de composition et de recherche esthétique très fine. On soupçonne, en effet, dans la construction formelle des vers, une organisation sémantique, c'est-à-dire que la forme du poème double et renforce le sens contenu dans les vers.

ÉTUDE LINÉAIRE DU POÈME

Le poème présente des caractéristiques propres au genre délibératif. Le forgeron, en effet, déclame et plaide pour une justice immanente. La construction du discours en trois phases vise à justifier la catastrophe finale. Comme dans la tragédie antique, le texte sonne les trois coups du destin qui

condamnent le village d'Akalous. Le premier est une (re)présentation éthique du forgeron, le deuxième une peinture des affects de la colère qui l'ébranle et l'accable avant d'évoquer, au final, les représailles contre le village d'Akalous. Le tout fait de ce texte une composition rhétorique dont le but ultime est d'instaurer une sentence qui condamne tout le village.

Moi, le forgeron... ou la figure du sujet

« *xeddmey i medden awk lxir// nek d aḥeddad si Lqalus* »

(Je fais le bien à tous// Je suis le forgeron d'Akalous) (*Id.*, *Ibid.* : 168)

L'ouverture du poème sur une autoreprésentation du forgeron comme un bienfaiteur sert à mettre en valeur une qualité éthique et morale dont la fonction essentielle sert d'abord à doter de crédit le propos. Car, pour être écouté, l'orateur doit être et faire vrai. Ce procédé que la rhétorique antique appelle *une preuve éthique* désigne le moment du discours qui

« consiste pour l'orateur à se montrer sous un jour favorable ; il doit chercher à plaire à son auditoire et doit chercher à transférer la confiance que l'auditoire lui accorde, sur le propos qu'il défend. C'est l'existence d'une morale commune (*doxa*) qui permet à l'orateur d'incarner dans son discours les vertus qui inspirent la confiance publique. » (Duteuil-Mougel, 2005.)

L'attaque du poème par un verbe d'action emblématique « Je fais » (litt. : *xeddmey*) à forte charge symbolique est ici significative d'un procès discursif. Le forgeron se présente d'emblée comme un homme d'action. Stylistiquement, il est marqué par la reprise du mot par lequel il est interpellé, « Que fais-tu malicieux ? » (litt. : *d acu la txeddmey a bu nnkuz ?*), qu'il détourne de son sens dénotatif et usuel pour lui octroyer une charge sémantique nouvelle. Il répond en se présentant comme un *bienfaiteur*, jouant sur la connotation du verbe *xeddem*, qui, en kabyle, signifie aussi bien « faire » que « travailler ». L'accent mis sur le complément d'objet *lxir* (litt. : « le bien »), inattendu dans ce syntagme tend à souligner ses qualités morales, celles d'un honnête homme, généreux et vertueux. Pour Aristote, les orateurs

« inspirent confiance pour trois raisons ; les seules en dehors des démonstrations qui déterminent notre croyance : la prudence, la vertu et la bienveillance. [...] Il s'ensuit donc nécessairement que, si l'orateur semble avoir toutes ces qualités, il inspire confiance à ceux qui l'écoutent. » (Duteuil-Mougel, 1985.)

Roland Barthes dans « L'ancienne rhétorique » (1985) attirait l'attention sur ce procédé lorsqu'il écrivait :

« Ce sont les traits de caractère que l'orateur doit *montrer* à l'auditoire (peu importe sa sincérité) pour faire bonne impression [...] l'orateur énonce une information et *en même temps* il dit : je suis ceci, je ne suis pas cela. » (Barthes, 1985 : 146.)

Ce qui se lit dans ces vers, c'est une stratégie discursive qui déplace le lieu du discours. Le forgeron prend pour prétexte la question posée par son ex-femme pour déconstruire l'image négative d'un homme considéré comme *malicieux* en celle positive du *bienfaisant*. Car, derrière la question « Quel stratagème prépares-tu ? », se révèle un préjugé social qui voit dans le travail de la forge une activité magique et divinatoire. Il faut rappeler que, dans la société kabyle ancienne, le forgeron occupe une place ambivalente⁵ : il est autant méprisé que craint. Il est tenu à l'écart de la communauté, car généralement étranger au village et surtout parce qu'il tire sa subsistance du travail du fer, matériau tabou dans cette société d'arboriculteurs. Pour les Kabyles, le forgeron est d'abord un grand manipulateur des éléments et des forces invisibles de la nature (dans l'esprit du groupe, la maîtrise du feu confère un fort pouvoir destructeur) :

« [...] l'artisan du fer ne s'intègre pas au groupe. Les interdits qui le frappent en tant que violateur l'isolent des autres membres de la communauté qui, eux, observent le tabou sur lequel repose l'ordre social. *Il reste en dehors de la société, faisant figure d'être asocial et anti-social [...]* » (Levi Makarius, 1974)

Paradoxalement, ce maître d'œuvre est aussi respecté, car il fabrique les outils nécessaires à l'activité agricole et les armes indispensables aux combattants et aux chasseurs – des pioches aux socs de charrue, des bêches aux peignes de métiers à tisser pour les femmes. Il reste par conséquent un acteur indispensable dans l'économie villageoise.

On comprend dès lors, l'insistance du forgeron à mettre au premier plan cette qualité morale d'un homme vertueux. À ses yeux, ce mérite devrait suffire à le réhabiliter dans l'estime du groupe. Cette posture d'honnête homme, *argaz laâli*, joue beaucoup à accroître sa crédibilité et à souligner son exemplarité. On peut dire qu'il (im)pose son existence par sa bonté, son art, et la technique qu'il met au service de la communauté pour le grand bénéfice des cultivateurs, des guerriers et des chasseurs, car, comme le rappelle la sagesse kabyle, « sans forgeron, point de paysan », *bla aḥeddad ulac afellaḥ*.

Dans l'expression *xeddmey i medden awk lxir* (« Je fais le bien à tous »), tout l'art du forgeron d'Akalous est dans la manipulation du sens des mots. En jouant sur le double sens du verbe *xeddem*, il montre qu'il s'extrait symboliquement de sa condition d'artisan, c'est-à-dire de celui qui *travaille* le fer pour se hisser à la hauteur morale de celui qui *fait* le bien.

Dans l'affirmation « Je suis le forgeron d'Akalous », l'attention est attirée sur la figure du forgeron, qui se présente dans une posture quasi théâtrale par l'emploi emphatique du pronom *nek* (« moi », « je »). La référence au métier fonctionne ici comme un signe social qui renvoie à une qualification prise fièrement comme un emblème qui le singularise puisqu'il n'est pas n'importe

5. Cela semble le cas pour beaucoup de sociétés africaines et océaniques. Pour la question, voir Laura Levi Makarius (1974).

quel forgeron, il est celui d'Akalous, ce qui a pour fonction de l'individualiser parmi la communauté des artisans, de l'inscrire dans un espace et dans une histoire-mémoire locale. Akalous est plus qu'un lieu-dit, il est ici un principe d'identification qui remplace le nom propre et désigne un individu, l'interpelle et/ou le nomme. C'est par le lieu d'origine qu'il se présente et s'identifie comme entité individuelle. L'identité singulière comptant bien peu dans la société kabyle, on endosse volontiers celle du groupe auquel on appartient et au-delà celle de son village : on n'est pas plus le fils de ses parents que celui de son clan ou de sa tribu.

Le vers « Je suis le forgeron... » sert ici à faire valoir un savoir-faire qui caractérise l'énonciateur de manière emblématique et symbolique. En effet, contrairement au chasseur et au cultivateur, le forgeron est un artisan et un orfèvre, un *maître d'œuvre* détenteur de la science des éléments et du secret du feu, il est celui qui fabrique et transforme, celui qui donne forme à l'informe. Au contraire des cultivateurs et des arboriculteurs, qui, pour vivre, dépendent des caprices de la nature et des saisons, le forgeron tire sa subsistance de son art et de son savoir-faire.

L'ébranlement intérieur ou l'état du sujet

« Mon cœur puise et déverse// Il est dans la peine sans cesse
Meurtri et éprouvé// Il est au-dedans rongé. » (Mammeri, 1988 : 168.)

Dans ces vers, on assiste à un mouvement d'intériorisation qui décrit l'état psycho-physiologique du forgeron. Syntaxiquement, il se traduit par un glissement du sujet animé humain à un sujet inanimé. Le sujet social actif est gommé au profit d'un sujet inanimé non humain, moteur de procès : *ul* (le cœur). L'univers intérieur est rendu dans un tableau qui développe sur deux distiques (vers 3 à 6), une peinture des émotions violentes qui l'agitent. L'introduction de « cœur » (*ul* et son synonyme *afwad*) comme actant n'est pas neutre tant est forte la charge symbolique dont est investi cet organe. Le cœur est le siège des sentiments (l'amour, la haine, la colère, la tristesse, la joie, etc.) ; une signification dominante du terme *ul* tourne autour de la notion d'amour-propre et de for intérieur, comme l'a montré Miloud Taïfi :

« La dignité de l'homme, son amour-propre, qui font de lui un être respectable et honorable, se situent dans le cœur. Le sens de l'honneur exige qu'on préserve son amour-propre de toute offense, outrage ou injure. » (Taïfi, 1996 : 156.)

La densité de l'image *ul iw iɣɣagwem ineqqel* (« Mon cœur puise et déverse ») est pertinente en ce qu'elle dit d'un cœur brimé et des mouvements d'une âme blessée toujours sujette aux affections de la colère. Car cet acte répétitif (le fait de puiser et de déverser est un acte itératif) dit et souligne particulièrement le sentiment durable dans le temps de la colère qui l'opprime. La douleur, sûrement cuisante, est sans doute aussi lancinante que persistante

pour qu'elle marque et imprègne textuellement le mètre du vers. Celui-ci, en effet, s'allonge et s'étire sur huit syllabes comme pour mimer la tension grandissante d'un cœur rongé de colère. La présence d'un octosyllabe couplé ici à un pentasyllabe est un écart à la prosodie traditionnelle qui lie habituellement dans un distique deux heptasyllabes (du type 7/7) ou un heptasyllabe à un pentasyllabe (type 7/5). Loin d'être une faute comme il est d'usage chez les mauvais poètes, nous pensons qu'il s'agit plutôt ici d'un procédé esthétique motivé, mis pour figurer la progression et la dissémination de la douleur comme le suggère la longueur du vers qui est synchrone avec l'intensité du sentiment. Il faut surtout noter que l'octosyllabe s'invite précisément aux vers 3 et 6, c'est-à-dire ceux qui portent les deux mots les plus liés à l'intériorité et à l'expression de l'émotion : *ul* et *afwad*. Il y a là manifestement la recherche d'un effet qui, en faisant coïncider le sens avec le mètre, agit de manière à faire entendre et à faire ressentir, presque physiquement, la douleur.

Le jeu des figures qui organisent la séquence permet d'appréhender la construction du sens et de dévoiler le sentiment intérieur qui se dissimule sous l'apparence lisse du poème : la première est une figure de style (une personnification) et la seconde, une figure de construction (un chiasme).

LE TRAVAIL DES FIGURES

Une figure de style : la personnification

Ul iw iftagwem ineqqel (« Mon cœur puise et déverse ») est une personnification qui « consiste à faire d'un être inanimé, insensible, ou d'un être purement abstrait ou idéal, une espèce d'être réel ou physique, doué de sentiment et de vie [...] » (Fontanier, 1977 : 111). L'action de puiser et de déverser ne peut être réalisée que par un être animé, *a fortiori* une personne (*ul* et *afwad* sont une synecdoque du forgeron du type « la partie pour le tout »). Cette action exprime les mouvements d'un cœur plein d'amertume, étouffé de colère refoulée, de rancœur et de ressentiment qu'il faut vider :

« Avoir le cœur gros en français, c'est avoir le cœur plein en arabe et en berbère mais pas seulement de chagrin... Le cœur supporte plus que ça : *des colères refoulées, des griefs non exprimés, des vexations* ou des injures auxquelles on n'a pas répondu *stagnent dans le cœur* en plus des soucis, des peines et des inquiétudes quotidiennes⁶. » (Taïfi, 1996 : 160.)

C'est d'avoir le cœur plein que souffre le forgeron. L'injustice commise le renvoie à son statut de paria, infériorisé et méprisé ; mais la dure loi du *nif* (de l'honneur) est sans équivoque : il doit réparer l'outrage et laver l'affront, quitte à se perdre lui-même. Tel le tonneau des Danaïdes, son cœur se remplit aussitôt vidé, *ata di lhem ur ixus* (« Il [le cœur] est dans la peine sans cesse ») : « Un cœur plein peut éclater si l'on ne l'épanche pas [...] », dit Miloud Taïfi (1996 : 161).

6. C'est nous qui soulignons.

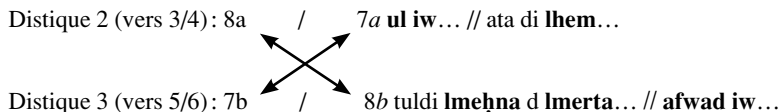
Le troisième distique, *tuld-i lmeḥna d lmertal/ afwad iw ar daxel isus*, reprend et répète en amplifiant le deuxième par un renversement de la structure métrique. On passe d'un distique scandé en 8/7 à un autre épilé inversement en 7/8 ; comme au précédent, c'est le vers le plus long qui porte le substantif lié à l'émotivité et à l'affectivité : *afwad iw ar daxel isus* (« Il [mon cœur] est au-dedans rongé »). Le généralisant *afwad*, qui reprend *ul* par amplification, renforce la sensation d'une colère plus grande qui le ronge de l'intérieur. En gagnant plus profondément, celle-ci sature le sujet d'émotions violentes, et subsumé, il se trouve presque noyé.

La répétition, comme figure de rhétorique, joue ici à souligner un effet de dramatisation et à accentuer le pathétique de la situation. Elle produit un effet de *ressassement* (quasi obsidional) à travers la répétition des mots *ul/afwad*, *lhem/lmeḥna/lmerta* (qui sont quasi synonymes), par la construction (répétée) en parallèle des vers puis par la répétition de la structure métrique des vers (3 à 6) que soude à la rime la paronomase *ixus/isus*.

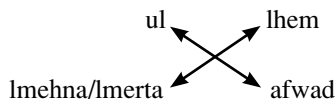
La syntaxe des vers participe à la mise en évidence du sentiment d'oppression et d'étranglement qui affecte le forgeron, provoquant une posture de repli sur soi – *un resserrement* – comme s'il se comprimait, ainsi que le montre la construction en chiasme des vers.

Une figure de construction : le chiasme

La figure de construction qui rend compte de cet état est le chiasme, qui lie les deux distiques par un croisement qui figure et illustre admirablement, dans le texte, le nœud (*tikersi*) qui l'opprime et l'opprime comme figuré dans le schéma ci-dessous :



Les vers associent des mots de même catégorie grammaticale dans un parallélisme croisé qui met en relation des substantifs quasi synonymes, *ul/afwad* et *lhem/lmeḥna/lmerta*, qui se répondent en constituant un chiasme.



La succession des substantifs est destinée à frapper l'auditoire par la reprise inversée de l'ordre des mots. Les reprises de mots et la répétition de la construction morphosyntaxique et métrique des vers donnent au distique une organisation cohérente qui cherche à produire et à exprimer un effet de *ressassement* qui révèle le conflit intérieur dans lequel se débat le sujet.

L'effet de symétrie que les deux pôles constituent par les reprises synonymiques (*ul/afwad* et *lhem/lmeḥna*) et la répétition des mots en miroir servent davantage à renforcer l'impression de resserrement et d'étouffement que donne la structure. De toute évidence, il y a ici concordance entre les sentiments du forgeron et la construction des vers. Le chiasme reproduit au niveau de la forme le sens contenu dans les vers. Il est un dévoilement métaphorique des sentiments de l'énonciateur.

Cela concourt à produire une sorte d'effet de totalité. La construction des vers donne ici au discours une impression de fermeté incontestable :

« Si les deux séquences correspondent à deux unités métriques, nous aurons affaire à deux hémistiches ou à deux vers qui se correspondent, le chiasme recevant ainsi plus de force de son couplage avec la versification. » (Molino, Gardes-Tamines, 1982 : 228.)

Nous sommes, sans jeu de mots, au *næud* ou au *cœur* du poème, où se dévoile le sentiment vindicatif et rancunier du forgeron. N'augure-t-il pas une terrible vengeance comme le prédit l'expression kabyle *ay kemmec deg ul is* (litt. : « il noue dans son cœur ») ou *ikkres ul is* (« il a le cœur noué ») ? « C'est dans le cœur étroit que naît le sentiment de vengeance car il ignore le pardon et l'indulgence. » (Taïfi, 1996 : 159.)

REQUIEM POUR AKALOUS

« *aqli la neḡḡrey azduz// a yat Rebbi get as afus*

Voici que je fourbis un pilon// Ô hommes de Dieu, faites-y le manchon ! » (Mammeri, 1988 : 168.)

Dans ce distique, le sort du village est scellé. Il trouve son terme dans ce vers qui le condamne : *aqli la neḡḡrey azduz*. Le texte s'appuie sur le distique 4 (vers 7 et 8), qui joue ici un rôle de transition, une sorte de cheville (la suppression de ces vers n'altérerait aucunement le sens du poème, qui retrouverait de ce fait la forme canonique du sizain). Il sert principalement à relier les vers introspectifs (vers 3 à 6) à l'appel final du dernier distique réclamant un bras vengeur comme le montre le schéma rimique des distiques 3 et 4. La séquence travaille justement à dramatiser le passage d'un sentiment de déploration à un sentiment d'imploration.

Distique 3 : *tuldi-i lmeḥna d lmerṭa*
afwad iw yer daxel isus

Distique 4 : *a kwen ṭṭrey a lawliyya*
at Mraw d at Aarus



La relation qui unit les distiques 3 et 4 est visible dans le jeu des rimes. Croisées (*ab / ab*), elles matérialisent la solidarité et la cohésion des distiques. En les croisant, le poète arrime le vers 5 au vers 7 et fait rimer *lmerta* et *lawliyya*. La mise en relief de ces deux mots signale une relation forte qui unit les deux termes. Quel rapport entre *lmerta* (l'épreuve, la meurtrissure) et *lawliyya* (les saints, les protecteurs) sinon que ce sont ces derniers que l'on sollicite dans les moments de désespérance ? Les saints sont des intercesseurs qu'on implore pour guérir les maux et se prémunir des catastrophes ; on les invoque pour approuver des actes ou éloigner les mauvais présages et, à l'occasion, venger une injustice. Bref, on recherche leur bénédiction et on craint leur colère.

En liant *lmerta* à *lawliyya*, le poète instaure une remarquable coïncidence entre le mouvement rhétorique de l'appel aux saints dans l'exclamation *a kwen ttrey a lawliyya* (« De grâce Ô saints ! ») et la disposition des rimes, qui, crochées, suggère par leur entrelacement la sujétion du poète aux hommes de Dieu (il est littéralement *enchaîné* à eux). D'eux, il attend l'aide indispensable aux représailles. La langue kabyle a d'ailleurs consacré l'expression *yettef deg at Rebbi ou yettef di Rebbi* pour désigner celui qui s'en remet à Dieu ou à ses saints. Aliénation renforcée dans le texte par l'invocation pathétique *A lawliyya* (« Ô saints ! »), qui a une valeur émotive certaine par l'interjection qui exprime bien un état d'âme. Ce qui se lit sous le cri du poète, c'est un désespoir qui éclate.

Dans ce mouvement final, le distique de clôture reprend symétriquement par un effet miroir le mètre 7/7 et la construction syntaxique (sujet-verbe-complément) du premier distique. Le retour d'un autre verbe d'action emblématique *a neğğrey* (litt. : « je fourbis ») à l'initiale du vers suivi d'un complément d'objet (*azduz*) renforce le parallélisme des distiques 1 et 5, qui, en bornant ainsi le texte, crée un effet de circularité et de clôture conférant au poème une structure pleine et aboutie. Fermé sur lui-même, le poète montre qu'il parachève la parole et clôt le débat (*iqfel wawal*). La structure morphosyntaxique de la phrase et l'aspect des verbes consolident cette décision : la phrase en effet présente le forgeron (sujet passif dans les distiques centraux) comme un sujet actif agent du procès. On peut y lire une reprise en main de son destin puisqu'il aborde de manière dynamique le monde et les événements. Le verbe au présent inaccompli *a neğğrey* (« je fourbis », « je taille ») souligne que, si le processus est inachevé, il est en voie d'accomplissement. La présence du verbe *aneğğger* (litt. : « tailler ») est significative car il connote justement le travail de l'artisan, qui est un art fait de patience, d'ingéniosité et de méticulosité. Il désigne du coup, par une image forte, l'habileté et le soin que prend le forgeron à préparer sa vengeance.

La chute du poème sonne l'avertissement et prédit la catastrophe ; au vers 7, la présence du mot *azduz* (le pilon) précise la menace. En simplifiant, l'échange entre le forgeron et son ex-femme se résume à une question :

« Quel stratagème prépares-tu ? »

et à sa réponse :

« Je fourbis [taille] un pilon »

À y regarder de près, il y a là tout un travail où se révèle la créativité du forgeron dans le procès qu'il fait subir à la rime. Pierre de touche du poème, la rime est loin d'être ici un simple ornement sonore. Au regard de la norme, le poème devrait normalement rimer en *uz* pour satisfaire à la règle qui exige de répondre avec la même rime à la question ou au poème par lequel on est provoqué. Or, le poème est rimé en *us* comme si la proximité phonique de *uz* et *us* autorisait, par assimilation, le choix de cette sonorité. Cet écart explique dès lors la présence du mot *Lqalus*, dont la terminaison *us* gouvernera la suite du poème : [nnkuz] / *Lqalus*---ur *ixus*---*isus*--*Aarūs*--- [azduz] --- *afus*. Mais ce n'est qu'un effet de retardement, une stratégie de la tension qui prépare l'apparition de *azduz* (le pilon), dont la forte charge sémantique exprime tous les chocs, toute la violence et toute la puissance destructrice. L'effet recherché est atteint puisque cette tension a pour conséquence d'attirer l'attention sur le mot *azduz*, qui est l'arme symbolique de sa vengeance.

L'examen du mot montre que l'auditeur (ou le lecteur aujourd'hui) ne sera pas insensible au signifiant *azduz*, qui, décomposé, révèle dans sa double sonorité *az* et *uz* (*az-d-uz*) ; une fragmentation du signifiant qui laisse entendre dans l'écho des sons : *az(u)* et *uz(u)* (de *zzu* : « griller »). L'ensemble est appuyé par une rime intérieure qui lie le distique 4 au distique 5 par les verbes *ṭṭrey* et *neḡḡrey*, dont la terminaison en *-rey* donne à lire, dans l'amplification sonore de ce fragment du signifiant, l'impératif du verbe brûler en kabyle : *ṛrey* ! (« brûle ! »).

« La vérité est que la rime n'est pas un instrument, un moyen subordonné à une chose. Elle est un facteur indépendant, une figure qui s'ajoute aux autres. Et comme les autres, sa véritable fonction n'apparaît que si on la met en relation avec le sens. » (Cohen, 1966 : 74.)

Quand on a lu le poème jusqu'au vers final, on constate que la catastrophe est programmée par des indices lexicaux et sonores que l'écouter a perçus sans les envisager consciemment : « c'est le travail sur le signifiant qui permet la circulation des signes et la production du (des) sens [...] » (Adam, 1977 : 51).

C'est par le feu qu'Akalous est détruit et c'est un forgeron, maître du feu, qui le plonge dans les flammes ; la vengeance est sans conteste à l'image de la colère qui le consumait : *ččiy times* (litt. : « j'ai mangé le feu ») est une expression consacrée en kabyle pour désigner celui qui se consume de colère. Il est évident que le contenu sémantique du vers s'accompagne ici d'une expressivité sonore qui évoque au niveau du signifiant le phénomène que le poète veut communiquer. Le rapport son/sens n'est pas aussi arbitraire qu'il y paraît : « le son donne le relief imaginaire au sens, il est sa dimension sensible, indissociable » (Meschonnic, 1977 : 175). Pour le linguiste Ivan Fonagy, il existe des bases pulsionnelles à la phonation, c'est-à-dire que les sons de la langue sont la manifestation de pulsions psychologiques de celui qui parle. C'est pourquoi, il nous semble que la rime ici est plus qu'un ornement sonore ajouté au poème, elle est aussi porteuse de signification : « La construction du vers, d'abord, est la fonction constitutive des sons » (*Id., Ibid.*, 1977 : 176).

L'examen attentif de la forme et des procédés stylistiques mis en place dans le texte ont permis de lire ce que le texte tait et dérobe au regard. Un dispositif de contournement ou d'évitement qui désigne l'innommé du texte : le sentiment d'étouffement et d'étranglement qui noue et oppresse le cœur du poète-forgeron figuré par la structure en chiasme des distiques 2 et 3. Et, qui plus est, la sensation d'oppression est rendue textuellement par le parallélisme de construction, mis en évidence par la structure morphosyntaxique identique du premier et du dernier distique, lesquels, en bornant de la sorte l'espace du poème, limite l'ensemble du texte dans une circularité qui enferme le poème dans un cadre qui sert au développement du motif de la colère, de la rancune et du ressentiment.

En résumé, la force de ce texte réside dans la finesse de sa construction, le choix des figures de rhétorique et la musicalité des vers. Ce qui lui confère une grande puissance évocatrice que le travail du poète sur la richesse verbale et la densité des images élèvent au rang d'une véritable *œuvre d'art-isan(t)*. Le poème est une œuvre forgée qui sensibilise l'auditeur à la douleur et à la colère du forgeron.

Loin d'être naïf, malgré son apparence très dépouillée, le poème kabyle oral est fortement structuré. Contrairement à qui verrait, dans la poésie kabyle ancienne, des textes sans travail sur la langue, sans visée formelle ou sensibilité esthétique, ce poème unit admirablement dans sa construction une organisation formelle et une distribution rhétorico-sémantique. Comme tout discours littéraire, la poésie kabyle orale est aussi un lieu de jeu et d'enjeu : jeu sur la forme, jeu sur le sens et jeu dans la langue. Le poème *aheddad Lqalus* donne à lire le travail du poète comme une fabrication, un *faber* ou, conformément à son étymon grec, un *poeîn*. Il illustre la parfaite adéquation d'un *dire* et d'un *faire*. Le forgeron-poète d'Akalous travaille et façonne son poème en orfèvre et montre par là même qu'il est, comme le dit l'expression kabyle, un forgeron du verbe : *d aheddad bw awal*.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, Jean Michel, 1976, *Linguistique et discours littéraires, théories et pratiques des textes*, Paris, Larousse.
- BARTHES, Roland, 1985, *L'Aventure sémiologique*, Paris, Le Seuil.
- COHEN, Jean, 1966, *Structure du langage poétique*, Paris, Flammarion.
- DUTEIL-MOUGEL, Carine, 1985, « Introduction à la sémantique interprétative », *Texto!*, document en ligne consulté le 4-10-2010 : http://www.revue-texto.net/Reperes/Themes/Duteil/Duteil_Intro.html
- 2005, « Introduction à la rhétorique », *Texto!* septembre, document en ligne consulté le 4-10-2010 : http://www.revue-texto.net/Reperes/Themes/Duteil/Duteil_Rhetorique.html
- FONTANIER, Pierre, 1977, *Les Figures du discours*, préface de G. Genette, Paris, Flammarion.
- GALAND-PERNET, Paulette, 1982, « Critique occidentale et littérature berbère », *Actes de la table ronde Littérature orale*, Alger, Office des publications universitaires.

- LEVI MAKARIUS, Laura, 1974, *Le Sacré et la Violation des interdits*, Paris, Payot, document en ligne consulté le 4-10-2010 : http://classiques.uqac.ca/contemporains/makarius_Laura/sacre_violation_interdits/sacre_violation_interdits.html
- MAMMERI, Mouloud, 1978, « Problèmes de prosodie berbère », in *Actes du 2^e Congrès international d'études des cultures méditerranéennes*, Alger, SNED : 385-392.
- 1988 [1980], *Poèmes kabyles anciens*, Alger, Laphomic-Awal.
- 1991, *Culture savante, culture vécue (études 1936-1989)*, Alger, Édition de l'Association culturelle TALA.
- MESCHONNIC, Henri, 1977, *Pour la poétique IV. Écrire Hugo*, Paris, Gallimard, 2 t.
- MOLINO, Jean ; GARDES-TAMINE, Joëlle, 1982, *Introduction à l'analyse de la poésie*, t.I : *Vers et figures*, Paris, Presses universitaires de France.
- RIFFATERRE, Michaël, 1983, *Sémiotique de la poésie*, Paris, Le Seuil.
- ROUSSET, Jean, 1962, *Forme et signification*, Paris, José Corti.
- TAÏFI, Miloud, 1996, « Étude sémantique comparative du terme "cœur" en arabe dialectal (*qelb*) et en berbère (*ul*) », *Études et documents berbères*, n° 14 : 153-162.
- ZUMTHOR, Paul, 1983, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Le Seuil.

UNE AUTRE VERSION DE LA LÉGENDE DU FORGERON

Charles Farine

Dans une expédition en Kabylie, dans les années 1870, Charles Farine¹, conseiller à la cour de Bordeaux, rapporte cette même légende : celle du forgeron d'El Kalouy (traduite par un de ses interprètes). Il nous a semblé intéressant de mettre en parallèle ces deux versions (celle rapportée par Mammeri et analysée par Abdelhak Lahlou et celle de Charles Farine), nécessaires à une étude comparative ultérieure.

Tassadit Yacine

1. Charles Farine, *Kabyles et Kroumirs*, Paris, Ducroq, 1882 : 210-213.

CHARLES FARINE

CONSEILLER A LA COUR DE BORDEAUX



KABYLES

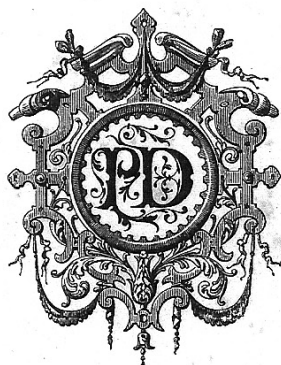
ET

KROUMIRS

DESSINS DE MM. ANDRIEUX, DUHOUSSET, CH. GOSSELIN, H. VOGEL

D'APRÈS LES CROQUIS DE L'AUTEUR

GRAVURE DE F. MEAULLE



PARIS

P. DUCROCQ, LIBRAIRE-ÉDITEUR

55, RUE DE SEINE, 55

1882

Droits de reproduction et de traduction réservés

Le lendemain nous allions, en compagnie de MM. les officiers, visiter les villages industriels des Beni-Abbès. Cette tribu occupe la rive droite de l'oued Sahel. Nous traversâmes plusieurs centres de population dont il ne reste que des ruines noircies par le feu. Ces villages, incendiés et détruits par nous lors de l'insurrection des Kabyles en 1847, n'ont pas été relevés. Nos spahis ne purent nous dire le nom que d'un seul de ces villages effacés de la carte de l'Afrique : il se nommait Aïth-Mouça.

Thazaerth, que nous visitâmes, est un bourg très peuplé dont les habitants fabriquent des couteaux-ra-soirs, des matrak, espèce d'assommoirs très bien portés chez les Kabyles, et d'assez beaux fusils. Je crois que les canons seuls sont forgés dans le village, et que les crosses et les batteries, fabriquées ailleurs, sont adaptées aux canons à Thazaerth, où on leur donne le fini. Il y a aussi des bijoutiers qui, avec une adresse peu commune, cisèlent dans l'argent ou repoussent au marteau les capucines qui garnissent les fusils arabes, et incrustent dans les bois ces ornements de nacre et de corail, grossiers souvent, mais non dépourvus d'originalité.

Dans d'autres villages on fabrique des bijoux, bracelets, anneaux d'oreilles, krolkral (anneaux de pied rivés aux chevilles), symbole de l'esclavage, et l'un d'eux avait la réputation de faire de la fausse monnaie, vendue aux juifs du Maroc, exportée et mise en circulation

LE FORGERON D'EL-KALOUY

211

par eux dans leur pays. Ils achetaient mille francs de boudjous, de tsemin, de douros faux contre quatre-vingts francs de bon argent; mais la surveillance des bureaux arabes a mis fin à cet odieux commerce.

En traversant Azrou, nous nous étonnions de la quantité de forgerons que contenait ce village; un de nos spahis nous raconta que les tribus des Aïth-Ithouar et des Aït-Yahia n'ont point d'ouvriers en métaux. Un marabout, dont le fils existe encore dans la tribu, en a chassé tous ces industriels, et voici à quelle occasion :

Il y avait dans un village de la tribu, nommé El-Kalouy, un forgeron qui avait une jeune et belle femme; elle fut enlevée par un audacieux, épris de ses charmes, pendant une absence du mari. A son retour, le forgeron, trouvant la maison déserte, s'enquit auprès de ses voisins, et apprit le malheur qui le frappait. Il réunit alors tous ses amis, les sollicitant de l'aider à venger son honneur. Le village fut bientôt en émoi, se divisant, suivant les sympathies ou les liens de famille, pour ou contre le ravisseur. On échangea des coups de fusil, et, comme il arrive trop souvent dans ce monde, la victoire ne se rangea pas du bon côté; le parti du séducteur fut victorieux. Les amis du forgeron avaient mollement défendu ses droits. Le batteur d'enclume rentra chez lui et se remit au travail, sans montrer ni colère ni chagrin. Bientôt des vols audacieux furent commis dans le village, et l'on dut songer à mettre

sous la garde de serrures les maisons placées jusque-là sous la protection de Dieu et la probité des habitants. Le forgeron fournit toutes les serrures ; mais bientôt après aucune ne marchait plus, et force fut au forgeron de les réparer. Il se fit donner alors toutes les clefs, et une nuit que la tempête se déchaînait sur la montagne, muni des clefs, il s'en alla fermer toutes les portes afin que personne ne pût sortir, et, s'armant d'une torche, il mit le feu aux quatre coins du village ; le vent aidant, toutes les maisons brûlèrent en s'écroulant sur leurs habitants, surpris dans leur sommeil, et enfermés. Le forgeron n'avait même pas épargné les amis qui l'avaient si lâchement abandonné. Il prit la fuite, et ne fut pas retrouvé. Le marabout bannit à jamais les forgerons de la tribu.

Ces ouvriers cependant sont très estimés en Kabylie, car ils rendent à ces rudes montagnards, peu industriels, de grands services, tout en leur inspirant une crainte superstitieuse dont voici l'origine.

Si-Daoud, un forgeron que les Écossais, dans leur manie de sobriquet, n'eussent pas manqué de surnommer « l'homme aux mains calleuses », ne se servait pas de pinces pour tenir son fer rougi au feu ; ses doigts suffisaient. Quand un client marchandait un objet, Si-Daoud disait qu'il préférerait lui en faire cadeau ; et il le lui tendait d'un air bonhomme ; seulement il avait eu le soin de le faire chauffer, et le pauvre Kabyle sans méfiance se brûlait horriblement. Les montagnards croient

L'HOMME AUX MAINS CALLEUSES

213

depuis lors tous les forgerons un peu parents du djoun (le diable).

Après cette visite à Thazaerth, nous quitions nos hôtes des Beni-Mansour, au bordj de Thasmath, et nous entrions sur le territoire des Beni-Aïdel, en traversant l'oued Bou-Sellam à son confluent avec l'oued Akbou, en face du village d'Amalou. Devant nous, sur les sommets des premières montagnes, apparaissent de nombreux villages tout blancs, au milieu des frênes qui les entourent, et surmontés d'un minaret.

ASPECTS DE L'UNIVERS FAMILIAL À TRAVERS QUELQUES CONTES MAROCAINS

Anna Maria Di Tolla¹

L'oralité dans les sociétés traditionnelles amazighes garde une relation étroite avec la vie quotidienne, dans la mesure où elle contribue fortement à produire du lien social. Le conte porteur et créateur de valeurs sociales (Zumthor, 1983 : 9-75) est, dans ce contexte, l'un des éléments principaux de la mémoire culturelle et des savoirs de ces sociétés.

Dans le domaine littéraire amazigh, le conte (Bounfour, 1994 : 2082) fait partie des genres narratifs les plus connus. Il est un instrument pour décrire le monde et les savoirs humains. Le patrimoine culturel amazigh rassemble des récits et des histoires de la tradition orale qui constituent peut-être l'un des plus riches patrimoines du genre. De nos jours encore, le conte reste particulièrement signifiant pour les Imazighen. Son contenu nous renseigne sur leurs racines culturelles et constitue une partie de leur identité. Les contes et légendes, auxquels s'ajoutent les chants et la poésie, forment le plus ancien fonds de l'oralité amazigh.

L'un des problèmes les plus délicats dans le domaine de la littérature orale amazigh consiste à déterminer les modes d'étude, d'analyse et de classement des récits. Il en est de même de leurs modes de préservation et de l'efficacité des différents usages (Chraïbi, 2007).

Le classement des contes amazighs retenus pour notre aire d'étude, le Maroc central et le Maroc du Sud, est celui adopté par Émile Laoust (1949). Cet auteur classe les contes de sa collecte en « contes d'animaux » (1-34), « contes plaisants » (35-89), « contes merveilleux » (90-125) et « légendes hagiographiques » (126-50). Nous nous référons également à de nombreux autres travaux, en particulier les grands recueils² de Hans Stumme (2003) et d'Arsène Roux (1942). Ces ouvrages, intéressants certes mais toujours difficiles à étudier sur le plan stylistique et littéraire, fournissent un certain nombre de données contextuelles, notamment en ce qui concerne les circonstances

1. Maître de conférences à l'Università degli Studi di Napoli l'Orientale.

2. Il y a également de nombreux textes et contes oraux berbères en appendice aux nombreux travaux linguistiques et didactiques (Bougchiche, 1997).

de la performance (beaucoup de récits ont été attribués à des conteurs et à des conteuses spécifiques). Dans la majorité de ces contes, on trouve ici comme ailleurs des formules d'ouverture et de conclusion susceptibles d'informer sur le lieu de la création du conte. Il n'en reste pas moins qu'il est difficile de situer avec précision leur genre en raison, en partie, des conditions de leur collecte. Sous le Protectorat, l'orientalisme a marqué fortement les études amazighes.

Tassadit Yacine écrit avec raison que la culture berbère a fait son apparition sur la scène publique en partie durant la période coloniale. Cependant, elle considère que cette conception est actuellement désuète. La création berbère pendant la colonisation n'a pas été une création proprement dite. La connaissance qui reflète les approches de ce qu'on appelait le « folklore » est une tradition de recherche qui va se perpétuer dans une semi-clandestinité avec l'indépendance. Très peu de création donc, comme si le besoin d'affirmation de soi était plus fort. Avec une telle approche « folklorique », la littérature ne sera pas connue comme création spécifique d'une région mais comme un résidu d'une tradition culturelle révolue (Yacine-Titouh, 2001 : 250-261).

Des recherches effectuées depuis ont montré une évolution dans ce champ d'étude que l'on peut analyser avec des grilles de lecture applicables au domaine de l'écrit (Merolla, 2006). Ce qui est plutôt clair de ce point de vue, c'est qu'il en a résulté une nouvelle spécificité du conte, c'est-à-dire son tressage avec les divers types de narration, tels que les genres désignés en français par *fable*, *conte*, *légende*, *épopée*, *mythe*, où la forme, les personnages et la trame ne sont pas définis en confins distincts (Galand-Pernet, 1998 : 67-68).

Dans cet article, on se propose un double objectif : saisir de quelle manière le conte traditionnel oral est devenu un des repères de la culture et étudier les contes tels qu'ils sont appris et narrés dans la tradition, en particulier en analysant quelques « contes merveilleux » recueillis par les auteurs déjà mentionnés.

On considérera, à cet égard, ce qu'ils nous disent en matière de relations parentales et sur la construction des représentations. Sur le plan méthodologique, nous rappelons que l'institution de la famille amazighe a subi des fragmentations et des déchirements pendant la colonisation française. Nous ne sommes donc pas surpris de constater que les liens qui soutiennent la famille traditionnelle ont été renforcés et consolidés en grande partie grâce à la transmission par les contes. Cette approche nous conduit à nous demander quelle stratégie narrative spécifique du « conte merveilleux » constituerait une spécificité dans le domaine littéraire oral amazigh.

POUVOIR DE LA PAROLE ET POUVOIR DE LA LANGUE

L'importance, le développement et l'évolution dans la narration de la parole constituent un point de convergence pour comprendre l'importance du conte traditionnel oral. Ne doit-on pas y voir l'un des repères de la culture constituant un point d'inflexion de la question actuelle de la langue amazighe ?

Faut-il rappeler qu'un des aspects importants de la culture amazighe est le contrôle de la parole à l'intérieur du groupe pour assurer l'honneur de la famille ? Dans celle-ci, le respect qui s'impose dans la communication entre les individus n'est pas directement lié à la hiérarchie due à l'âge, au sexe ou au statut familial. Les relations « d'évitement » entre certains de ses membres (père/fille, sœur/frère, belle-mère/bru) sont indispensables pour la sauvegarde de l'honneur de l'individu et de la famille (Gélard, 2003 : 111). Le silence dans certains rapports familiaux (père/fils par exemple) est une marque de respect pour le père.

Ce constat effectué à l'égard de l'importance de la parole (et donc de ce support primordial pour dire le conte) n'est pas sans lien avec le conflit linguistique qui prévaut dans les pays du Maghreb. Il en est ainsi des contes auxquels nous nous intéressons.

Les contes dont il est question ici sont classés dans une catégorie précise : une langue niée, renvoyée au folklore et à l'archaïsme, dévaluée dans le champ linguistique. En effet, une profonde dichotomie existe entre les langues parlées (l'arabe dialectal et le tamazight) et la langue des activités officielles (l'arabe moderne). Dans les pays du Maghreb, ces deux premières langues ne sont pas reconnues sur le plan institutionnel, ce qui leur donne un rôle marginal dans la créativité artistique comme dans la vie politique, même si elles constituent le « paramètre définitoire » de l'identité (Chaker, 1984 : 8-14).

« La langue est le lieu où s'exprime et se construit le plus profond de la personnalité individuelle et collective. Elle est le lien entre passé et présent, individu et société, conscient et inconscient. Elle est le miroir de l'identité. » (Grandguillaume, 1999 : 19.)

Mouloud Mammeri (1985 : 19) et Ahmed Boukous (2002 : 268-269) soulignent avec force ce rapport entre langue, culture et identité dont l'oralité a été le grand vecteur. La grande force de l'amazigh semble reposer dans sa capacité à fonctionner et à investir la littérature. Celle-ci se révèle comme étant « l'opération intellectuelle d'ordre cognitif par laquelle la communauté réalise sa catharsis. Elle est alors moins la traduction des valeurs établies que leur mise en question » (Boukous, 2002 : 46).

POUVOIR DES CONTES ET PRODUCTION DES SAVOIRS

Les contes, qui sont en général des récits libres, sont produits par la parole narrée, celle-ci prenant une réalité avec les images qu'elle crée. Les imaginaires se manifestent comme une activité créatrice qui transforme le monde. On utilise souvent l'euphémisme, ce qui évite d'appeler la chose par son nom et on lui attribue un nom bénéfique³.

3. Les *jnoun* sont appelés par les femmes « les fils de la nuit », « ceux que le sel cache à notre vue », « les autres, les autres gens », ou bien « les musulmans », ou encore : « ceux qui sont invisibles », etc. (Destaing, 1925 : § 53, 206 et 234).

Le conte « merveilleux » est sûrement le récit le plus complexe de la narration orale, ce qui est le cas dans la culture amazighe. Ce genre est construit sur des couches multiples de sens que chacun peut décoder en fonction de son propre parcours et de sa formation. La thématique principale du merveilleux est fondée sur l'intégration du surnaturel. On peut, à cet égard, distinguer dans les contes étudiés au moins deux types de merveilleux⁴. Tout d'abord, le miraculeux, où le merveilleux se traduit par le surnaturel des légendes hagiographiques, par les interventions divines ou par les apparitions d'anges et de démons. Ensuite, le magique, où sont fréquents les métamorphoses, des personnages dotés de pouvoir magique, faiseurs de miracles et de prodiges (visions, apparitions). Les acteurs reçoivent des signes du ciel qui constituent des présages et des avertissements engageant le héros ou l'héroïne vers la réalisation d'un objectif comme ici : « “Je suis venue te demander ta fille en mariage pour mon fils !” Le roi lui répondit, “Je ne la lui donnerai que s'il me fait voir les choses étranges et merveilleuses !” » (Laoust, 1949 : CIII.)

Dans cette région, le conte est considéré comme une prérogative des femmes, surtout en ce qui concerne les contes merveilleux ou les contes formulaires (Basset, H., 2001 : 76). Même si les contes peuvent être dits par les hommes, il est intéressant de comprendre ce que les femmes apportent par le biais des contes. La question n'est pas d'analyser ces récits du point de vue de la perspective féministe ou de remettre en cause d'une manière ou d'une autre sa validité. Il s'agit plutôt de comprendre ce que, traditionnellement, les femmes apprennent et transmettent par ce canal.

Les thèmes, tels qu'ils apparaissent dans le corpus qu'on a choisi pour cette étude, en particulier les contes du Maroc central et du Maroc du Sud recueillis par Émile Laoust (1949), par Arsène Roux, Hans Stumme, Charles Pellat et par d'autres⁵, présentent des traits particuliers. On relève, aux côtés de l'héroïne et du héros, la présence d'une parenté (père, mère, frère, sœur, époux, épouse, fils, fille, belle-mère ou beau-père, marâtre) jouant un rôle décisif dans l'enclenchement de l'intrigue ou dans sa résolution. Sans entrer dans les détails et sans relater toutes les situations possibles de leur effectuation, ces contes mettent en scène les problèmes relationnels entre parents de sang ou par alliance, entre aînés et cadets, entre hommes et femmes. Au-delà des thèmes sur la justice et l'injustice, ce qui est mis en évidence ce sont le conditionnement et la punition, l'amour et le bonheur, la liberté et les institutions, les relations interpersonnelles et les problèmes du couple et de l'éducation, entre autres, des enfants.

Partant du constat que les liens familiaux sont importants dans cette culture, il nous est apparu que, dans les contes merveilleux, il était possible d'établir une typologie des relations parentales en fonction du rôle qu'elles jouent dans la constitution de l'identité familiale du protagoniste. On note, à cet

4. Pour Tzvetan Todorov (1970), le merveilleux est un surnaturel accepté qu'on ne cherche pas à expliquer ni à rationaliser.

5. Divers contes de fées en tachelhit ont été traduits et édités par Harry Stroomer (2001).

égard, que la lutte pour le pouvoir, la succession et la perpétuation de la lignée concernent essentiellement les hommes, alors que l'affirmation des pouvoirs de séduction (sentiments et affects) et de reproduction concerne spécifiquement les femmes, ce qui en effet reflète la réalité du groupe social.

LE MONDE DU QUOTIDIEN ET L'UNIVERS FAMILIAL

Comme le langage, la parenté est un système de communication. Elle ne se développe pas spontanément à partir d'une situation de fait, mais comme un système arbitraire de représentations : ce n'est pas une modalité biologique, mais une alliance. Les règles du mariage assurent la circulation des femmes au sein du groupe social et remplacent un système de relations consanguines par un système sociologique d'alliance où des stratégies conscientes ne sont pas absentes (intérêt économique, politique et social).

Les contes étudiés brossent un tableau des relations familiales au sens large, en introduisant le merveilleux et le symbolique à partir de ce qu'ils puisent dans la vie quotidienne. Dans plusieurs cas, les rapports à l'intérieur de la famille constituent le noyau du récit et en ce sens, on peut dire que l'on est en présence de variations sur un même thème. Sans prétendre épuiser un sujet aussi vaste, on peut avancer l'idée que l'on retrouve une image représentative des réseaux de la parenté dans l'imaginaire berbère.

La spécificité des contes n'est cependant pas toujours déterminante en raison même de leur nature. Outre leur appartenance locale, ces contes possèdent une dimension beaucoup plus large. Or l'intérêt réside ici dans le fait qu'un schème général peut revêtir des traits locaux. Le conte se naturalise en quelque sorte et peut donc témoigner de pratiques culturelles locales essentielles pour la connaissance du terrain. Leur connaissance révèle l'existence de nombreux traits qui semblent exprimer une authentique spécificité culturelle non sans rapport avec l'universalité. C'est ce que montre leur style. Ce style est souvent avare de détails et les descriptions y sont simplifiées⁶. Les circonstances de ces performances n'ont malheureusement laissé que peu de traces, dont il ne reste, en général, que des versions, toutes inscrites dans un même contexte. Les contes et leurs variantes ont en effet été notés par les folkloristes dans un certain contexte social et économique et dans un état psychologique marqués par l'asymétrie culturelle et politique entre les acteurs du recueil et ceux qui s'exprimaient dans l'oralité.

Le fait de conter ou, plus précisément, d'attribuer une valeur magique à la parole est un trait appartenant à la tradition orale. Le langage magique appartient à la vie quotidienne et la magie est reliée à l'action par le langage et, « pour dominer les choses, il faut connaître les mots » (Todorov, 1978 : 247). Si on prend une formule magique, on comprend que « la formule, en elle-même,

6. Dans ce contexte, certaines considérations et réflexions viennent d'une recherche universitaire sur le terrain à propos d'un recueil des textes en tamazight dans la région du Tafilalet.

n'a pas de puissance magique ; elle ne l'acquiert que dans telles circonstances précises, prononcée par telle personne qui en a le droit ou le pouvoir. » (*Id., Ibid.* : 249) et naturellement « [...] dépend de l'agent de l'action » (*Id., Ibid.* : 250).

La prise de parole et les silences sont également marqués par des formules étudiées en partie par René Basset (1887) dès le début du siècle passé, Henri Basset (2001), à sa suite, en a indiqué les fonctions⁷ :

« Demain matin, quand je viendrai, si tu n'as pas poussé (il se réfère à la branche d'un figuier), si tu n'es pas couverte des feuilles et de fruits, je te couperai avec ma serpe ! » (Laoust, 1949 : XCII.)

« Ô terre, reprends ce qui est à toi ! Ce qui a pu être à Chdat, ne peut être à moi ! Et le château disparut. » (*Id., Ibid.* : CXII.)

Ces formules sont des repères pour l'auditoire et représentent l'entrée ou la sortie du monde des contes, du monde de l'irréel, où tout est possible. Elles créent ainsi des images et des représentations. Une formule est une forme stéréotypée, une phrase figée, mais c'est par elle que l'on conduit l'auditoire au-dedans ou au-dehors du merveilleux, ou de l'irréel. Les formules de conclusion peuvent être des énoncés simples « Adieu ! » ; « Le conte est terminé » « Le conte est fini », ou bien, au contraire, des phrases didactiques et moralisatrices :

« J'avais mis des sandales en papier et elles sont usées ! » (Laoust, 1949⁸ : XCI.)

« Une toison de laine pour mon dos ; l'os garni de viande pour ma bouche et la saucisse aux tripes pour les autres. » (Laoust, 1949 : XCV, CX.)

« C'est là-bas que je les ai laissés, j'en suis revenu, moi ! » (*Id., Ibid.*, variante : CXI.)

Formules communiquées en chleuh et en tamazight à titre d'exemples qui sont loin d'être exhaustives. L'approche pour l'étude de ces contes se base d'abord sur leurs contenus et ensuite sur des comparaisons avec d'autres variantes d'un même récit. Mais il faut, en même temps, être conscient du fait que certaines variantes de contes plus anciens se retrouvent dans de nombreux récits populaires recueillis plus récemment. Cette permanence montre bien que ces thèmes font partie de la tradition marocaine, qu'elle soit arabophone ou amazighophone⁹.

Les textes pris en considération dans cette étude, les contes du Maroc central et du Maroc du Sud, ne constituent qu'une partie minime de l'ensemble des recueils amazighs. Ils sont cependant représentatifs de l'ensemble en raison

7. Le texte berbère n'est pas communiqué, il faut se référer au texte édité. Cependant, les phrases en berbère rapportées dans cette contribution sont données selon la transcription et les traductions des auteurs cités.

8. Sans le texte en berbère.

9. Voir Hachimi Alaoui, 1989 ; Oucif, Khallouk, 1994 ; Chadli, 2002 ; El Khodia, 2003.

de leur richesse au plan de la linguistique, du narratif et des thématiques, mais il n'est plus possible d'en connaître les circonstances et les modalités de production d'autant qu'ils sont anciens. On peut néanmoins les examiner avec un regard particulier, celui que l'on peut porter sur les personnages et les événements qui renvoient au quotidien et au monde familial. En partant de là, on peut déterminer les principes d'un imaginaire spécifique qui survit dans les contes actuels.

LA FAMILLE TRADITIONNELLE¹⁰

Un des axes de la culture traditionnelle amazighe, et des pays de la Méditerranée en général, est celui de la famille patriarcale et, en particulier, son reflet dans les relations entre la mère, le père et les enfants. Dans de très nombreux contes, la situation initiale montre souvent une famille heureuse – le père, la mère et deux enfants (souvent un garçon et une fille) : « C'est l'histoire d'un homme, de ses deux fils et de sa femme » (Laoust, 1949 : XCIII).

Moment important, le mariage est aussi présent dans les contes : il constitue en effet un des thèmes majeurs car il fournit la conclusion des problèmes posés dans la trame du récit. C'est le plus déterminant de toutes les étapes de la vie, sans doute parce qu'il a pour fonction de réaliser une alliance entre familles, entre groupes et qu'il constitue le point de passage pour accéder à un statut social autant désiré par les hommes que par les femmes. C'est lui qui donne un équilibre et une stabilité aux relations sociales et interpersonnelles : « Le roi lui donna sa fille et le teigneux l'épousa » (Laoust, 1949 : CIII). On retrouve le même motif rapporté par Stumme (2003 : 4).

Dans certains contes, on voit les héros sortir de la pauvreté grâce à des manifestations surnaturelles comme l'outil nourricier (moulin) qui relaye le travail journalier et cyclique assurant la nourriture familiale et l'animal qui donne de l'or (âne) pour aider l'ouvrier qui peine avec patience et soumission en quête d'un peu de richesse (Laoust, 1949 : XIC). Un des traits intéressants concerne la désignation du souverain contraint par le hasard à la réalité sociale.

LES RELATIONS PÈRE/FILS ET PÈRE/FILLE

Dans les sociétés traditionnelles, la stabilité de la famille est garantie par le père qui occupe une place dominante. Le père transmet l'appartenance à la lignée ; il représente la loi, le pouvoir et l'autorité toute-puissante. C'est

10. Chez les Aït Khebbach, à Merzouga, au sud-est du Maroc, un proverbe dit : « Pour moi, l'honneur c'est ma famille » (Gélard, 2003 : 105). Auprès des nomades, la famille est désignée par « ceux de la tente ». Les relations parentales auprès des Aït Khebbach et probablement ailleurs sont, en tamazight, ainsi qualifiées : « Les frères ou les sœurs de sang ; frères du même lit. »

le père qui a le devoir d'initier ses fils pour qu'ils puissent développer leur personnalité adulte. C'est ce que montre cet extrait :

« Un roi fit appeler ses sept enfants et quand ils furent réunis autour de lui, il leur dit : “Mes enfants, je veux vous faire une recommandation. Lorsque mes jours seront parvenus à leur terme, à ma mort, du plus jeune d'entre vous ne ferez pas votre roi. Choisissez au contraire votre aîné, et s'il meurt, prenez celui qui le suit en âge ; et ainsi du plus âgé au plus jeune”. » (Laoust, 1949 : 169.)

Il ne faut pas transgresser l'ordre établi sinon les fils payeront les conséquences de leurs actes : « [...] ils eurent tous les sept la tête tranchée pour n'avoir pas, de leur père, écouté la recommandation dernière » (Laoust, 1949 : 170, CI). Souvent le père se remarie après la mort de sa femme : « Une femme avait un petit garçon et une petite fille. Elle mourut et le père se remaria » (*Id.*, *Ibid.* : XC). Le remariage du père est justifié par la nécessité non d'une épouse, mais d'une mère pour ses enfants (Lacoste-Dujardin, 1970 : 406) qui puisse remplacer l'amour maternel. La marâtre est, en revanche, considérée comme une méchante femme qui maltraite les enfants de la première épouse et favorise les siens¹¹. Le père se garde d'intervenir même quand la marâtre l'oblige à abandonner ses enfants. Sa nouvelle femme lui dit un jour : « “Abandonne tes enfants, lorsque tu rapporteras deux perdrix, il y en aura une pour toi et une pour moi ; aux enfants tu n'auras plus rien à donner !” – “Ainsi ferons-nous” – dit-il » (*Id.*, *Ibid.* : XC). C'est aussi le cas quand le père recourt à un mensonge et abandonne ses propres filles dans le bois¹² ! Sa nouvelle femme lui dit : « “Expose-les ou je te quitte !” Il dit à ses filles : “Venez, mes filles j'irai (au bois) couper les ensouples de votre métier !” Elles le suivirent » (*Id.*, *Ibid.* : XC ; variante dans le parler des Aït Sadden).

Les contes sont riches d'enseignement et constituent un irremplaçable répertoire d'expériences sous forme de symboles. Dans le conte « Hadidouan et l'ogresse », le père, estimant que ses trois fils sont en âge de travailler, donne à chacun une maison selon son goût, en pierre au premier, en bois au second, en fer à Ahdidouan, le troisième. Les deux aînés s'y font dévorer par la ghoul¹³ (l'ogresse) ce à quoi échappe Ahdidouan dans sa maison de fer (Laoust, 1949, XCI : 136).

Quant à la relation père/fille, son apport dans les contes est généralement passé sous silence. Dans la réalité, père et fille doivent se montrer distants, notamment lorsque la fille devient adolescente. Cette distance se traduit par

11. Selon l'interprétation de Geneviève Calame-Griaule à propos des contes oraux des Isawaghen du Niger, la marâtre tient la place de la véritable mère des héros ou des héroïnes, « car il est plus facile de charger ce personnage aux connotations sociales et psychologiques négatives de la responsabilité des conflits qui aboutissent au départ des enfants de la maison familiale pour les dangers d'une quête initiatique » (Calame-Griaule, 2002 : 45).

12. Chez les Zemmour du Maroc central, on cite des proverbes à propos de quelqu'un qu'on a chargé d'une tâche et qui part sans donner de nouvelles et dont on découvre qu'il était en train de faire quelque chose d'autre : « Mon père est en train de tailler des ensouples. »

13. Pour la symbolique concernant l'acte de dévorer, voir Tassadit Yacine-Titouh, 2001 : 74-79.

«l'évitement¹⁴» (sentiment de gêne/respect). La menace serait le reflet de l'attachement du père pour sa fille, ce qui dans les récits peut constituer un comportement qui est contre les règles traditionnelles mais répond certainement aux aspirations des individus :

«Il était une jeune femme qui vivait avec son père. (Celui-ci tomba malade). On crut qu'il était mort et l'on enterra. Sa fille lui portait dans sa tombe de quoi manger : "Père chéri, disait-elle, par où je dois passer pour aller jusqu'à toi ?" "Secoue tes bracelets, ma fille !" Elle secouait ses bracelets, entraînait dans sa tombe, lui donnait sa soupe et s'en retournait.» (*Id.*, *Ibid.* : XCIV.)

LE LIEN MÈRE/FILS// FILLE

La protection, l'enseignement et l'éducation des enfants sont confiés à la mère. La relation mère/fils est un rapport privilégié et la figure de la «mère possessive» est bien connue dans toute la culture méditerranéenne. Dans l'imaginaire, le lien qu'elle entretient avec son fils est un lien symbiotique, car, évidemment, la mère est profondément impliquée dans la fabrication du désir de son enfant, lorsqu'elle est amenée à l'initier à sa sexualité et sa virilité. Un des contes les plus significatifs de ce type est le conte de Hammu ou Namir (Stumme, 2003 : 10) mais dans la variante d'Émile Laoust (1918 : XXIII), le protagoniste s'appelle Agnaou ou «celui au langage inintelligible», «l'étranger¹⁵». Le «cordon ombilical» n'a pas été réellement coupé entre le fils marié et la mère. Lorsqu'elle a la charge de préparer la nourriture du couple : «[...] alla dire à sa mère : "Tu m'apporteras deux repas au lieu d'un seul et deux parts de viande au lieu d'une !" Sa mère le servait ainsi tous les jours» (*Id.*, *Ibid.*). Cette relation mère/fils, fondée sur la possession féminine, crée un sentiment d'inquiétude chez les hommes, qui cherchent à nier ou à réduire ces sentiments. La violence que suscite la peur de la femme empêche la création du lien maternel sur une base de reconnaissance mutuelle et entraîne une fragilité de la virilité chez l'homme (Yacine-Titouh, 2006 : 73-109). Ce constat montre que ce sont les femmes en position de mères qui défendent le mieux la tradition.

Le thème de la fille de l'ogresse est aussi très courant. Une des fonctions de l'ogresse est en apparence d'être maternelle, alors qu'elle porte en elle le désir de «dévorer» ses enfants, signe de désir de castration – ce qui implique, souvent le meurtre symbolique de l'ogresse, qui, «dans le dénouement du conte, permet à l'actant singularisé d'accéder à la réalité de son pouvoir, dans la réalité sociale» (Farès, 1994 : 79). Le fait de dévorer équivaut à l'amour-captation accompagné de dépendance et d'abandon.

14. «[...] dans de nombreuses sociétés "éviter" est l'équivalent de respecter» (Gélard, 2003 : 108-109).

15. Pour une interprétation du conte sur la base des autres versions, voir Bounfour, 1994 : 98-110.

Les rapports entre la mère et la fille sont souvent conflictuels. La mère est jalouse de la beauté de sa fille et elle est hantée par le désir de la supprimer :

« “Par Dieu, ô Soleil, qui est le meilleur d’entre nous, les dattes : toi ou moi” ? “Je suis meilleur que les dattes” répondit le soleil “et plus joli que toi, mais celle que tu portes dans ton sein est plus belle que nous !” La femme s’adressa à son mari et s’écria irritée : “Je la tuerai !”. » (Laoust, 1949 : CXXII.)

Quant aux petites filles et aux petits garçons orphelins, ils sont souvent aux prises avec la marâtre, ou la co-épouse (Taïfi, 1991 : 389) de la mère décédée, qui est méchante avec eux, ce qui, dans le conte, entraîne souvent une vengeance cruelle et exagérée : « “Qu’on lui attache les poignets à la queue d’un cheval et qu’on le lance au galop !” C’est ainsi que la mégère expira, traînée à la queue d’un cheval lancé au galop¹⁶. » (*Id., Ibid.* : XCVI.) On peut, de même, citer l’exemple d’un conte dans lequel la marâtre, jalouse de sa belle-fille, fait avaler à celle-ci un œuf de serpent¹⁷ (*Id., Ibid.* : CXX). Le fantasme de la méchante marâtre, si souvent utilisé par les contes, préserve chez l’enfant l’idée d’une vraie mère généreuse, protectrice, aimante, ce qui est important dans le cas de relations difficiles au sein de la famille (Bettelheim, 1999 : 12).

FRÈRE/SŒUR

Dans les nombreuses interprétations, les contes de la tradition orale amazighe constituent une source riche en thématique pourvoyant à l’éducation morale. C’est ainsi qu’ils traitent de l’une des relations les plus importantes dans la famille traditionnelle, celle du rapport entre frère et sœur. Les contes qui parlent de ces rapports développent tous le thème de l’équilibre que chaque individu doit établir entre les relations consanguines.

L’instabilité de la vie familiale, l’incertitude économique, politique et sociale qui s’affirment de plus en plus dans la société d’aujourd’hui rendent nécessaire l’obligation d’assistance, surtout quand il devient, pour les membres de la famille, de plus en plus difficile de s’entraider. Les frères et les sœurs font corps entre eux et leur rapport est un antidote à la solitude et à l’abandon des parents. L’éducation fraternelle est importante dans l’apprentissage du lien social : frères et sœurs se soutiennent, se déchirent, se battent, mais ils savent bien qu’ils resteront unis (Laoust, 1949 : XC).

Le rôle central de la relation frère/sœur semble être fondé sur l’amour et le partage de la nourriture. Mais, paradoxalement, il est aussi associé au pouvoir

16. Dans Camille Lacoste-Dujardin, on peut lire à ce propos : « Ainsi, la cohésion du groupe fraternel peut tenir en échec les crimes perpétrés contre l’avenir de la lignée par la malfaisance féminine » (1970 : 414).

17. Le thème de la « Fille qui a avalé un œuf de serpent » (Calame-Griaule, 2002 : 130, 2) n’est pas répertorié dans Aarne Thompson (1961), ni dans Hasan El-Shamy (2004), mais il est très répandu dans le monde arabo-berbère.

et à la violence : « La petite fille laissa son frère dehors et entra seule dans la tanière. Elle déroba un pain et le donna à son frère. » (*Id., Ibid.* : XC.)

Le fantasme de l'inceste¹⁸ entre frère/sœur est évoqué, mais de façon symbolique, dans « Les deux orphelins et l'ogresse » (*Id., Ibid.*) et « Les deux orphelins et l'anneau magique. » (*Id., Ibid.* : CVIII.) Dans ces deux contes, cette relation est exprimée structurellement par le désir du frère de retrouver sa sœur : « Puis il quitta sa demeure et s'en fut à la recherche de sa sœur que les chasseurs du roi avaient ravie. » (*Id., Ibid.* : XC.) Sa sœur va pouvoir accomplir son destin individuel et dénouer la situation en se mariant de son côté. « L'équilibre est rétabli : "Alors le roi lui donna en partage la moitié de son royaume et Ahmed vécut avec sa sœur dans le palais du roi" » (*Id., Ibid.*).

Le fantasme peut être réalisé et, dans ce cas, la sœur reste avec son frère et vit heureuse avec lui : « Lui, à qui rien de mal n'était arrivé, s'en retourna avec sa sœur dans la *tighremt*, où ils vécurent en compagnie de leurs bêtes¹⁹ » (*Id., Ibid.* : CVIII).

MARI/FEMME

Dans les contes amazighs, et c'est là une de leurs caractéristiques, les sentiments ne sont que très rarement exprimés. Cette restriction se comprend si on tient compte du fait que le discours social tend à démontrer que l'individualisme représente un danger pour l'équilibre du groupe. Cela est surtout vrai pour les hommes qui doivent conserver leur statut au sein de leur propre groupe social – ils doivent « bannir l'amour-passion » (Yacine-Titouh, 2006 : 88) sinon ils seront punis (stérilité, castration, etc.), ce que le conte exprime parfois en les faisant apparaître dans des rôles d'ogres (Laoust, 1949 : XCV ; Lacoste-Dujardin, 1970 : 201). La même punition de stérilité est réservée aux femmes si elles transgressent l'ordre établi (*Id., Ibid.*).

Le sentiment d'amour entre un homme et une femme est difficile à vivre dans la vie réelle, mais plus facile une fois morts. Leur amour s'exprime alors symboliquement sous la forme d'arbres entrelacés :

« À quelque temps de là, l'homme mourut, puis mourut la femme. Un oranger poussa sur la tombe du mari, un rosier sur celle de l'épouse. Les arbres grandirent, s'inclinèrent l'un vers l'autre et entrelacèrent leurs branches bien que les tombes fussent séparées par toute l'étendue du cimetière²⁰. » (Laoust, 1949 : XCV.)

18. L'inceste est un signe du désordre cosmique. De manière explicite, voir *Nima et son frère*. (Gabrieli, 1972, t. II : 94-114).

19. Ce cas n'est pas fréquent (Lacoste-Dujardin, 1965).

20. L'arbre représente la fécondité ordonnée de la culture (Lacoste-Dujardin, 1970 : 167).

CONCLUSION

Les contes diffusés durant la période coloniale dans le milieu rural mettent en évidence aussi bien les droits et les devoirs de l'individu que les conflits entre les membres de la famille et leur résolution. Leurs thèmes et leur enseignement ont été d'une très grande importance pour consolider les références morales et sociales de la communauté et de ses membres.

Les Imazighen, comme on vient de le voir, possèdent un sentiment très fort de la famille comme dans tout le pourtour méditerranéen. Ils aiment leur mère, honorent leur père et sont fortement attachés à leurs frères et sœurs, et les liens de solidarité familiale sont très étroits. Le rapport entre frères et sœurs est en particulier un lien privilégié. Le système familial détient un vrai pouvoir social. D'une part, il perpétue des inégalités entre les relations au nom de la tradition ; d'autre part, il agit sur l'éducation des individus entraînant une incidence forte sur la construction de leur autonomie. Une femme et un homme deviennent adultes quand ils prennent conscience de leurs liens familiaux. Le conte apparaît comme un liant dans ces processus, son rôle ou sa nécessité étant bien mis en évidence du fait qu'aujourd'hui encore on raconte des versions et des variantes de contes recueillis pendant la période coloniale. C'est probablement en raison des traumatismes qu'a dus subir la famille amazighe, comme institution, pendant la colonisation française que certains aspects et liens soutenant la famille traditionnelle se sont renforcés et consolidés, comme le conte le montre bien. Ce constat confirme l'hypothèse de départ que le conte traditionnel oral est devenu un des repères de la culture amazighe. D'une façon significative, le conte rappelle que le pouvoir de la parole est une composante importante de la richesse de la langue amazighe.

BIBLIOGRAPHIE

- AARNE, Antti ; THOMPSON, Stith, 1961, *The Types of the Folktale*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia.
- BASSET, René, 1887, *Contes populaires berbères recueillis*, Paris, Leroux.
- BASSET, Henri, 2001 [1920], *Essai sur la littérature des Berbères*, Paris, Ibis Press-Awal.
- BENTOLILA, Fernand, 1993, *Proverbes berbères*, Paris, L'Harmattan-Awal.
- BETTELHEIM, Bruno, 1999 [1976], *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Pocket.
- BOOGERT, Nico van den, 1997, *The Berber Literary Tradition of the Sous*, Leyde, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- BOUGHICHE, Lamara, 1997, *Langues et littératures berbères des origines à nos jours*, Paris, Ibis Press.
- BOUKOUS, Ahmed, 2002, « La berbérophonie : enjeux d'une renaissance », in R. Bistolfi (dir.), *Les Langues de la Méditerranée*, Paris, L'Harmattan : 265-283.
- BOUNFOUR, Abdellah, 1986, « La parole coupée : remarques sur l'éthique du conte », *Awal*, n° 2 : 98-110.
- 1994, « Conte », *Encyclopédie berbère*, in G. Camps (dir.), Aix-en-Provence, Edisud : XIV, 2081-2084.

- CALAME-GRIAULE, Geneviève, 2002, *Contes tendres, contes cruels du Sahel nigérien*, Paris, Gallimard.
- CHADLI, El Moustafa, 1984, « La littérature orale : problématique et enjeux », in *Quelques aspects de la littérature marocaine*, Actes de colloque, Faculté des Lettres d'Oujda : 11-14.
- 2002, *Contes populaires de Maknassa (Maroc)*, Paris, L'Harmattan.
- CHAKER, Salem, 1984, *Textes en linguistique berbère*, Paris, Centre national de la recherche scientifique.
- CHRAÏBI, Aboubakr, 2007, *Classer les récits. Théorie et pratiques*, L'Harmattan, Paris.
- DESTAING, Edmond, 1925, « Interdictions de vocabulaire en berbère », in *Mélanges René Basset*, Paris, Leroux, t. II : 177-278.
- 1940, *Textes berbères en parler des Chleuhs du Sous (Maroc)*, Paris, Geuthner.
- EL KHODIA, JILALI, 2003, *Moroccan Folktales*, Syracuse University Press.
- EL-SHAMY, Hasan M., 2004, *Types of the Folktale in the Arab World. A Demographically Oriented Tale-type Index*, Bloomington, Indiana University Press.
- FARÈS, Nabile, 1994, *L'Ogresse dans la littérature orale berbère. Littérature orale et anthropologie*, Paris, Karthala.
- GABRIELI, Francesco, 1972 [1948], *Le Mille e una notte*, Torino, Einaudi, t. II.
- GALAND-PERNET, Paulette, 1973-1979, « Remarques sur la langue de la narration dans le conte berbère », *GLECS*, XVIII-XXIII : 591-606.
- 1998, *Littératures berbères : des voix, des lettres*, Paris, Presses universitaires de France.
- 2001, « Les différents apports de la recherche littéraire berbère », in D. Ibrizsimow et R. Vossen (dir.), *Études berbères : actes du 1. Bayreuth-Frankfurter Kolloquium zur Berberologie*, Cologne, Köppe : 73-81.
- GÉLARD, Marie-Luce, 2003, *Le Pilier de la tente*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme-Éditions Ibis Press.
- GRANDGUILLAUME, Guillaume, 1999, « Préface », in M. Benrabah, *Langue et pouvoir en Algérie*, Paris, Séguier : 15-19.
- HACHIMI ALAOUI, My Hachem, 1989, *Contes marocains du Tafilalet*, traduit par H. Moqadem, Paris, Conseil international de la langue française.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille, 1965, *Traductions des légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, recueillis par A. Mouliéras et traduit par C. Lacoste-Dujardin, Paris, Geuthner, t. II : LXX, 467.
- 1970, *Le Conte kabyle. Etude ethnologique*, Paris, François Maspero.
- LAOUST, Émile, 1918, *Étude sur le dialecte berbère des Ntifa. Grammaire-textes*, Leroux, Paris.
- 1949-1950, *Contes berbères du Maroc. Textes berbères du groupe beraber-chleuh (Maroc central, Haut et Anti-Atlas)*, Paris, Larose, 2 vol.
- MAMMERI, Mouloud, 1985, « L'expérience vécue et l'expression littéraire en Algérie », *Dérives*, n° sp. ; « Langues et langages d'Algérie », *Dérives*, n° 49 : 7-24.
- MEROLLA, Daniela, 2006, *L'Art de la narration amazighe*, Peeters, Paris-Louvain.
- OUCIF, Georges ; KHALLOUK, Abdellah, 1994, *Contes berbères N'Tifa du Maroc*, Paris, Publisud.
- PELLAT, Charles, 1955, *Textes berbères dans le parler des Ait Seghrouchen de la Moulouya*, Paris, Larose.
- ROUX, Arsène, 1942, *Récits, contes et légendes berbères en tachelhit*, Rabat, s. n. (rééd. par H. Stroomer, 2002, *Tashelhiyt Berber Folktales from Tazerwalt (South Morocco)*, Cologne, Köppe).
- STROOMER, Harry, 2001, *An Anthology of Tashelhiyt Berber Folktales (South Morocco)*, Cologne, Köppe.
- STUMME, Hans, 2003, *Tashelhit Berber Texts from the Ayt Brayyim. Lakhsas and Guedmioua Region (South Morocco)*, édition H. Stroomer, 2003, Cologne, Köppe.
- TAÏFI, Miloud, 1991, *Dictionnaire tamazight-français*, Paris, L'Harmattan-Awal.

- TODOROV, Tzvetan, 1970, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Le Seuil.
- 1978, *Les Genres du discours*, Paris, Le Seuil : 246-282.
- YACINE-TITOUH, Tassadit, 2001, *Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens*, Paris, La Découverte.
- 2006, *Si tu m'aimes, guéris-moi. Études d'ethnologie des affects en Kabylie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- ZUMTHOR, Paul, 1983, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Le Seuil.

MÉMOIRE POÉTIQUE ET PRATIQUES HISTORIOGRAPHIQUES LA GRÈCE CLASSIQUE

Claude Calame¹

Dans un livre tout récent intitulé *Apologies to Thucydides*, l'anthropologue américain Marshall Sahlins s'interroge sur les acteurs de l'histoire (Sahlins, 2004). Son enquête prend appui sur le concept anglo-saxon d'*agency*. Quels sont donc les « agents » de l'histoire ? Les individus, comme on le prétend dans l'historiographie traditionnelle ? Les collectivités – groupes ethniques, peuples, classes sociales, communautés culturelles ? Les structures – qu'elles soient économiques ou sociales ?

MISES EN DISCOURS DE LA GUERRE DU PÉLOPONNÈSE À LA GUERRE DE POLYNÉSIE

L'interrogation de Sahlins se développe sur une base comparative dans le but de défendre une « historiographie anthropologique ». La méthode autant que le propos sont illustrés par une confrontation entre la guerre du Péloponnèse et la guerre de Polynésie, avec le jeu de mots analogique que permet l'anglais entre *Peloponnesian war* et *Polynesian war*. La première a pris place, il y a vingt-cinq siècles, dans l'est de la Méditerranée, affrontant pendant une trentaine d'années aux hoplites spartiates et à leurs alliés de la Grèce continentale les Athéniens, qui, grâce à leur flotte, avaient étendu leur puissance dans tout le bassin de la mer Égée ; la seconde a été conduite par le royaume insulaire de Bau contre celui plus continental de Reva dans l'archipel des Fidji entre 1843 et 1855. Dans les deux cas, une guerre d'expansion territoriale et économique marquée par des actes de destruction aveugle et de froide cruauté.

La conclusion tirée par l'anthropologue historien de son enquête comparative est double : « *The event was contingent, but it unfolded in the terms of a particular field, from which the actors drew their reasons and the happening found its meaning* » ; par ailleurs, « *who or what is a historical actor, what is*

1. Directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, spécialiste de la Grèce antique.

*a historical act and what will be its historical consequences: these are determinations of a cultural order, and differently determined in different orders. No history, then, without culture*². » (Sahlins, 2004 : 291-292.) La conclusion implicite de l'étude comparative conduite par l'anthropologue historien c'est que l'histoire est faite d'une imbrication d'événementialité arbitraire et de déterminations d'ordre culturel. En adoptant la perspective qui est celle de l'étude d'anthropologie historique et comparative de Sahlins, j'ajouterai que cette imbrication d'événements arbitraires et d'actions culturellement déterminées donne à l'histoire une épaisseur aussi bien spatiale que temporelle.

Or la démarche anthropologique adoptée par Sahlins dans son travail d'historiographe pour en tirer des conclusions sur les paramètres de l'*agency* en histoire se fonde sur des discours, sur des documents verbaux : le récit historiographique de Thucydide pour la guerre du Péloponnèse ; essentiellement des récits de missionnaires méthodistes actifs dans les Fidji au milieu du XIX^e siècle pour la guerre de Polynésie. C'est dire qu'elle se fonde sur deux formes de mémoire historiographique et culturelle par le biais de la narration ; ce sont deux formes d'« histoire » qui sont configurées par le travail non seulement narratif, mais aussi culturel de l'historien comme témoin. Du côté grec, l'historiographe donne au déroulement du long affrontement entre les Péloponnésiens et les Athéniens des motivations qu'il tire des valeurs de sa propre culture et donc de la culture des acteurs de la guerre elle-même – au-delà des aléas de l'existence mortelle, il y a une nature humaine avec ses ambitions et sa volonté de puissance. Dans les îles Fidji, les religieux méthodistes se réfèrent en revanche à une culture très différente de celle des protagonistes indigènes de la guerre entre deux royaumes polynésiens – à la théodicée chrétienne s'ajoutent les concepts anthropologiques occidentaux, tel le cannibalisme.

Sahlins est à vrai dire peu sensible aux procédures de mise en discours qui permettent de faire du cours des événements (l'histoire au sens premier) une histoire signifiante, une histoire pourvue d'une logique (temporelle, mais aussi spatiale), une histoire utile et efficace (comme le prétend Thucydide), une histoire qui contribue finalement à la constitution d'une mémoire active, une historiographie discursive avec sa pragmatique – j'y reviendrai en conclusion.

Dans la perspective de l'insertion d'une histoire dans une mémoire partagée, d'une mémoire qui a une fonction de reconnaissance identitaire et culturelle, deux points sont à relever :

– Par le biais de la mise en discours, les mises en scène de l'histoire, au sens banal du terme, et par conséquent du corpus des événements politico-militaires passés, correspondent à des pratiques historiographiques qui sont orientées par le metteur en scène : ce sont des mises en scène discursives

2. « L'évènement était contingent, mais il s'enracine dans un domaine particulier, à partir duquel les acteurs retracent leurs raisons et l'évènement même acquiert son sens » ; [...] « qui ou qu'est-ce qu'un acteur historique, qu'est-ce qu'un acte historique et quelles seront ses conséquences [?] : ce sont là les déterminantes d'un ordre culturel, et qui sont différemment déterminées à l'intérieur de différents ordres. Pas d'histoire, donc, sans culture ». [Notre traduction]

d'ordre anthropologique ; elles sont conçues par l'historien sur la base d'une conception de l'homme et de l'action humaine, sur la base d'une anthropologie et, souvent, d'une cosmologie.

– Cette orientation se marque autant sur le plan de la fabrication et de la conduite du « récit » que sur le plan énonciatif du « discours » pour reprendre les deux catégories mises en place par Émile Benveniste (Benveniste, 1966 : 237-250) ; entre simples modalisations évaluatives des énoncés et interventions énonciatives explicites, ces modulations énonciatives sont repérées dans l'espace et dans le temps ; elles renvoient indirectement aux circonstances d'énonciation du discours historiographique.

Dans des formes d'histoire qui constituent une mémoire collectivement partagée, cette empreinte énonciative qui se développe parfois en de véritables stratégies assure la pragmatique du discours historiographique. Les procédures énonciatives permettent non seulement d'adresser toute forme de discours à un public, mais c'est aussi cette dimension énonciative qui en particulier réfère la mise en scène du passé à une conjoncture historique et culturelle particulière, dans le présent (de son énonciation). Elle en assure ainsi l'effet social et culturel ; elle en assure l'inscription dans une mémoire, une mémoire collective efficace.

EN GRÈCE ANCIENNE UNE MÉMOIRE CULTURELLE «ANTHROPOPOIÉTIQUE»

En ce qui concerne les sociétés traditionnelles dont la transmission culturelle repose sur des formes orales comme c'est le cas en Grèce antique, cet effet de mémoire pratique est renforcé par la forme poétique assumée par le discours sur le passé ; il est porté par la récitation rythmée du chant musical qui configure espace et temps de la communauté. Et cela de trois points de vue :

– Sur le plan sémantique, de nombreux jeux métaphoriques tendent à donner de ce passé collectif des images, des représentations figurées ; ils contribuent ainsi à l'effet de ce que les rhétoriciens anciens ont dénommé l'*enárgeia*, puis l'*evidentia* : il s'agit de « mettre sous les yeux » par des moyens verbaux et de transformer ainsi l'auditeur en spectateur en faisant appel à sa faculté d'imaginer, au sens propre du terme.

– Du point de vue rythmique, la cadence métrique et la mélodie musicale font de l'exécution de ces formes poétiques des actes de chant qui s'insèrent dans des célébrations festives collectives, souvent cultuelles. Le rythme assure donc à ces formes de discours historique et à la mémoire communautaire qui en découle une réalisation de l'ordre du rituel, de l'ordre de l'agir social et religieux réglé ; il les inscrit aussi dans la cadence d'un temps non plus linéaire, mais de récurrence calendaire.

– Enfin, dans la dimension physique, la récitation rythmée et ritualisée inscrit le discours d'histoire poétique non seulement dans l'intellect, mais aussi dans le corps ; elle fait de l'exercice de la mémoire collective une pratique

du corps, une pratique d'ordre « anthropopoiétique » au sens tant intellectuel qu'organique de ce concept de fabrication de l'homme en société³ (Affergan *et al.*, 2003).

Par leur récitation ritualisée, les poèmes narratifs évoquant et configurant le passé de la communauté entretiennent donc une mémoire collective et rituelle, une mémoire qui est active et agit dans et par la pratique rituelle.

Dans une recherche récente sur les « pratiques poétiques de la mémoire », j'ai tenté de montrer comment sont configurés par le biais de différentes procédures de mise en discours poétique des récits du passé dont la temporalité se situe entre le temps psychologique du vécu et le temps cosmique ; des récits qui contribuent à l'activation de régimes logiques de spatio-temporalité ; des configurations narratives d'ordre pratique qui dépendent d'une conjoncture historique et géopolitique particulière et qui conduisent au *hic et nunc* de leur performance ritualisée ; des manifestations de poésie ritualisée qui instituent ces configurations de spatio-temporalité en régimes de vérité en les inscrivant dans une logique culturelle et une mémoire collective (Calame, 2006c).

C'est ainsi que dans un poème choral à caractère narratif destiné à être chanté dans une grande fête culturelle sur l'île de Délos, au centre de la mer Égée, et adressé en offrande musicale au dieu de la fondation civique Apollon, le poète Bacchylide de Céos raconte, en plein siècle de Périclès, une histoire exemplaire dont voici le résumé :

Sur la mer de Crète qui va devenir la mer Égée, entre Athènes et Cnossos, navigue le bateau qui emmène vers le Labyrinthe de Cnossos les sept jeunes gens et les sept jeunes filles exigés en tribut par le roi Minos et destinés à satisfaire la voracité du Minotaure. Le groupe des adolescents est conduit par le jeune Thésée qui vient d'être reconnu par son père Égée, le roi d'Athènes. Pendant la traversée, le roi Minos, inspiré par Aphrodite, porte la main sur l'une des jeunes Athéniennes. Protégé quant à lui par Athéna, Thésée défie le roi de Crète. Pour prouver son ascendance divine, Minos provoque l'éclair de Zeus dont il est le fils et, en retour, il exige du jeune héros athénien de ramener des profondeurs marines l'anneau d'or qu'il y jette : le jeune homme a en effet pour père divin Poséidon, le maître de la mer. Thésée plonge dans les flots et le navire poursuit sa route vers la Crète. Entraîné par des dauphins, le jeune Athénien parvient à la demeure de son père divin Poséidon où il est reçu par les danses chorales des Néréides et par l'épouse du dieu marin, Amphitrite. La jeune femme honore Thésée en lui donnant un vêtement de pourpre et la couronne de roses qu'elle a reçue d'Aphrodite à l'occasion de son mariage avec Poséidon. Paré de ces dons divins, Thésée réapparaît sur le pont du bateau où il est reçu par le chant de

3. Pour ce concept de fabrication culturelle de l'humain, voir les différentes contributions de Francis Affergan *et al.* (2003).

victoire exécuté en chœur par les sept jeunes Athéniens et les sept jeunes Athéniennes destinés au Minotaure, comme dans toute forme de péan, le chant est assumé par les gens alors que les jeunes filles le ponctuent d'un cri rituel.

Dans un passage du « récit » au « discours » et par conséquent des formes en *il* au passé aux formes en *je* et *tu*, au présent⁴, le poème se conclut sur trois vers d'adresse à la divinité :

« Dieu de Délos, tu as réjoui ton âme aux chœurs de Céos ;
fais que les accompagne l'heureuse destinée
des hommes de bien, envoyée par les dieux. » (Bacchylide de Céos, ode 17 : 130-132.)

Le Dalios dieu de Délos est Apollon, célébré au centre géographique et symbolique de la mer Égée, sur l'île de Délos, dans le festival déjà évoqué où convergeaient les groupes choraux envoyés par les cités d'Ionie, puis par Athènes. Dans le mouvement énonciatif qui conclut le poème, c'est la performance chorale elle-même, en tant que chant ritualisé, qui est offerte au dieu pour obtenir, en échange sa protection : le chant avec son récit sur le passé de la cité comme offrande sacrificielle.

C'est ici qu'il faut se rappeler que ce dithyrambe de Bacchylide a été composé et exécuté à l'issue des guerres médiques, au moment où les Athéniens, après avoir repoussé l'armée des Perses sur la côte de l'Asie, étendent peu à peu leur puissance politique et économique sur les différentes cités du bassin de la mer Égée, jusqu'en Ionie. Dans cette conjoncture historique particulière (qui précède la guerre du Péloponnèse tout en en constituant la cause principale), le récit poétique du chant-offrande de Bacchylide, dansé par un groupe de jeunes Athéniens, assume une triple fonction d'ordre étiologique à la fois explicatif et instituant. En effet, les jeunes choreutes athéniens (et sans doute athéniennes) répètent rituellement sur l'île de Délos en l'honneur d'Apollon la danse chorale qui, dans le chant du péan, accueille Thésée quand, dans le récit, le héros réapparaît en une sorte d'épiphanie sur le pont du navire. En accomplissant l'exploit héroïque, le jeune Thésée, désormais indirectement reconnu par son père divin, conduit à l'héroïsation de celui qui va devenir le héros tutélaire de l'Athènes démocratique. Protégé par Athéna et Poséidon, qui sont eux-mêmes les deux divinités tutélaires d'Athènes, Thésée, dans un acte quasi cosmologique, marque sa domination sur le territoire maritime qui est revendiqué par la cité d'Athènes et dont Délos est à la fois le centre culturel et économique.

Ainsi, par son exécution rituelle dans le cadre d'un culte à fonction politique, le poème incluant ces récits que nous appelons « mythes » est une

4. Selon les paramètres de « l'appareil formel de l'énonciation » tel que le définit Émile Benveniste (1974 : 79-88) ; pour la poésie grecque, je me permets de renvoyer aux remarques et aux références bibliographiques collectées dans Claude Calame (2005a : 13-40).

manière de configurer et d'instituer le passé légendaire de la communauté en une mémoire collectivement partagée; c'est surtout un moyen de réactualiser (*reenact*, diraient les Anglo-Saxons) et de rendre actif dans le présent, *ici et maintenant*, ce passé, poétiquement reconfiguré. Cette actualisation efficace, par l'image verbale et par le rythme corporel, du passé « mythique » s'opère dans la dimension énonciative de la composition poétique, par sa pragmatique, et donc dans sa performance ritualisée, dans le contexte d'un culte célébré par des représentants de la communauté civique.

MYTHE ET FICTION : LE « TRIANGLE COMPARATIF »

On pourrait être tenté d'adopter vis-à-vis des récits poétiques sur le passé héroïque des cités grecques la position de pragmatique radicale qu'adopte John Rogers Searle à l'égard de la fiction; ce seraient donc les conditions de production et de réception d'un récit, ce seraient les procédures d'inférence qu'il suscite qui décideraient de son caractère factuel ou fictif⁵ (Searle, 1982: 107-110). Dans un tel contexte, la fiction et par conséquent le « mythe » relèveraient de la « feintise ludique ». Et, dans la mesure où les mythes grecs n'existent que dans des formes poétiques, on pourrait émettre l'hypothèse que ces récits poétiques ressortissent à la « fiction artistique⁶ » (Schaeffer, 2005: 19-36). Adopter une telle position radicale signifierait néanmoins ignorer les règles des genres auxquels appartiennent les formes poétiques concernées; des règles partagées entre d'une part régularités et récurrences verbales et d'autre part conventions sociales et institutionnelles; ces régularités renvoient à une compétence générique autant de la part du poète que de la part des exécutant(e)s et de leur public. Ce serait aussi faire fi des procédures énonciatives qui réfèrent les récits que nous appréhendons comme « mythiques » à la conjoncture présente, dans sa réalité historique, sociale et religieuse⁷.

Appelées par les pratiques poétiques en Grèce classique, ces réflexions sur la pragmatique des formes poétiques dans l'institution d'une mémoire collective et active invitent à substituer au concept de « régime de temporalité⁸ » celui de « logique spatio-temporelle », en tant que logique de configuration discursive et pragmatique de l'espace et du temps d'une communauté culturelle. Une telle logique est stabilisée en régime de mémoire et de vérité tout en étant activée dans le rituel chanté; avec le caractère transitoire propre à toute composante d'un paradigme culturel lié à une conjoncture historique et territoriale particulière, dans la dynamique du changement, notamment au contact d'autres ensembles culturels.

5. On lira à ce sujet le commentaire de Gérard Genette (2004: 141-144 et 166-168).

6. Voir la réplique indirecte que j'ai donnée à ce propos dans Calame (2005b: 119-144).

7. J'ai donné quelques exemples de telles pratiques poétiques de mémoire collective en Grèce antique dans Calame (2006a: 527-551).

8. Tel qu'il a été développé en particulier par François Hartog (2003: 11-30).

En combinaison avec une approche, des textes anciens, inspirée par une analyse des discours attentive aux procédures énonciatives, la pragmatique de textes d'ordre poétique exige une perspective anthropologique. Mais – on l'a signalé en commençant – qui dit démarche anthropologique dit aussi méthode comparative. Or, si la méthode comparative traditionnelle enjoint de mettre en face du *comparandum* au moins un *comparatum*, il va désormais de soi que, à partir du repérage d'analogies superficielles, la comparaison ne peut être que différentielle : elle prend toute sa pertinence dans l'identification des spécificités propres à chacune des manifestations culturelles comparées.

Par ailleurs, fondée sur des concepts et catégories académiques marqués dans l'espace et dans le temps, l'analyse comparative est pertinente uniquement si elle est critique et réflexive ; elle se justifie seulement si elle permet de jeter un regard critique sur le paradigme de la modernité dont nous dépendons. Dans cette mesure, une enquête de comparaison anthropologique différentielle ne peut se fonder, méthodologiquement, que sur un « triangle comparatif ». À la relation entre le *comparandum* et le *comparatum* ce triangle intègre le *comparans* lui-même ; en raison de l'asymétrie constitutive de toute relation anthropologique, le *comparans* prend place au sommet du triangle comparatif, représentant la perspective de celle ou de celui qui confronte les deux (ou plus) manifestations culturelles en contraste⁹. Cette position critique est soutenue par le regard décentré qu'est forcément celui de l'anthropologue à l'égard aussi bien de communautés différentes que du complexe culturel auquel il appartient lui-même et dont il est, très modestement, l'un des acteurs.

C'est dire que, par le biais du triangle comparatif, toute entreprise intellectuelle d'inspiration anthropologique ne peut qu'être assortie d'un regard réflexif sur le paradigme (culturel et académique) propre. Dans le cas particulier de la logique de spatio-temporalité configurée dans le poème rituel de Bacchylide cité en exemple, la confrontation avec une série de récits entendus et de manifestations à fonction initiatique côtoyées le long du Sépik en Papouasie-Nouvelle-Guinée porte à jeter un regard critique sur l'usage que l'on fait, en anthropologie historique de la Grèce ancienne, de la notion moderne de rite d'initiation tribale dans un paradigme intellectuel marqué en sciences humaines par marxisme et structuralisme.

On en revient ainsi à l'hypothèse de Marshall Sahlins sur les acteurs de l'histoire et sur les formes de mémoire implicites sur lesquelles se fonde son enquête d'anthropologie historique. Si l'on peut admettre volontiers désormais que l'histoire est faite du croisement entre les hasards de l'événementialité et la volonté d'acteurs mus par des motivations d'ordre culturel, son étude comparative sur le tandem « guerre du Péloponnèse-guerre de Polynésie » s'est développée dans les années cruciales d'une troisième entreprise impérialiste : la guerre

9. Quelques réflexions à ce propos, notamment à partir des travaux de Marcel Detienne en anthropologie historique comparée et d'Ute Heidmann en littérature comparée, dans l'étude que j'ai consacrée à « L'histoire comparée des religions et la construction d'objets différenciés : entre polythéisme gréco-romain et protestantisme allemand » in Maya Burger et Claude Calame (2006 : 209-235).

du golfe Persique ; une guerre d'Irak aux motivations également économiques, conduite avec un cynisme et une cruauté d'autant plus grands qu'elle s'appuie sur des moyens technologiques et une puissance financière sans comparaison ni avec l'Athènes du ^ve siècle, ni avec les Fidji du milieu du ^{xix}e siècle...

BIBLIOGRAPHIE

- AFFERGAN, Francis *et al.*, 2003, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- BACCHYLIDE DE CÉOS, s. d., *Dithyrambes* (3), ode 17 (Thésée) : 130-132.
- BENVENISTE, Émile, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, vol.1.
- 1974, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, vol. 2.
- BURGER, Maya ; CALAME, Claude (dir.), 2006, *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris-Milan, Edidit-Arché.
- CALAME, Claude, 2005a, *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poétique grecque antique*, Paris, Les Belles Lettres.
- 2005b, « Pragmatique de la fiction : quelques procédures de deixis narrative et énonciative en comparaison (poétique grecque) », in J.-M. Adam et U. Heidmann (dir.), *Sciences du texte et analyse des discours. Enjeux d'une interdisciplinarité*, Genève, Slatkine.
- 2006a « Récit héroïque et pratique religieuse. Le passé poétique des cités grecques classiques », *Annales*, n° 3 : 527-551.
- 2006b « L'histoire comparée des religions et la construction d'objets différenciés : entre polythéisme gréco-romain et protestantisme allemand », in M. Burger et Cl. Calame (dir.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris-Milan, Edidit-Arché : 209-235.
- 2006c, *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte.
- GENETTE, Gérard, 2004 [1991] *Fiction et diction, précédé de : Introduction à l'architexte* ; Paris, Le Seuil.
- HARTOG, François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil.
- SAHLINS, Marshall, 2004, *Apologies to Thucydides. Understanding History as Culture and Vice Versa*, Chicago-Londres, University of Chicago Press.
- SCHAEFFER, Jean-Marie, 2005, « Quelles vérités pour quelles fictions ? », *L'Homme* (Paris), n° 175-176 : 19-36.
- SEARLE, John Rogers, 1982 [1979], *Sens et expression. Études de théorie des actes de langage*, Paris, Minuit.

MÉMOIRE ÉCRITE ET USAGES SOCIAUX
DE L'HISTORIOGRAPHIE

LES IMAZIGHEN : QUESTIONS SUR LES ORIGINES LES DONNÉES DE LA PRÉHISTOIRE

Ginette Aumassip¹

Il est peu de populations dont l'origine ait donné lieu à autant d'allégations que les populations imazighen. Dès l'Antiquité, avant que ne se forme un pool génétique complexe lié aux multiples mouvements de populations qu'a connus le monde méditerranéen, les auteurs leur accordent des ascendances diverses : ionienne, troyenne, mycénienne, voire olbienne, sumérienne ou même indienne... Elles auraient été conduites par des héros, tels Hercule... Elles auraient été chassées par Josué... Plus tard, une théorie les fera venir du Yémen, d'autres de la péninsule Ibérique, d'Italie, voire de l'Europe du Nord...

Gabriel Camps s'est efforcé de faire justice à de telles assertions et propose de trouver leur origine localement, dans les populations capsienes qui occupèrent une partie du Nord de l'Afrique aux temps préhistoriques. Cette proposition, émise en 1980 dans son ouvrage *Berbères. Aux marges de l'histoire*, semble devenue une certitude utilisée comme appui par divers travaux actuels abordant cette question (Larrouy, 2004). Il paraît donc important, au regard de l'avancée des connaissances en préhistoire, de savoir s'il est possible de la retenir sans restriction.

L'HOMME CAPSIEN, ANCÊTRE DES IMAZIGHEN

Gabriel Camps appuie sa démonstration sur la présence, dans les sites capsienes, d'une population ayant des caractères très proches de ceux des populations méditerranéennes actuelles. Elle appartient à une nappe humaine qui, à la même époque ou un peu avant, se retrouve dans divers pays de la Méditerranée. L'homme capsien est de haute stature, sa face est haute et étroite, son nez étroit, ses orbites carrées, les reliefs osseux sont atténués, en particulier les gonions (fig. 1). D'emblée, il présente deux sous-types : l'un à voûte basse, face moyenne ou courte, l'autre à voûte haute et face longue (Chamla, 1973). Il évoluera par gracilisation vers la forme actuelle qui se retrouve dans les monuments protohistoriques.

1. Directeur de recherches honoraire du Centre national de la recherche scientifique.

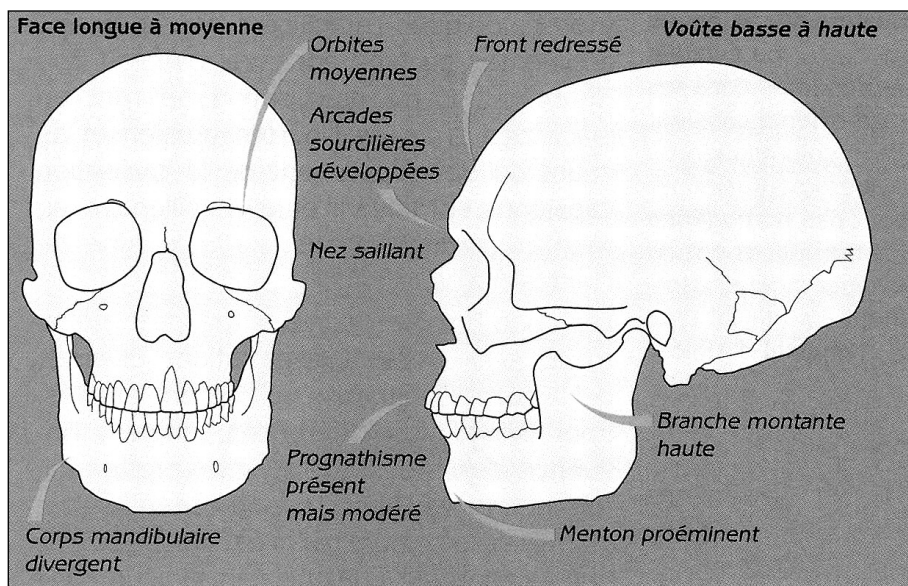


Fig. 1. Morphologie crânienne d'un Protoméditerranéen (d'apr. Hadjouis 2003).

L'homme capsien est porteur d'une culture qui intervient au Maghreb oriental (Tunisie et Algérie orientale) au cours du VIII^e millénaire (Camps, 1974). Celle-ci offre des traits très particuliers qui la singularisent dès l'abord. Les sites capsien, pour une grande part des sites de plein air subaffleurants, strictement liés à un environnement continental, sont particulièrement visibles dans les paysages. Ce sont des amas de cendres riches en coquilles de gastéropodes et en pierres calcinées ; longtemps restée l'objet de maintes hypothèses, cette constitution vient de trouver une explication dans la découverte d'une sole de cuisson d'escargots, faite par Ali Amara (2007) dans la région de Tiaret. Le foyer dans lequel repose un amas d'escargots est d'un diamètre de l'ordre de 60 centimètres, épais d'une vingtaine de centimètres, il est constitué par plusieurs lits de pierres de la taille d'une orange placés sur un lit de charbons. L'abondance des cendres qui, en créant des micro-milieus, est responsable de la remarquable visibilité des sites, serait due, pour Jean Morel (1953), à l'emploi de broussailles dans l'alimentation des foyers. La trousse à outils des hommes capsien diffère fondamentalement de celle de ses prédécesseurs par l'emploi du débitage pression, la présence en nombre de microlithes géométriques et diverses formes de lames ou de lamelles à dos qui sont caractéristiques. Elle dispose d'un outillage osseux abondant et de belle venue, de matériel de broyage. Une singularité capsienne est le réemploi d'ossements humains, fragments crâniens sciés et polis, nantis de perforations permettant leur suspension, os des membres aménagés en poignard, retouchoir... De nombreux objets de parure ont été retrouvés dans les habitats, coquilles d'œuf d'autruche, dont

beaucoup ont été décorées, ainsi que des pierres-figures ou des pierres portant un décor géométrique, voire des représentations animalières (Camps-Fabrer, 1966). L'avulsion dentaire est une pratique qui touche les incisives supérieures et inférieures. Les morts sont inhumés individuellement dans l'habitat, en décubitus latéral contracté ou fléchi.

UNE ORIGINE ORIENTALE POUR L'HOMME CAPSIEN ?

L'ensemble de ces caractères marque une nette opposition avec les cultures précédentes, en particulier l'Ibéromaurusien, qui est la mieux connue et la plus répandue et qui s'est développée entre les XXII^e et IX^e millénaires au plus tard. Quoique microlithique, elle aussi, la trousse à outils ibéromaurusienne, qui n'utilise pas le débitage pression, ne dispose quasiment pas de microlithique géométrique, l'outillage lithique est essentiellement fait de lamelles à dos. L'outillage osseux est pauvre, les manifestations artistiques sont rares. Autre différence d'importance, l'homme ibéromaurusien lui-même, bien connu grâce à plusieurs centaines d'individus retrouvés dans les gisements, diffère sensiblement de l'homme capsien ; il appartient au type cro-magnoïde et a reçu le nom d'Homme de Mechta el-Arbi ou Mechta-Afalou. Son crâne est pentagonal, sa face est large, basse, aux pommettes proéminentes, ses orbites sont rectangulaires aux arcades sourcilières saillantes. Les attaches musculaires sont fortement développées, en particulier les gonions, qui sont extroversés (fig. 2).

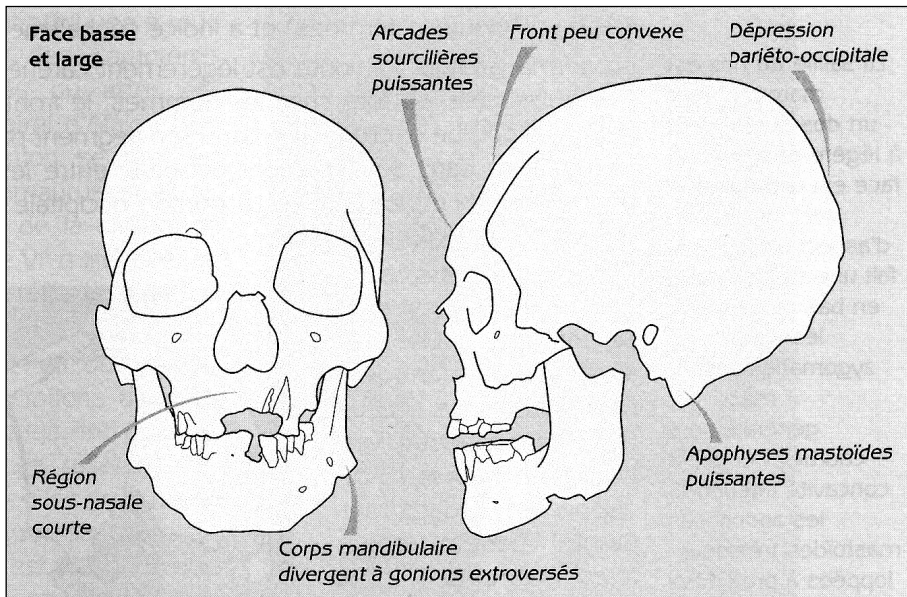


Fig. 2. Morphologie crânienne de l'Homme de Mechta-Afalou (d'apr. Hadjouis 2003).

Il ne pratique pas d'inhumation individuelle, il regroupe ses morts dans les parties inhabitables des abris qu'il occupe, ou des abris voisins inhabités, où ils constituent de véritables nécropoles aux ossements tassés pour laisser place aux nouvelles inhumations.

En raison de ces divergences et devant les similitudes que l'on pouvait entrevoir entre le Capsien et des cultures proche-orientales tel le Natoufien, divers auteurs, en particulier Henriette Camps-Fabrer (2001), proposent d'y rechercher son origine. Cet auteur s'appuie sur la présence, dans le Natoufien, d'un homme de type protoméditerranéen, sur des similitudes culturelles, tels l'existence de matériel de broyage, l'emploi de l'ocre, le réemploi d'ossements humains, la fréquence de la parure et surtout le développement de l'art. Ces hommes auraient envahi l'est du Maghreb au cours du VIII^e millénaire ; les plus lointaines racines imazighen seraient à rechercher au Proche-Orient.

UNE ORIGINE LOCALE POUR L'HOMME CAPSIEN ?

Se heurtant d'emblée à diverses objections, une telle proposition n'est pas sans poser problème aujourd'hui et appeler un autre regard.

On ne connaît guère, en effet, de sites ou de traces qui, entre le Proche-Orient et le Maghreb, jalonnent ce déplacement de population, hors une occupation « libyco-capsienne » en Cyrénaïque (McBurney, 1967) ou celle de Siwa en Égypte (Hassan, 1976), qui pourraient s'en rapprocher. Si des similitudes s'esquissent entre les deux cultures, outre des différences liées à l'outillage et que l'on peut considérer comme mineures, des différences majeures les distinguent. L'habitat natoufien est en partie creusé dans le sol, en partie fait de murs de pierres, alors que les Capsiens s'abritaient probablement simplement dans des cabanes de branchages dressées au-dessus du sol. Les Capsiens pratiquaient l'avulsion dentaire, les Natoufiens ne la pratiquaient pas. Le Capsien enterrait ses morts en position contractée ou repliée, le Natoufien séparait la tête du tronc et la plaçait auprès de lui.

Parallèlement, la question de l'homme porteur de la culture capsienne demande un examen attentif. À maintes reprises, ont été retirés des sites capsien, non des hommes protoméditerranéens, mais des Mechta-Afalou. Ils sont assez fréquents pour que Marie-Claude Chamla (1978) estime qu'ils constituaient 40 % des restes humains retrouvés dans la culture capsienne ! Tous ont été retrouvés à la base d'habitats, jamais au sommet, ce qui les rapporte plutôt aux débuts du Capsien. Cette présence d'inhumations de Mechtoïdes dans les sites capsien est une question ouverte. Peut-on envisager la substitution d'une population à une autre ? Les changements perçus dans la culture capsienne au cours du temps sont vus comme évolutifs et non comme un apport extérieur. Qu'une population en ait remplacé une autre sans introduire d'éléments culturels nouveaux et avec une totale immersion dans celle-ci est peu concevable. L'idée, jadis émise, d'une population autochtone réduite à merci et anéantie qui seule aurait été inhumée est difficile à retenir.

Par ailleurs, la présence de caractères mechtoïdes estimés à 3 % dans les populations actuelles de Tunisie (*Id.*, *Ibid.* : 1978) implique son maintien plus ou moins partiel.

Face à ces questions, peut-on envisager une continuité Ibéromaurusien-Capsien ?

L'HOMME DE MECHTA EL-ARBI ET LE PHYLLUM NORD-AFRICAÏN

La question d'une filiation Ibéromaurusien-Capsien se pose sur deux plans : celui des cultures et celui des hommes.

Au plan culturel, il fut longtemps admis que l'Ibéromaurusien était contemporain du Capsien : il apparaissait comme un faciès appauvri (Vaufrey, 1955), ce qui justifie les relations que l'on a pu proposer entre les deux cultures. La découverte de stratigraphies et les données radiochronologiques ont réduit cette proposition en montrant sans la moindre discussion possible l'antériorité, voire une lointaine antériorité, de l'Ibéromaurusien puisqu'il est connu dès le XXII^e millénaire à Taforalt (Maroc) (Roche, 1976). Seuls quelques sites mal datés pourraient être tardifs et contemporains des débuts du Capsien.

Le Capsien ne fait probablement pas suite, immédiatement, à l'Ibéromaurusien : on ne connaît pas de stratigraphie où il le surmonte directement. À Columnata, entre Ibéromaurusien et Capsien, Pierre Cadenat (1966) a reconnu une culture épipaléolithique, le Columnatien, riche en lamelles à dos, mais aussi en pièces à coches et burins, où quelques microlithes géométriques sont apparentés à des triangles ou à des trapèzes (Cadenat, 1970). Dans le site du Koudiat Kifène Lahda, Colette Roubet (1968) a montré, sous-jacents au Capsien, les vestiges d'une culture comparable.

Par ailleurs, la culture capsienne n'a occupé qu'une partie restreinte du territoire maghrébin. À l'ouest des Hautes Plaines constantinoises, elle est contemporaine de cultures épipaléolithiques finissantes qui, au VIII^e millénaire, font passage à un Néolithique, le Néolithique tellien. Épipaléolithiques et Néolithique tellien sont portés par des hommes de Mechta-Afalou, à l'exception d'un individu protoméditerranéen retrouvé à Rachgoun (Oranie) parmi des Mechtoïdes dans un site atypique, non daté, attribué à un Ibéromaurusien tardif (Camps, 1966). L'origine de la néolithisation de ces régions est en cours d'étude. Toutefois, on sait que le Néolithique tellien ne vient pas de l'est et il est de moins en moins probable qu'il soit issu d'Europe ; tout tend à envisager une voie méridionale (Daugas, El Idrissi, à paraître), le Sahara central ayant été un foyer de néolithisation précoce (Camps, 1974). Dans les territoires occupés par les populations capsiennes, ce n'est que bien plus tard, en fin de VI^e millénaire, s'épanouissant au cours du IV^e millénaire, soit un écart d'au moins 2000 ans, que l'on percevra une culture aux caractères de plein-néolithique. Une telle diachronie fait penser à une culture capsienne qui ne serait pas épipaléolithique mais mésolithique, voire qui procéderait d'un Néolithique balbutiant (Morel, 1980 ; Aumassip, Tauveron, à paraître).

Les divergences qui opposaient les ensembles industriels capsien et ibéromaurusiens sont peut-être moins marquées qu'il a été dit ; des auteurs comme David Lubell (1984), qui a travaillé sur le Capsien des régions méridionales, Slimane Hachi (2003), qui a travaillé sur l'Ibéromaurusien des régions septentrionales, se rejoignent en proposant une continuité entre les deux cultures. Pour l'un et l'autre, les différences observées sont d'ordre évolutif et se lisent dans la multiplication des formes d'outils, le développement des microlithes géométriques au détriment des lamelles à dos. Des particularités dites caractéristiques du Capsien et qui auraient marqué sa distance par rapport à l'Ibéromaurusien ont été retrouvées dans les niveaux supérieurs d'Afalou bou Rhummel : c'est le cas d'outils de pierre comme les pointes du Chacal, d'Aïn Keda, les aiguillons droits, certains triangles... C'est le cas de manifestations artistiques avec un décor sur test d'œuf d'autruche et surtout des figurines en terre cuite. C'est aussi le cas de cette autre particularité jusqu'alors spécifique du Capsien, le réemploi d'ossements humains. Quant à l'avulsion dentaire, elle est également pratiquée, mais en moins exacerbé, chez les Ibéromaurusiens et Columnatiens. Ces divers éléments réduisent d'autant la distance entre Capsien et Ibéromaurusien et concourent à ce que l'on envisage une continuité culturelle.

Au plan de l'évolution humaine, deux écoles se dessinent quant au passage du type Mechta-Afalou au type Protoméditerranéen. Pour les uns, une évolution se ferait par gracilisation (Chamla, 1968) avec une gracilisation générale du squelette, un changement dans les proportions du crâne, qui de l'hyperdolichocéphalie des débuts de l'Ibéromaurusien va devenir brachycéphale ; elle s'observe dans le Columnatien, où Marie-Claude Chamla (1970) a identifié des Mechta-Afalou gracilisés. En les comparant à ceux provenant de sites ibéromaurusiens, elle reconnaît une population peu homogène, dans laquelle elle a pu discerner quatre types. Elle note en outre des variations importantes entre les populations orientale et occidentale qui lui paraissent remonter antérieurement au Capsien. Pour les auteurs partisans de la gracilisation, celle-ci résulterait de changements dans le mode de vie et serait liée en particulier aux processus de néolithisation. Les caractères mechtoïdes qui subsistent dans les populations actuelles seraient des caractères archaïques. Pour les autres, comme Djillali Hadjouis (2003, com. pers.), il y aurait impossibilité anatomique de passer du type Mechta-Afalou au type Protoméditerranéen. Les caractères mechtoïdes qui subsistent proviendraient de métissage. Dans les deux cas, l'Homme de Mechta el-Arbi figure dans l'ascendance amazighe, seul diffère le poids de cette ascendance.

ORIGINE DE L'HOMME DE MECHTA EL-ARBI

Un temps, l'Homme de Mechta el-Arbi fut lui-même considéré comme un migrant, venant du nord ou de l'est, porteur d'une culture nouvelle (Balout, 1955). L'opposition est grande en effet entre les ensembles industriels ibéromaurusiens et ceux, atériens, qui les précèdent, même si l'Ibéromaurusien ou

des cultures apparentées occupent les territoires où l'Atérien est connu (hors la zone saharienne, dont on sait qu'elle était alors soumise à une grande aridité ayant conduit les populations à migrer ou se réfugier dans des micro-milieus privilégiés). Aucune stratigraphie ne montre le passage de l'un à l'autre. L'Atérien, macrolithique, est essentiellement fait d'outils sur éclat, souvent débités par la technique Levallois et disposant volontiers d'un pédoncule d'emmanchement ; il est très proche des ensembles industriels moustériens et vu généralement comme un de ses faciès. De ce fait, en l'absence de restes humains, l'Atérien fut attribué à l'Homme de Néanderthal, type humain bien connu dans le Moustérien européen et que l'on a pu croire présent dans le site moustérien du Djebel Irhoud, au Maroc (Ennouchi, 1962).

Avec la découverte de divers fragments humains dans les gisements atériens de Dar es-Soltan, El Harhoura, Temara (Roche, Texier, 1976 ; Debénath, 1975a et b, 1982) par l'équipe franco-marocaine que dirigeait André Debenath, ce scénario allait être modifié. Ces découvertes confortaient celles plus anciennes de Mugharet el-Aliya (Coon, 1940) qui viennent d'être datées (Wrin, Rink, 2003), et allaient conduire à une nouvelle conception du peuplement (Ferembach, 1985).

Contrairement aux idées reçues, l'homme atérien n'offre pas de traits néandertaliens. Il présente des caractères *sapiens* qui le placent à la base de la forme Cro-Magnon ; il ne diffère des Mechtoïdes que par l'accentuation de divers caractères, telles les arcades sourcilières, les mastoïdes, la largeur de la face... Il conserve quelques traits archaïques, telles l'absence de fosses canines, la tendance upsilloïde de l'arcade dentaire, qui rappellent *Homo erectus*. Il présente des caractères déjà présents chez les hommes moustériens du Djebel Irhoud. Un réexamen des restes de ces derniers a fait valoir des caractères en mosaïque les plaçant en intermédiaires entre les hommes atériens et acheuléens, qui, eux, ont été retrouvés au Maroc dans des dépôts datés entre 175 000 et 375 000 (Marçais, 1934 ; Arambourg, Biberson, 1955 ; Vallois, Roche, 1958 ; Jaeger, 1975) et assurent la permanence de la lignée. Dès lors, tout donne à penser que l'homme de Mechta-Afalou est issu de l'évolution d'une nappe *erectus* qui peuplait le nord de l'Afrique et la péninsule Ibérique à l'Acheuléen. *Homo erectus mauritanicus* (= *Atlanthropus mauritanicus*), qui est à la base du phylum, a été découvert en Algérie, dans le gisement acheuléen de Ternifine, en 1954, par Camille Arambourg ; il y est daté de 700 000 ans (Geraads *et al.*, 1986). Longtemps connue seulement en Algérie occidentale et au Maroc², la même forme a été identifiée à Gran Dolina, dans la sierra d'Atapuerta, en Espagne, où, au mépris des règles de nomenclature, elle a été nommée *Homo antecessor* (Bermúdez de Castro *et al.*, 1997).

Si la lignée paraissait assez solidement assise, elle semblait se heurter aux discontinuités notées entre les cultures atérienne et ibéromaurusienne

2. Postérieurement à cette communication, ces restes viennent de s'enrichir d'une mandibule complète trouvée à Casablanca, Carrière Thomas I, par l'équipe codirigée par Fatima-Zohra Sbihi-Alaoui et Jean-Paul Raynal.

(Balout, 1955). Des similitudes entre les ensembles industriels ibéromaurusiens du Maghreb et arkiniens de Nubie, l'appartenance de la nappe cro-magnoïde africaine (qui s'étend aussi à la Haute Égypte, au Sahara méridional ainsi qu'au Sahara atlantique) à une même famille, ce qui implique un ancêtre commun (Dutour, 2001), permettaient de rechercher l'origine de l'Ibéromaurusien vers l'est. Or, ces Cro-magnoïdes orientaux s'avérant plus récents que ceux d'Afrique du Nord, une telle origine ne peut être retenue. Elle ne peut, non plus, être recherchée au Proche-Orient, où l'évolution humaine, en conduisant au type Combe-Capelle, s'y oppose (Ferembach, 1986). Pour expliquer la permanence de l'Homme de Mechta-Afalou et ces discontinuités culturelles, Denise Ferembach (1985, 1989) se tourne vers le nord. Elle envisage une migration des Atériens vers l'Europe lors de la régression marine qui a accompagné Wurm II et une migration inverse lors de Wurm III, moments de l'émergence de terres dans le domaine maritime. Au cours de leur implantation en Europe, ces hommes auraient développé une industrie gravettienne qui, sur le sol africain, serait devenue l'Ibéromaurusien.

Les travaux de Mourad Betrouni dans le gisement de Sidi Saïd, à Tipaza, devaient poser en termes nouveaux ce scénario. Celui-ci mettait au jour un ensemble industriel postérieur à l'Atérien et antérieur à l'Ibéromaurusien, fait en silex pour l'essentiel (alors que le silex est peu utilisé dans l'Atérien), de dimensions « fortement amenuisées parfois même microlithiques » (Betrouni, 1989 : 109). Cette transformation paraît à l'auteur une véritable mutation liée à des modifications environnementales conditionnant un comportement nouveau dans le choix de la matière première. À travers ce choix, vont se développer de nouvelles possibilités, « celles qui s'affirmeront dans l'Ibéromaurusien » (*Id., ibid.* : 109).

Dès lors, ce qui est devenu chez certains auteurs « la migration des Protoméditerranéens » ne peut être nullement tenu comme seul élément de peuplement. À la même époque, une grande partie du Nord de l'Afrique est occupée par un Homme de Mechta-Afalou issu d'une lignée locale dont on peut suivre le développement tant anthropologique que culturel.

LES RACINES PROFONDES

La question peut se poser de l'origine d'*Homo erectus mauritanicus*, l'homme de Ternifine. On ne dispose d'aucun reste plus ancien. Mais divers sites ont livré les vestiges de la vie des plus anciennes populations. C'est, en particulier, les sites d'Aïn Hanech, Reggan, Bordj Tan Kena, ou divers sites de la vallée de la Saoura... qui remontent à près de deux millions d'années et qui permettent d'appréhender une évolution des outils conduisant du galet aménagé au biface. Une telle évolution locale des ensembles industriels permet de poser la question de la continuité du peuplement dans les régions du nord de l'Afrique et d'en reporter les débuts à l'aube du Pléistocène. Dans ce cas, les racines imazighen les plus lointaines s'implanteraient dans le sol nord-africain

depuis l'aube du déploiement de l'homme sur la planète. Si rien ne le prouve formellement actuellement, les quelques indices archéologiques disponibles non seulement ne s'y opposent pas, mais orientent dans cette direction.

L'ÉCLAIRAGE DES SCIENCES CONNEXES

Pour être constructif, un tel débat ne peut faire abstraction des données des autres disciplines. Linguistique et génétique confirment-elles cette proposition ? L'apport des données linguistiques semble encore bien incertain : ni les écarts concernant les moments de séparation des diverses langues afro-asiatiques dont participe la langue amazighe n'ont la même position chez les auteurs, ni l'origine de la langue mère. Par ailleurs, les identités génétiques notées entre les populations berbérophones et arabophones de l'Ouest maghrébin, linguistiquement différentes, conduisent à dissocier le fait biologique du fait culturel. Les données génétiques ne sauraient, elles non plus, en l'état actuel des connaissances, être considérées comme des preuves formelles ; ainsi, si la plupart des auteurs s'accordent à reconnaître des analogies génétiques entre les populations du nord de l'Afrique et celles du Sud-Ouest européen, Emili Gonzalez-Pérez *et al.* (2003) aboutissent à des résultats différents en utilisant d'autres méthodes.

Compte tenu de ces réserves, on doit constater que l'ensemble des résultats obtenus à ce jour n'infirme pas les indications que l'on peut retirer de la Préhistoire. On peut rappeler les remarques d'André Basset à propos de la langue, dont l'origine repose essentiellement sur des arguments négatifs, le berbère ne nous ayant jamais été présenté comme introduit, la présence, la disparition d'une autre langue indigène ne nous ayant jamais été clairement attestées. Bien que datant de 1956, ces remarques sont toujours d'actualité et les recherches menées par des scientifiques sur l'ADN mitochondrial des populations ibéromaurusiennes de Taforalt, en concluant à une origine locale et à une continuité de peuplement, sont conformes à la proposition d'une origine amazighe antérieure au Capsien, ce que les travaux de Flores *et al.* (2000) confortent par une ancienneté très grande des hommes modernes dans le Sud-Ouest maghrébin. Par ailleurs, l'origine de l'haplogroupe E, qui semble très discutée, serait placée, par certains auteurs, au Sahara, antérieurement à 45 000 ans, la désertification aurait été responsable de sa dispersion dans diverses directions.

Si l'on retient la proximité génétique reconnue entre les populations du nord de l'Afrique et celles du Sud-européen, « afro-méditerranéennes » et « euro-méditerranéennes » de Philippe Lefèvre-Witier *et al.*, bien distinctes malgré « un net continuum dans la structure des patrimoines génétiques » (1989 : 159), une origine commune doit être trouvée. La question de son ancienneté se pose. Elle se situerait au Néolithique pour Ammerman et Cavalli-Sforza (1994), à l'Épipaléolithique, voire au Paléolithique supérieur pour Barbuji *et al.* (1994) ou Myles *et al.* (2005), et serait liée à l'expansion des Protoméditerranéens.

Mais, si l'on retient les travaux de Stevanovitch et Beraud Colomb (s.d.) sur la population de Taforalt, dans laquelle ils notent la présence d'haplogroupes de type européen, cette origine doit être recherchée antérieurement à l'Ibéro-maurusien; elle serait alors en accord avec l'existence d'une nappe *erectus* évolutive dans le nord de l'Afrique et le sud de l'Europe. Par ailleurs, Cavalli-Sforza *et al.* (1994), en estimant la proportion de gènes orientaux chez les arabophones du Maghreb à 0.346, l'interprètent comme une incorporation de gènes dilués, ce qui élimine une submersion biologique.

Ainsi, aucun élément génétique ne s'oppose actuellement à l'existence d'un phylum africain constituant la charpente de la population amazighe. La fréquence de l'haplogroupe U6, caractéristique des Imazighen, qui décroît d'ouest en est, alors que celle de l'haplogroupe E3b qui prévaut dans les populations de la Méditerranée, du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord croît, est également conforme à cette proposition. De même, les travaux de Coudray *et al.* (2006) sur les immunoglobulines et les microsatellites autosomaux, qui identifient trois groupes : l'un réunissant les populations européenne et berbère, un autre les populations sub-saharienne et berbérophone de l'oasis de Siwa, un troisième des populations d'Afrique de l'Est et celles ayant des attaches avec les populations du Proche-Orient. En 1997, Bosch *et al.* concluaient également à un clivage entre un groupe dit occidental constitué par les berbérophones et arabophones du Nord-Ouest africain, les Touaregs et un groupe dit oriental comportant les Arabes Saoudiens, Égyptiens, Libyens et Méditerranéens d'Europe. Quant à la forte hétérogénéité des populations réputées berbérophones, en particulier celles qui se trouvent en périphérie de l'aire de répartition amazighe, elle résulterait d'un isolement ancien et d'une dérive (Bosch *et al.*, 1997); tel serait le cas des populations touarègues. Mais le passé du peuplement du Sahara central qu'elles occupent n'y laisse pas percevoir une présence mechtoïde succédant aux hommes atériens. À l'aube de l'Holocène, il y a quelque 10 000 ans, les restes humains connus dans le Sahara central ont appartenu, pour les plus anciens, à une forme mixte, de type négroïde encore peu différencié et pourvu d'affinités méditerranéennes (Aumassip, Heim, 1989); au V^e millénaire, elle se serait diluée dans le type mélando-africain.

En conclusion, une lecture nouvelle du peuplement du nord de l'Afrique peut être proposée. Elle met en exergue la dissociation du fait génétique et du fait culturel. Elle accorde un intérêt spécial au gradient longitude, remet en cause ce que l'on considère volontiers comme des certitudes et qui ne sont qu'hypothèses reposant sur des données anciennes, elles-mêmes empreintes de la philosophie d'une époque.

Les données actuelles de la Préhistoire, renforcées par des données génétiques, sans pouvoir éliminer formellement de l'ascendance amazighe des liens proche-orientaux liés à la culture capsienne, la rattachent essentiellement à un phylum africain (ou nord-africain) autonome, où elle plonge ses racines les plus profondes. La comparaison d'une carte de dispersion de l'Atérien d'où sont issues les populations mechtoïdes et d'une carte des parlers imazighen conforte cette proposition (fig. 3 et 4). Bien affirmé à partir du Pléistocène

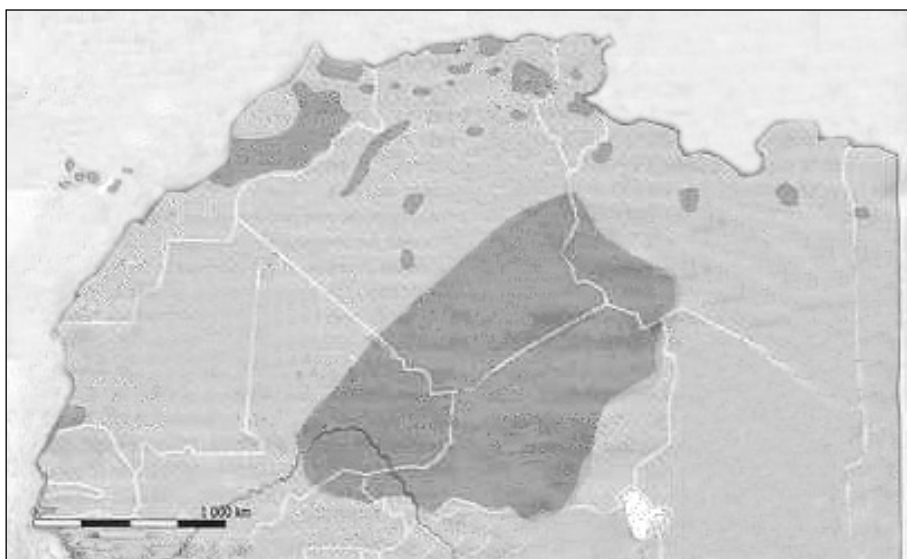


Fig. 3. Dispersion des parlers imazighen.

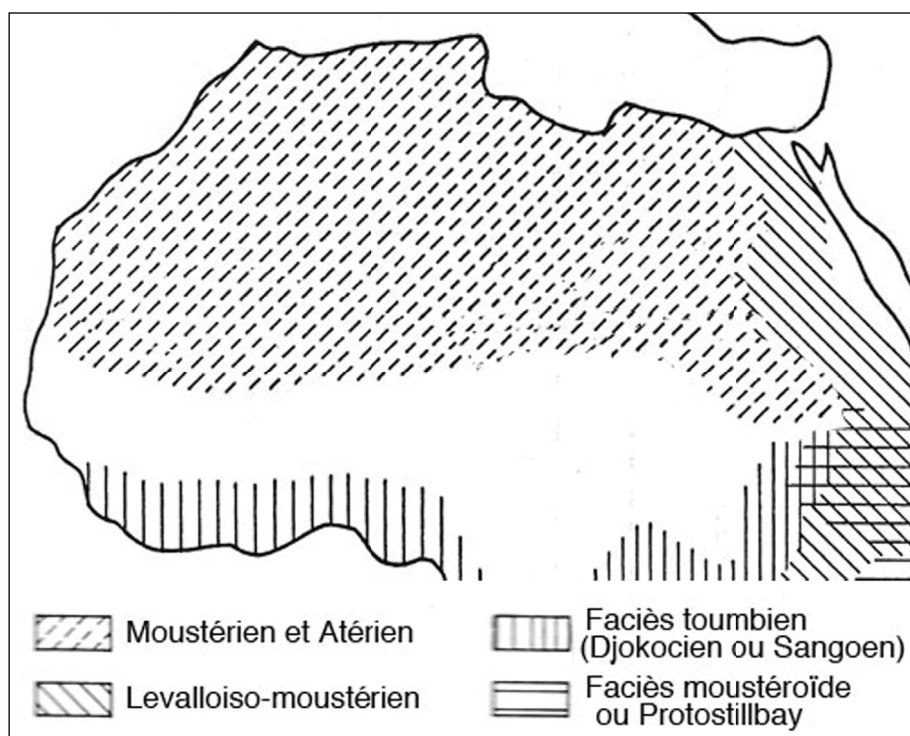


Fig. 4. Dispersion de l'Atérien (d'apr. Hugot 1967, revu).

moyen, ce phylum est probablement plus ancien, pouvant remonter aux débuts du peuplement de l'Afrique, il y a quelque deux millions d'années. Tel est le schéma auquel la Préhistoire peut conduire aujourd'hui. Reste que les âges proposés pour les mutations génétiques ou linguistiques ne concordent que bien peu avec les chronologies proposées par les données préhistoriques...

BIBLIOGRAPHIE

- AMARA, Ali, (à paraître), « Structures de cuisson d'escargots dans les dépôts archéologiques épipaléolithiques de Koudiet Djerad, Tiaret », *Actes du 1^{er} colloque international sur la préhistoire maghrébine* (Tamanrasset du 5-7 novembre 2007), Tamanrasset, Centre national de recherches préhistoriques anthropologiques et historiques.
- AMMERMAN, Albert J. ; CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca, 1984, *The Neolithic Transition and the Genetics of Populations in Europe*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- ARAMBOURG, Camille, 1954, « L'Hominien fossile de Ternifine (Algérie) », *Comptes rendus de l'Académie des sciences* (Paris), n° 239 : 893-895.
- ARAMBOURG, Camille ; BIBERSON, Pierre, 1955, « Découverte de vestiges humains acheuléens dans la carrière de Sidi Abderrhaman près Casablanca », *Comptes rendus de l'Académie des sciences* (Paris), n° 240 : 1661-1663.
- AUMASSIP, Ginette ; HEIM, Jean-Louis, 1989, « Les squelettes néolithiques de Tin Hanakaten, Tassili n'Ajjer, Algérie », *Comptes rendus de l'Académie des sciences* (Paris), série III, n° 309 : 187-190.
- AUMASSIP, Ginette ; TAVERON, Michel, (à paraître), *Préhistoire du Sahara et de ses abords*, t. II : *Le Temps des producteurs*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- BALOUT, Lionel, 1955, *Préhistoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Arts et métiers graphiques.
- BARBUJANI, Guido *et al.*, 1994, « Genetic Variation in North Africa and Eurasia: Neolithic Demic Diffusion vs. Palaeolithic Colonisation », *American Journal of Physical Anthropology*, n° 95 : 137-154.
- BASSET, André, 1956, « La langue berbère », *L'Afrique et l'Asie*, n° 34 : 39-45.
- BERMÚDEZ DE CASTRO, José Maria *et al.*, 1997, « A Hominid from the Lower Pleistocene of Atáuerca, Spain: Possible Ancestor to Neandertals and Modern Humans », *Science*, 276 (5317) : 1392-1395.
- BETROUNI, Mourad, 2001 [1989], « Le Paléokarst de Sidi Saïd (Tipasa) », *L'homme maghrébin et son environnement depuis 100 000 ans*, acte de colloque (Maghnia novembre 1989), Alger, Centre national de recherches préhistoriques anthropologiques et historiques : 101-112.
- BOSCH, Elena *et al.*, 1997, « Population of North Africa: Evidence from Classical Genetic markers », *Human Biology*, n° 69 : 295-311.
- CADENAT, Pierre, 1966, « Vues nouvelles sur les industries de Columnata », *Libyca*, XIV : 189-207.
- 1970, « Le Columnatien, industrie épipaléolithique d'Algérie », *Bulletin de la Société d'études et de recherches préhistoriques des Eyzies*, 20 : 40-50.
- CAMPS, Gabriel, 1966, « Le gisement de Rachgoun (Oranie) », *Libyca*, XIV : 161-188.
- 1974, *Les Civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara*, Paris, Doin.
- 1980, *Berbères. Aux marges de l'Histoire*, Toulouse, Les Hespérides.
- CAMPS-FABRER, Henriette, 1966, *Matière et art mobilier dans la Préhistoire nord-africaine et saharienne*, Paris, Arts et métiers graphiques.
- 2001, « Culture et environnement. Capsien du Maghreb et Natoufien du Proche-Orient »,

- L'homme maghrébin et son environnement depuis 100 000 ans*, acte de colloque (Maghnia novembre 1989), Alger, Centre national de recherches préhistoriques anthropologiques et historiques : 201-250.
- CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca *et al.*, 1994, *History and Geography of Human Genes*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- CHAMLA, Marie-Claude, 1968, « L'évolution du type de Mechta Afalou en Algérie occidentale », *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, Paris, 267 : 1849-1851.
- 1970, *Les Hommes épipaléolithiques de Columnta (Algérie occidentale). Étude anthropologique*, Paris, Arts et métiers graphiques.
- 1973, « Étude anthropologique de l'Homme capsien de l'Aïn Dokkara (Algérie Orientale) », *Libya*, XXI : 9-53.
- 1978, « Le peuplement de l'Afrique du Nord de l'Épipaléolithique à nos jours », *L'Anthropologie*, n° 82 : 365-430.
- COON, C.S., 1940, « Fossil Man in Tangier », *Papers of the Peabody Museum*, n° 13 : VII-VIII.
- COUDRAY, Clothilde *et al.*, 2006, « Diversité génétique (allotypie GM et STRs) des populations berbères et peuplement du nord de l'Afrique », *Antropos*, n° 11 : 75-84.
- DAUGAS, Jean-Pierre; EL IDRISSI, Abdelaziz, (à paraître), « Nouvelles recherches sur la caractérisation et la genèse du Néolithique ancien du Maghreb occidental (Maroc, Algérie) », *Le Peuplement ancien de l'Algérie. Sa place dans le contexte méditerranéen*, actes de colloque (Collège de France 28-29 novembre 2003, dans le cadre de « Djazair : une année de l'Algérie en France »), Paris, s. n.
- DEBÉNATH, André, 1975a, « Découverte de restes humains probablement atériens », *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, Paris, 281 : 875-876.
- 1975b, « Nouveaux restes humains atériens du Maroc », *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, Paris, 290 : 851-852.
- 1982, « Découverte d'une mandibule humaine atérienne à El Harhoura, province de Rabat », *Bulletin d'archéologie marocaine*, 12 : 1-2.
- DUTOIR, Olivier, 2001, « L'Homme de Mechta-Afalou au Maghreb et au Sahara. Aspects paléanthropologiques et paléocéologiques », *L'homme maghrébin et son environnement depuis 100 000 ans*, acte de colloque (Maghnia novembre 1989), Alger, Centre national de recherches préhistoriques, anthropologiques et historiques : 131-142.
- ENNOUCHI, Émile, 1962, « Un néanderthalien : l'homme de J'bel Irhoud (Maroc) », *L'Anthropologie*, 66 : 279-299.
- FEREMBACH, Denise, 1985, « On the Origin of the Iberomaurusians (Upper Palaeolithic: North Africa). A Hypothesis », *Journal of Human Evolution*, vol. 14, n° 4 : 393-397.
- 1986, « Les hommes du Paléolithique supérieur autour du Bassin méditerranéen », *L'Anthropologie* (Paris), 90/3 : 579-587.
- 1989, « Construction de la preuve dans la théorie de l'évolution », in J. Bons et M. Delsol (dir.), *Évolution biologique. Quelques données actuelles*, Paris-Lyon, Boubee-Association A.A.A.
- 2001, « Évolution du peuplement du Maghreb des origines au Néolithique *L'homme maghrébin et son environnement depuis 100 000 ans*, acte de colloque (Maghnia novembre 1989), Alger, Centre national de recherches préhistoriques, anthropologiques et historiques : 123-130.
- FLORES, Carlos *et al.*, 2000, « Northwest African Distribution of the CD4/Alu Microsatellites Haplotypes », *American Human Genetics*, 64 : 321-327.
- GERAADS, Denis *et al.*, 1986, « The Pleistocene Homini Site of Ternifine, Algeria: New Results on the Environment, Age, and Human Industries », *Quaternary Research*, 25 : 380-386.
- GONZALEZ-PÉREZ, Emili *et al.*, 2003, « Alu Insertions in the Iberian Peninsula and North West Africa: Genetic Boundaries or Melting Pot? », *Collection Antropol.*, 27 (suppl. 2) : 491-500.

- HACHI, Slimane, 2003, *Les cultures de l'Homme de Mechta-Afalou. Le gisement d'Afalou bou Rhummel (massif des Babors, Algérie). Les niveaux supérieurs 13000-11000 B.P.*, Alger, Centre national de recherches préhistoriques, anthropologiques et historiques : 30-44.
- HADJOUIS, Djillali, 2003, « Une année de l'Algérie en France », *Algérie, deux millions d'années d'histoire*, Catalogue expo. (Les Eyzies-de-Tayac-Sireuil septembre 2003), Les Eyzies-de-Tayac-Sireuil-Creteil, s. n.
- HASSAN, Fekri, 1976, « Prehistoric Studies of the Siwa Oasis Region, Northwestern Egypt », *Nyame Akuma*, 12 : 18-34.
- JAEGER, Jean-Jacques, 1975 [1973], « Découverte d'un crâne d'Hominidé dans le Pléistocène moyen du Maroc », *Problèmes actuels de paléontologie*, acte de colloque (Colloque international du CNRS, Paris, 4-9 juin 1973), Paris, Centre national de la recherche scientifique, 2 vol. : 897-902.
- LARROUY, Georges, 2004, « La place de l'anthropobiologie dans l'étude du peuplement berbère. Affirmations, contradictions, conclusions », *Antropo*, 7 : 1-10.
- LEFEVRE-WITIER, Philippe *et al.*, 1989, « Analyse génétique du peuplement maghrébin à partir des données algériennes », *L'homme maghrébin et son environnement depuis 100 000 ans*, acte de colloque (Maghnia novembre 1989); Alger, Centre national de recherches préhistoriques, anthropologiques et historiques : 157-168.
- LUBELL, David *et al.*, 1984, « Continuity in the Epipaleolithic of Northern Africa with Emphasis on the Maghreb », *Advances in World Archaeology*, n° 3 : 143-191.
- MARÇAIS, Jean, 1934, « Découvertes de restes humains fossiles dans les grès quaternaires de Rabat (Maroc) », *L'Anthropologie*, 44 : 581-583.
- MCBURNEY, Charles, 1967, *The Haua Fteah Cave (Cyrenaica) and the Stone Age of the South-East Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MOREL, Jean, 1953, « Le Capsien de Khanguet-el-Mouhaâd (commune mixte de Morsott, département de Constantine) », *Libyca*, I : 103-119.
- 1980 [1979 ?], « Sur certains aspects de la vie des populations capsienes (Epipaléolithique nord-africain) », *Bulletin du Musée d'anthropologie préhistorique de Monaco*, n° 23 : 89-102.
- MYLES, Sean, *et al.*, 2005, « Genetic in Support of a Shared Eurasian-North African Dairying Origin », *Hum. Genet.*, 117/1 : 34-42.
- ROCHE, Jean, 1976, « Cadre chronologique de l'Epipaléolithique marocain », *IX^e Congrès de l'Union internationale des sciences pré- et protohistoriques*, actes de congrès (Nice du 13-18 septembre 1976), s. l., s. n. : 153-168.
- ROCHE, Jean; TEXIER, Jean-Pierre, 1976, « Découverte de restes humains dans un niveau atérien de la grotte des Contrebandiers à Témara, Maroc », *Comptes rendus de l'Académie des sciences* (Paris), 282 : 45-47.
- ROUBET, Colette, 1968, « Nouvelles observations sur l'Epipaléolithique de l'Algérie orientale. Le gisement de Koudiat Kifène Lahda », *Libyca*, XVI : 55-101.
- STEVANOVITCH, Alain; BERAUD COLOMB, Eliane, (s.d.), Étude de l'ADN mitochondrial d'une population humaine de 12 000 ans. Marseille, 3^e Journée « Évolution biologique », organisée par le Muséum d'histoire naturelle de Marseille, l'université de Provence et l'Institut national de la santé et de la recherche médicale.
- VALLOIS, Henri V.; ROCHE, Jean, 1958, « La mandibule acheuléenne de Témara », *Comptes rendus de l'Académie des sciences* (Paris), 246 : 3113-3116.
- VAUFREY, Raymond, 1955, *Préhistoire de l'Afrique. I. Le Maghreb*, Paris, Masson.
- WRINN, P.J.; RINK, W. Jack, 2003, « ESR Dating of Tooth Enamel from Aterian Levels at Mugharet el Aliya (Tangier, Morocco) », *Journal of Archaeological Sciences*, 30 : 123-133.

L'ÉVOLUTION DU CULTUEL CHEZ LES LIBYENS¹

Mansour Ghaki²

« Il ne saurait évidemment être question de pénétrer dans l'âme d'une population disparue pour juger de la profondeur de son sentiment à l'égard de tel ou tel dieu »

Marcel BENABOU (1975 : 262)

Ce texte est basé sur une communication présentée lors d'un colloque à Agadir³ dont le titre était « Attitudes berbères vis-à-vis des religions phénicienne, romaine et chrétienne : adoption et adaptation ».

Ce titre résume la difficulté de saisir aussi bien le cultuel que son évolution surtout quand on dispose de données éparses et c'est le cas pour le cultuel libyen. Il ne s'agit pas de ces religions mais de leur devenir en Afrique berbère antique suite aux contacts d'abord, aux liens ensuite qu'elles finissent par avoir avec le culte libyen. Je ne renie pas les termes « adoption » et « adaptation », qui sont apparus dans le titre de ma communication publiée lors de la rencontre ; je préciserai seulement que ces concepts doivent être compris comme des phénomènes où la réciprocité est de mise car c'est important. Les mots doivent être « précisés » donc être « clairs ». À titre d'exemple, concernant la civilisation phénicienne-punique, nous distinguerons entre les qualificatifs « phénicien » et « punique » qui ne sont pas à limiter du fait que le premier est de forme grecque et le second de forme latine. Nous ne confondrons pas non plus le « punique sarde ou maltais » et celui qui se développe en Afrique. Le « punique » est en fait le phénicien entré en contact avec les civilisations autochtones, il est donc le résultat d'une adoption par ces peuples et de l'adaptation du phénicien aux cultures locales. Pour ce qui est de la « période romaine », on parle depuis

1. Il faut prendre le terme *Libye* et ses dérivés dans le sens que lui donnaient Hérodote et les Grecs, c'est-à-dire l'Afrique au nord du Sahara, en excluant l'Égypte.

2. Directeur de recherche, professeur associé à l'université l'Orientale, Naples.

3. « Les Berbères, sujets ou objets de leur histoire », 16, 17 et 18 mai 2008.

des décennies de « gallo-romain » ; parler d'« afro-romain » ne me semble pas une hérésie, bien au contraire. On observe une africanisation de la civilisation romaine, il suffit de passer en revue le panthéon romano-africain pour saisir la part du préromain et la permanence de ce que beaucoup réduisent à un « substrat ».

Certains concepts comme la punification, la romanisation, la christianisation, ne sont pas propres ou réservés à l'Afrique ou aux Libyens. Ce furent des phénomènes de civilisation qui touchèrent d'autres peuples et d'autres contrées ; les résultats sont souvent proches, rarement similaires. Le cas des Libyens, ancêtres des Berbères, n'est pas différent de celui des autres peuples comme les Sardes, les Siciliens, les Ibères, les Maltais. Ces derniers furent aussi touchés par les mêmes civilisations qui se sont imposées en Méditerranée occidentale ; ils les ont adoptées, d'où le « recul » des données de civilisations propres à ces peuples. Les composantes de civilisation africaine ont cédé du terrain devant le phénicien, le grec, le latin. Ce fut aussi le cas pour l'ibère, le gaulois, le sarde.

Les croyances originelles des Libyens ne sont pas différentes de celles des autres groupes humains ; elles « collent », à l'origine, à l'environnement et à la survie du groupe concerné : vénération des éléments naturels comme la pluie, les montagnes ou les grottes. Certains animaux étaient à la fois « craints et vénérés », souvent considérés comme étant aussi bien des forces maléfiques que bénéfiques.

Ces croyances persistent, diront certains par conservatisme, d'autres y verront un « refus de la civilisation » de la part des Libyens ou encore « une incapacité congénitale » qui les caractériserait. La réalité est que, tout en gardant des constantes, les croyances ont évolué. Ainsi, l'astrologie, la zoolâtrie et même la litholâtrie évoluent vers un panthéon hiérarchisé des divinités « spécialisées », très probablement avec des divinités principales, un chef du panthéon, des dieux et des déesses. Au contact avec d'autres religions, la situation va encore évoluer ; certains furent de « bons puniques », il suffit d'étudier les sanctuaires de Baal de Numidie ; d'autres, romanisés, adoptèrent et adaptèrent le panthéon gréco-latin. L'Afrique chrétienne est une réalité. Le syncrétisme semble la règle durant la période païenne. L'installation d'une religion monothéiste change la donne et la pensée chrétienne s'établira en partie en Afrique.

Cette persistance apparaît chez Arnobe, qui enseignait la rhétorique à Sicca Veneria sous Dioclétien. Évoquant ses anciennes croyances, il écrivait :

« Si j'apercevais une pierre polie et frottée à l'huile d'olive, je croyais y trouver une puissance divine, je me prosternais devant elle[,] je l'invoquais, et je demandais des bienfaits à ce bloc insensible. » (Arnobe, 1982 : 165.)

Rappelons qu'Arnobe a vécu durant la seconde moitié du III^e siècle et le début du IV^e siècle après J.-C. Sa conversion très tardive a été mise en doute, d'où ce zèle, celui d'un converti, qui caractérise son œuvre.

L'historiographie moderne qui s'est intéressée à l'histoire de la rive sud du bassin occidental de la Méditerranée a « parfois » péché par excès. Je citerai une phrase de Stéphane Gsell pour illustrer mon propos :

« Les Berbères sont pour la plupart religieux ; ils ont le goût de l'apostat ; ils défendent leur foi avec [une] véhémence qu'atteste, en particulier, une longue série de troubles et de guerres dans les derniers siècles de l'antiquité et dans ceux qui ont suivi la conquête arabe, mais comme ils manquent d'imagination et que leur esprit est peu enclin au mysticisme, leur religion n'est guère sortie du domaine des rites, accomplis avec ponctualité et souvent avec ferveur. » (Gsell, 1913-1928, vol. VI : 125.)

De son côté, Gilbert-Charles Picard conclut ainsi son chapitre sur la religion libyque :

« La déconcertante stérilité de leur nature, incapable lorsqu'elle n'est pas contrainte par une autorité extérieure, de dépasser les formes les plus primitives de l'activité humaine, se révèle aussi clairement dans le domaine de la religion que dans celui de la politique ou de l'économie. » (Picard, 1954 : 27.)

LES CROYANCES ORIGINELLES

La zoolâtrie, adoration d'animaux divinisés, est attestée chez les Libyens. Elle n'est pas restée figée, mais a évolué durant le I^{er} millénaire av. J.-C. et, dans ce cas, il n'est plus question de zoolâtrie au sens propre du terme : l'animal devient un attribut de divinité, un symbole exprimant souvent les qualités et le rôle du dieu ou de la déesse. La vénération des animaux, surtout quand il s'agit de bêtes sauvages donc dangereuses, mêle des sentiments en apparence contradictoires : la peur du danger et l'admiration. Certains ont un rôle positif, « bénéfique » : c'est le cas du lion, du taureau, du bélier. L'homme s'identifie à l'animal parce qu'il est puissant, agile, rapide, grand. Comme il peut aussi le vénérer parce qu'il est réputé « viril ». Au contraire, le dieu serpent apparaît comme une divinité négative, maléfique, mais qui pourrait servir et exaucer le vœu de quelqu'un qui veut se venger d'un ennemi pour faire du mal. Diodore, parlant des singes de l'Atlas, nous dit que « les habitants les regardent comme des dieux, et les mettre à mort est un sacrilège » (XX : 58). Il est difficile de saisir le pourquoi de ce type de vénération et quelle influence pouvait avoir le singe divinisé sur le quotidien des humains. Le lion et les fauves, d'une façon générale, sont là comme attributs de divinités protectrices : le sommet du mausolée de Dougga porte un lion assis ; les peintures rupestres d'un *hanout* de Ben Yasma reprennent l'image d'un fauve (un lion ?) assis et celle de deux fauves (panthères ?) encadrant une niche. Dans les deux cas, ces fauves semblent « tenir la garde ». L'évolution du cultuel aboutit à l'animal simple comme attribut : le dieu Draco aura comme attribut un serpent :

« Au VI^e siècle après J.-C. les Laguatan, peuplade de la région des Syrtes, lâchaient sur l'ennemi, avant d'engager la bataille, un taureau qui leur servait, en quelque sorte, de chef de guerre et qui représentait, disaient-ils, leur dieu Gurzil, né d'Ammon et d'une vache. » (Corippe, II : 110.)

Toutes les scènes représentant ce type de bêtes ne sont pas automatiquement des scènes cultuelles. Certaines évoquent la vie quotidienne : à Ben Yasla, sur la paroi du fond d'un *hanout*, il s'agit d'une scène de chasse – une lionne (?) s'attaquant à un bovidé ; à Sidi Mhamed Latrech, toujours dans un *hanout*, un berger défend son troupeau contre un « gros serpent » ; à Jbel Zabouj, un cavalier essaye de maîtriser un cheval, etc.

« La montagne était vénérée ; l'Atlas était une divinité (Pline l'ancien, V : 1, 7) ». Augustin reprochait à ses ouailles la coutume qu'ils avaient de gravir les montagnes pour se sentir plus près de Dieu. Le même Augustin nous dit que certains de ses contemporains « croyaient se rapprocher de Dieu en s'enfonçant dans des souterrains » (Augustin, XLV : 7⁴).

Les astres, et en premier lieu le Soleil et la Lune, occupent une place importante dans les croyances des Libyens. Le nom du dieu, Ieru, rappelle le terme *iyur*, qui signifie en pan-berbère le mois lunaire, la lune. Hérodote dit que le Soleil et la Lune recevaient des sacrifices de tous les Libyens (Hérodote, 37). Massinissa, recevant Scipion, aurait tenu ce discours :

« Je te rends grâce, Soleil très haut et vous autres divinités du ciel, de ce qu'il me soit donné avant de quitter la vie d'ici-bas de voir sous mon toit, dans mon royaume, Publius Cornelius Scipion. » (Cicéron, IV : 4.)

D'une façon générale, le disque, qui peut être solaire, est attesté déjà sur des monuments funéraires mégalithiques de Hammam Zouakra (l'antique Thigimma Bure). On le rencontre aussi sur les parois de certaines chambres funéraires dites *haouanet-s* (Ghaki, 1999). Sur les stèles, il est figuré radié, parfois anthropomorphisé, et, dans les deux cas il représente, avec certitude, l'astre.

Le lien est également étroit avec la pluie, les sources et les cours d'eau. Il l'est d'autant plus que le pays est relativement aride. Des rites antiques persistent encore comme la baignade de la future mariée qui est accompagnée par une procession pour tremper ses pieds dans l'eau. En berbère des Ath Mizret (Tamazret-Sud tunisien) *amzar* (la pluie) est masculin, d'où la poupée – *taslith in wimzar* (la fiancée de la pluie) sortie en procession à travers le village pour accueillir la pluie ou la solliciter.

LE PANTHÉON LIBYQUE

Les documents qui sont parvenus jusqu'à nous ne remontent pas au-delà du II^e siècle av. J.-C. Cela dit, ils illustrent une situation qui est déjà aboutie, finalisée et même « régionalisée », très probablement à la suite de l'introduction de la religion phénico-punique et de la punification d'une partie de

4. « [...] Hommes grossiers, parce qu'ils voient les nuages s'attacher aux flancs des montagnes, ils montent sur les sommets pour se rapprocher de dieu... Ne descends point dans les caveaux pour y prier Dieu... Ne cherche ni caveaux ni montagne. » (Augustin, *Sermons*, XLV : 7.)

la population. La « naissance » du panthéon libyque s'inscrirait dans un contexte général qui prend ses origines dans le Néolithique et aboutit à la situation de la seconde moitié du I^{er} millénaire, situation que nous saisissons grâce aux sources littéraires et à l'archéologie : formation de la société, sédentarisation, concentration de l'habitat, qui donnera des villes, de grandes nécropoles et une architecture funéraire propre, organisation politique de la société, naissance d'un pouvoir d'abord tribal puis royal, naissance de l'écriture libyque. Ces phénomènes dureront des siècles et s'accéléreront au contact de civilisations voisines : le monde subsaharien et sahélien, le sud de l'Europe et l'Égypte, la Grèce et la Phénicie y auront une place de choix. Ainsi, les Libyens ont toujours été ouverts sur les autres mondes.

Plusieurs bas-reliefs ont été mis au jour dans et à proximité de Chemtou, dans le nord-ouest de la Tunisie, l'antique Simitthus. La concentration de ces découvertes a fait dire aux historiens qu'il s'agissait de « dieux locaux » : sept ou huit divinités, dont une ou deux déesses. Citons pour illustrer notre propos le bas-relief dit « procession divine équestre » de Borj Hellal (Khanoussi ; Ghaki, 1995 : 171-175). Il s'agit de sept cavaliers (trois d'un côté et quatre de l'autre) convergeant vers une divinité présentée de face et sans monture : c'est une déesse reconnaissable à la façon qu'elle a de retenir ses vêtements et ses cheveux. L'autre exemple de représentation d'un panthéon autochtone est le bas-relief dit de Béja (Camps, 1954 : 233-260), daté du III^e siècle après J.-C. Nous connaissons les noms de ces dieux représentés grâce à l'inscription latine (Camps, 1987 : 166-167) : tous sont numides, même si des historiens ont vu, dans certains, des déformations de noms de dieux phéniciens-puniques (Février J.-G., 1951 : 649-655 ; Picard, 1954 : 24-27). De cette même époque date le relief rupestre de bustes de divinités sculpté sur un affleurement de marbre jaune autour duquel a été construit un temple « des *dii mauri* » sur la colline Sacrée, à Chemtou (Rakob, 1994 : 41-47). On observe une différence entre le relief « procession divine équestre » de Borj Hellal, qui daterait du I^{er} siècle av. J.-C., dont la déesse est centrale, et le relief dit de Béja, où il s'agit d'un dieu mâle encadré par deux déesses, dont une déesse mère. Il ne serait pas étonnant que la hiérarchie au sein du panthéon ait évolué au contact de la religion romaine.

Les divinités libyennes attestées à l'époque romaine illustrent la persistance des croyances locales, surtout à l'extérieur des villes, centres du pouvoir et de la romanité. Elles sont souvent gravées dans des inscriptions latines et parfois citées dans des sources latines (Camps, 1990 : 131-153) : *dii mauri*, *dii gaetulotum*, *dea maura*, *matres africae*, *matronae libycae*, Giddaba, Ifru, Baccax, etc., Sinifer, Mastiman⁵, Monnae, Mathamodis, Draco, Gurzil, etc.

5. Corippe assimile Sinifer à Mars et Mastiman à Pluton.

LA RELIGION PHÉNICIENNE

Nous distinguerons la religion phénicienne proprement dite, attestée en Phénicie, de la religion « phénico-punique », introduite par les Puniques au moment où Carthage et les autres cités phéniciennes puniques ont une « politique africaine » et cherchent à se constituer chacune un territoire en terre africaine. Cette nouvelle politique aurait commencé au milieu du I^{er} millénaire et ne deviendra réalité sur le terrain que deux siècles plus tard, c'est-à-dire au III^e siècle av. J.-C. La différence entre les deux périodes réside dans la place que prennent Baal Hamon et sa parèdre, Tanit. Elle réside aussi dans les changements au niveau des rites dans le sanctuaire dit *tophet*. Le panthéon est, à l'origine, hiérarchisé et complexe. On trouve plusieurs divinités avec une dominante des dieux par rapport aux déesses : le dieu El est chef du panthéon, Mlqrt, dieu protecteur de la cité, 'šmn, 'štrt, 'nt, tnt. À l'époque punique et sur le littoral africain – essentiellement à Carthage puisque c'est elle qui a livré le plus de documents, sortis du sanctuaire de Baal Hamon et de Tanit – la hiérarchie a-t-elle changé ou s'agit-il d'une situation créée par les milliers de stèles mises au jour au sanctuaire ? En tout cas, dans la vie quotidienne, le couple divin le plus présent semble être Baal Hamon et sa parèdre, Tanit. Il veillait sur la procréation, protégeait la femme enceinte et le nourrisson et le fidèle s'adressait à eux pour s'assurer une progéniture.

Comment se réalise la punicisation dans le domaine religieux ? Les Libyens ne semblent pas avoir adopté tout le panthéon phénico-punique, mais l'état de la recherche permet de constater l'absence d'un grand nombre de dieux dans le monde libyco-numide et maure, pourtant attestés à Carthage et dans la sphère phénicienne. La rareté de Tanit est évidente, mais celle-ci est citée en premier dans le sanctuaire de Carthage à partir du V^e siècle av. J.-C. comme « parèdre de Baal ». Elle fait « face de Baal » (Péné Baal), celle qui renvoie l'image du dieu. Elle apparaît également dans quelques sanctuaires de Baal Hamon en pays numide, mais n'est pas citée en premier. La formule change : alors qu'à Carthage nous avons *LRBT LTNT PN B'L* « A la déesse, à Tanit, face de Baal », en pays numide quand Tanit est citée, la formulation est tout autre puisque le texte commence par *L'DN LTNT PN B'L WL B'L*... « Au seigneur, à Tanit face de Baal, à Baal... ». Tanit est absente dans des sanctuaires comme ceux de Dougga, Makthar, Mididi, etc. Elle ne semble donc pas avoir pris, chez les Libyens, la place qu'elle a eue à Carthage et dans une partie du monde punique.

Même dans l'onomastique, pourtant riche grâce aux découvertes de centaines d'inscriptions votives néopuniques, les noms de certaines divinités pourtant importantes n'apparaissent pas. Plusieurs sanctuaires en pays numide sont entièrement dédiés à Baal Hamon. Il arrive assez souvent que l'on se contente de citer Baal sans reprendre le titre divin en entier. Les rites y sont les mêmes : le contenu des urnes ressemble à ce que l'on trouve dans les urnes votives des sanctuaires puniques, que ce soit à Carthage même ou dans le reste

du monde phénico-punique. La formule utilisée dans les inscriptions est aussi la même ou très proche : le dieu est sollicité, le vœu est rarement précisé et la divinité est remerciée parce qu'elle « a entendu » ou « entendra » l'appel du dédicant. Le vœu est exprimé de la même façon, qu'il s'agisse d'une requête ou de remerciements après la satisfaction de la demande.

LE SACRIFICE HUMAIN

La pratique du sacrifice humain est commune à la plupart des peuples durant l'Antiquité, c'est un fait historique. Ce qui pose problème concernant les Puniques, donc Carthage, c'est le sacrifice du premier enfant mâle. Cette question de sacrifice est douteuse ne serait-ce que parce que, appliquée dans n'importe quel groupe humain, elle entraînerait un déséquilibre démographique grave. Les analyses du contenu des urnes votives ne permettent pas de trancher, mais amènent pourtant de nouvelles données. Les ossements humains appartiennent dans leur écrasante majorité à des fœtus ou à des enfants ayant moins d'un an (fausses couches, mortalité infantile, enfants mort-nés). La formule votive elle-même ne permet pas de parler de sacrifice sanglant « parce qu'il a entendu [l'appel du dédicant], il [le dieu] a béni la demande et exaucé le vœu » ; elle ne parle pas d'enfants, encore moins d'enfant « sacrifié ». La fameuse stèle du « prêtre à l'enfant », découverte dans le sanctuaire de Baal Hamon et de Tanit, a été interprétée comme « la représentation d'un prêtre portant l'enfant destiné au sacrifice ». Elle pourrait aussi bien représenter « un père remerciant la divinité d'avoir exaucé son vœu en lui donnant un enfant ». Hélène Benichou-Safar écrit :

« S'agissant du sacrifice humain et de sa relation avec le *tophet*, nous considérons que s'il a sans doute été occasionnellement pratiqué par les Carthaginois, le sacrifice d'enfants doit être décorrélié du *tophet*, sanctuaire-nécropole qui a pu en abriter les rares vestiges mais qui est par essence le lieu d'ensevelissements des très jeunes enfants décédés naturellement. » (Benichou-Safar, 2004 : 171.)

Pour ce qui concerne l'adoption de ces pratiques par les autochtones, la question doit être posée autrement : une personne puniciisée se doit de fréquenter le sanctuaire donc d'y pratiquer le culte en rapport, il n'y a donc pas lieu d'être surpris aussi bien par la multiplication du nombre de sanctuaires dédiés à Baal Hamon, en pays numide, que par la fréquentation de ces lieux par des fidèles. Un seul document, une inscription néopunique donc tardive, a été interprété comme la preuve de la pratique des sacrifices humains chez les Numides. Nous constatons que le texte en question utilise une formule floue en apparence : les parents « restitueraient » l'enfant « malade » et souhaiteraient « en échange un enfant en bonne santé », il n'est nulle part question de sacrifice. L'enfant « restitué » au dieu pour qu'il le remplace peut très bien être décédé parce que malade.

« Et le culte cruel de Baal Hamon et de sa parèdre Tanit s'est répandu en Afrique en même temps que se développait l'empire carthaginois et avec autant de faveur qu'il correspondait bien aux traditions, aux besoins et aux aspirations des Africains. » (Marçais, 1954.)

C'est ainsi qu'est résumée, par Georges Marçais, la question du sacrifice humain chez les Africains. La question est mal posée et cette affirmation ne repose sur rien ; le sacrifice humain ne correspond pas aux besoins et aux aspirations des Africains. Personne n'en a apporté la preuve.

LA PÉRIODE ROMAINE

Le panthéon romain compte des dizaines de divinités d'origine diverse : étrusque et grecque pour l'essentiel. La religion officielle en Afrique est représentée par la triade capitoline (Jupiter, Junon et Minerve) et par le culte dû à l'empereur Auguste. Durant certaines périodes, quelques divinités prennent plus de place que d'autres, comme Mars, dieu de la guerre. Certains milieux sociaux ou catégories humaines privilégient un dieu par rapport à tous les autres et le besoin du croyant peut ainsi créer une nouvelle hiérarchisation au sein du même panthéon. L'Afrique punique et numide était hellénisée ce qui a facilité l'introduction des croyances romaines.

À côté de la religion officielle, il y a la religion populaire spécifique à l'Afrique à l'époque romaine. Il s'agit :

- de divinités installées en Libye qui vont prendre un nom romain tout en gardant la place et le rôle qu'elles avaient avant l'arrivée de la civilisation romaine ;

- de divinités romaines dont le rôle change parce qu'il s'enrichit d'un syncrétisme où se mêlent les données africaines – libyennes et puniques – et romaines.

Le croyant ne fait pas de distinction, en tout cas pas durant les premiers siècles « romains », entre le culte qu'il voue à Baal et le nouveau nom qu'il donne à ce dernier : Saturne. De même, quand il va s'adresser à Caelestis, il a en tête, la déesse punique Tanit.

Gilbert-Charles Picard écrit :

« Le panthéon de l'Afrique impériale apparaît ainsi comme celui de la Carthage indépendante, à la fois complexe et fortement hiérarchisé. Son organisation, où les dieux mineurs apparaissent comme les ministres – voire à l'occasion comme les hypostases – des grands dieux, est certainement plus conforme à la théologie phénicienne hellénisée, telle que l'exprimait par exemple Philon de Byblos, qu'à la doctrine romaine. Cependant, ce n'était pas tant dans la conception même des dieux que survivait l'originalité de la religion africaine, que dans celle du rituel et du sacerdoce. » (Picard, 1954 : 129.)

L'évergétisme a fait que de nombreux temples seront construits par les Africains en quête de reconnaissance par le pouvoir romain. Il suffit d'avoir à l'esprit le nombre de temples édifiés à Dougga, le centre de Thuburbo Majus ou encore celui de Bulla Regia pour se faire une idée de la place de la religion dans l'Afrique romaine.

L'AFRIQUE CHRÉTIENNE

De cette période l'histoire a conservé le souvenir d'un grand nombre de martyrs, preuve de la ferveur et de l'entière adhésion d'Africains à la nouvelle religion. Cyprien⁶, Perpétue et Félicité sont jetés aux fauves en même temps que d'autres dans l'amphithéâtre de Carthage⁷, certains soldats de l'armée romaine (Marcel de Tingi, Fabius de Caesarea, Tipasius de Tigava, etc.) refusant de se plier aux règles de la hiérarchie car ces attitudes seraient, selon certains, réservées à leur dieu. Maximilien de Théveste refuse carrément le service militaire – « je ne puis être soldat, je ne puis faire de mal ». Nabor, Felix et Victor, Africains en service en Italie, « se demandent si un chrétien peut être soumis au service militaire et si un soldat peut être admis à la foi chrétienne après qu'il [a] procédé à des sacrifices païens ou procédé à des condamnations capitales » (Février P.-A., 1990:166; Camps, 1987: 178). Pour le chrétien, « une âme ne peut servir deux maîtres: Dieu et César » (Tertullien, XIX). En fait, ces exemples, et tant d'autres, illustrent une situation africaine – un laboratoire où s'est élaborée la pensée chrétienne – et nous donnent une idée du comportement du croyant dans le quotidien, surtout à un moment où le christianisme est soit minoritaire, soit l'objet de répression de la part du pouvoir païen.

La place et le rôle de l'Afrique et des Africains sont marqués par une doctrine, le donatisme, et un mouvement social, la révolte des Circoncillons. Si le premier contestait la doctrine officielle de pardon à ceux qui avaient faibli face à la répression, le second remettait en cause le système social et la situation des paysans sans terre. L'Église fut amenée à réfléchir et à parfaire sa doctrine pour contrecarrer les donatistes et, au même moment, le pouvoir romain réprima la contestation de l'ordre établi. L'Africain donatiste fait preuve de puritanisme et refuse toute compromission et tout pardon à ceux qui ont trahi en ne résistant pas, jusqu'au martyr, à la répression du début du IV^e siècle. Les écrits de l'époque, les plus importants étant ceux d'Augustin de Thagaste, jetèrent les bases du catholicisme.

Gilbert-Charles Picard écrit:

« Si l'Église d'Afrique a pu briller, pendant deux siècles, au premier rang des chrétientés occidentales et léguer à la catholicité l'éternel héritage de la théologie augustinienne, elle le doit ainsi peut-être, non seulement au zèle de ses apôtres et au génie de ses docteurs, mais aussi à cette longue "préparation évangélique" qui avait élevé progressivement les Kohanim phéniciens éclairés par la sagesse grecque, vers la révélation divine. » (Picard, 1954: 257.)

6. Cyprien est mort durant le règne de Valérien en 258.

7. Le 7 mars 203 dans l'amphithéâtre de Carthage.

LES RITES FUNÉRAIRES

Il est courant de séparer « cultuel » et « funéraire », le « monde des vivants » et le « monde des morts ». Or, il est évident que les pratiques funéraires reposent sur des croyances, et que la croyance ou non en un au-delà conditionne les rites funéraires. Chez beaucoup de peuples, les morts sont protégés, « installés » dans l'espace funéraire pour qu'« ils reposent en paix », il ne faut surtout pas qu'ils reviennent hanter les vivants, l'âme se libère du corps et « part en voyage », elle monte vers le ciel, vers le paradis ou descend dans les ténèbres.

Ces pratiques évoluent, aussi bien au niveau de la forme des tombes qu'à l'intérieur de l'espace funéraire, mais avec une lenteur telle qu'elles semblent parfois inchangées durant des siècles, parfois des millénaires. Il faut que le monde des vivants ait changé complètement pour voir le funéraire évoluer. La libération de l'âme se fait de deux façons : soit elle se fait naturellement par la décomposition du corps – celui-ci est confortablement installé le temps que l'âme se libère –, soit il est incinéré pour accélérer le processus et éviter à l'âme toute contamination.

À Carthage,

« [...] le rite d'inhumation tout comme celui d'incinération sont bien attestés, sans qu'il soit possible de comprendre les motifs précis du choix de l'une ou de l'autre pratique. » (Ribichini, 2008 : 359.)

L'architecture funéraire propre aux Phénico-puniques demeure rare à l'intérieur du pays. Les quelques tombes « puniques » ont pour corollaire la permanence de l'utilisation de l'architecture funéraire autochtone : les structures mégalithiques du Centre-Ouest tunisien, à Makthar, qui servent encore au 1^{er} siècle après J.-C., la nécropole numide de Chemtou, dont la partie fouillée couvre la période du 5^e au 1^{er} siècle av. J.-C. ; les *haouanet* de Sidi Mhamed Latrech, dont le creusement et l'emploi remontent aux 4^e et 3^e siècles.

Inhumation

C'est l'unique pratique historique attestée chez les Libyens. Le corps est souvent installé en décubitus latéral fléchi – les membres inférieurs ramenés sur la poitrine, le côté sur lequel repose le corps n'étant pas évident même si le gauche nous semble le plus courant. Il arrive que les bras soient installés de telle sorte que les mains se retrouvent presque au niveau du visage ; la tête repose parfois sur une pierre ou une céramique.

Crémation partielle

Ce que Gabriel Camps a appelé « les séries osseuses », en vue d'un décharnement et d'une idée d'inhumation primaire définitive ou secondaire, permet deux certitudes et une observation :

- des squelettes incomplets se retrouvent dans des espaces funéraires ;
- des « containers » renfermaient les ossements de différents squelettes ;
- des ossements sont exposés au feu, « brûlés », calcinés partiellement.

Ces constatations expliquent la terminologie utilisée par Gabriel Camps : « crémation partielle », décharnement, inhumation en deux étapes.

Ce problème est presque sans solution. À l'origine fut la découverte, dans des tombes, de sépultures incomplètes :

« [...] inhumation secondaire et décharnement préalable à l'inhumation définitive, qui paraissent être les rites les plus largement répandus, mais qui ne doivent pas être confondus avec le dérangement accidentel ou délibéré plus anciens lorsque de nouveaux corps furent introduits dans les sépultures. » (Camps, 1961 : 465.)

Force est de constater que, si on a en tête un « dérangement accidentel ou délibéré plus ancien », il est presque impossible de distinguer « une inhumation secondaire d'une inhumation définitive ». S'il y a une « inhumation secondaire » c'est pour semble-t-il faire de l'espace aux « nouveaux corps [...] introduits dans les sépultures » et non le contraire et nous en avons la preuve dans le contenu des piliers caissons des structures funéraires de Makthar, où nous découvrons aussi bien des ossements humains que du dépôt funéraire, essentiellement des tessons. L'opération est inverse, le corps est installé dans la chambre funéraire après lui avoir dégagé un espace, d'où une situation spécifique : les squelettes, avec leur dépôt, sont « poussés » vers les parois. Dans le cas où il n'y a plus de place, on nettoie en « sortant » aussi bien des ossements que du dépôt funéraire et on « déverse » le tout dans le pilier caisson, la paroi donnant sur l'entrée de la chambre étant aménagée dans ce but et, s'il s'agit d'une dalle monolithe, elle est taillée pour créer une lucarne. S'il s'agit d'une pile de blocs, un espace est réservé entre le dernier bloc et la dalle de couverture de l'espace faisant office d'avuent.

Incinération

Durant l'époque « préromaine », l'incinération est inconnue chez les autochtones, qui pratiquèrent uniquement l'inhumation. On ne rencontre pas l'incinération ailleurs que sur le littoral, donc dans un milieu phénicien punique. Ceux parmi les Libyens qui pratiquèrent l'incinération sont donc des punicisés.

À la lumière de ce qui précède, peut-on dire que « les Libyens sont objets ou sujets de leur histoire » ? Il est évident que, dans ce domaine, les croyances antiques sont des plus difficiles car cela touche à « l'âme d'une population

disparue ». La lecture du cultuel chez les autochtones⁸ n'est possible que si l'on tient compte de plusieurs facteurs qui interfèrent.

LE DÉCALAGE CHRONOLOGIQUE

La religion phénicienne, celle des origines et de la période qui aboutit aux changements du V^e siècle, est inconnue dans le monde autochtone. Ce qui parvient aux Libyens en général et aux Numides en particulier, c'est la religion d'après le V^e siècle. Les plus anciennes manifestations de cette religion en pays numide remontent à la fin du III^e siècle. C'est durant les V^e, IV^e et III^e siècles qu'une partie des Libyens adopte la religion punique. L'archéologie a permis de mettre au jour, dans les sanctuaires de Baal Hamon, des niveaux de la seconde moitié du III^e siècle et il s'agit, dans l'état actuel de la connaissance, des couches les plus anciennes.

La question de l'hellénisme numide demeure posée. L'hellénisation fut-elle le fait des Puniques, qui l'introduisirent chez les autochtones, ou un phénomène numide ? La réponse est chronologique car, dès le lendemain de la bataille de Zama (deuxième guerre entre Rome et Carthage), le royaume numide devient une réalité. Il est en contact direct avec le monde grec puisqu'il touche à la Cyrénaïque. L'histoire nous dit que Massinissa commerçait avec Rhodes, où lui fut érigée une statue... La conséquence est évidente. On retrouve sur les monuments construits à la fin du III^e siècle, durant le II^e siècle et même au I^{er} siècle av. J.-C., un décor hellénistique et hellénisant. Ce décor recouvre des monuments dont la forme demeure locale. Les aspects hellénistiques datant d'avant la fin du III^e siècle sont le fait de Carthage et des Puniques. Cette hellénisation s'est accompagnée de la diffusion du culte des déesses agraires grecques Déméter et Korè. Introduites en Afrique par l'intermédiaire de Carthage, ces déesses semblent avoir été adoptées relativement vite, peut-être à cause de leur caractère de protectrices de la vie végétale.

La romanisation ne devient palpable sur le terrain qu'à partir du I^{er} siècle après J.-C., voire au début du II^e. Certes, les « Romains » installés en Afrique ont eu leurs pratiques religieuses, ils ont construit des lieux de culte et certaines de leurs manifestations remontent au I^{er} siècle av. J.-C. L'introduction de la religion romaine chez les autochtones attendra plus de deux siècles pour devenir une réalité. Cette période, qualifiée de « néopunique », demeure caractérisée par la religion punique – témoins les sanctuaires de Baal que l'on rencontre en pays numide – et les croyances locales.

8. Cette notion évolue aussi, elle s'élargit au fil du temps et englobe des populations à l'origine « étrangères », des populations acculturées ayant adopté d'autres modes de vie au point de perdre leur propre culture.

LA RÉGIONALISATION

Ce phénomène semble être une caractéristique d'un territoire assez vaste. Les diverses origines ethniques, les modes de vie variés et distincts, l'environnement, le degré de contacts avec « l'étranger » accentuent ces disparités régionales qui vont de la simple nuance à la grande différence. Le fait que l'on parle de « Libye » et de « Libyens » ne signifie pas uniformité dans quelque domaine que ce soit : parlers libyques, écritures, alphabets, modes de vie, diversité des rapports avec les autres civilisations. Les habitants libyens de la Cyrénaïque, voisins de l'Égypte ancienne et fortement imprégnés de civilisation grecque, vivaient une situation totalement différente de celles des Maures ou des Numides. De même, les nomades vivant à la lisière du Sahara et les peuples africains subsahariens et sahéliens développèrent un mode de vie autre que celui que l'on rencontrera dans la partie nord de la Libye proche de la Méditerranée.

LA DIVERSITÉ ET LA COMPLEXITÉ

Lorsque Rome s'installe en Espagne, plusieurs peuples s'y trouvent déjà : les Grecs d'Ampurias, les Ibères de Sagonte, les Phéniciens de Gades, les peuples « barbares », parmi lesquels citons les Lusitaniens, les Carpétans. Lorsque Rome s'installe sur la rive sud de la Méditerranée, on trouvera des Grecs, des Phéniciens puniques, des natifs punicisés organisés, des citadins et des campagnards sédentaires, des nomades. Cette diversité apparaît dans le multiculturalisme, dans le multilinguisme et dans le recours à plusieurs alphabets. On pourrait dire la même chose de la Sicile (grecque et phénico-punique), de la Gaule (Marseille et arrière-pays gaulois). La question qui se pose en se basant sur cette diversité, cette régionalisation, est que parler d'« Afrique punique » ou d'« époque romaine » revient à occulter la complexité de la réalité. La permanence des parlers et de l'usage de l'écriture libyque ainsi que le maintien des pratiques funéraires propres font que l'Afrique punique, romaine ou chrétienne n'en conserve pas moins des caractéristiques qui lui sont propres et qui la distinguent des autres « pays ». Quand, marquant la fin de l'Antiquité, arriveront les musulmans, à dominante ethnique arabe, ils trouveront non pas une Afrique mais quatre : les « Barabira », les « Afariqua », les « Roums » et les nomades.

« Leur religion n'est guère sortie du domaine des rites, accomplis avec ponctualité et souvent avec ferveur », dit Gsell (1913-1928), mais la chose nous paraît plus complexe. Il y a, parmi les natifs, une partie plus ou moins importante punicisée et une autre romanisée, c'est là une certitude. L'autre vérité est que des Africains se sont faits chrétiens. Ces adhésions furent d'autant plus profondes qu'elles ont eu lieu dans la durée et surtout en l'absence de contraintes. Les Phéniciens, marins, ont tourné le dos à l'arrière-pays, africain

ou autre, et les résultats de la punification se verront à partir du IV^e siècle et surtout au III^e siècle, soit plusieurs siècles après la fondation de Carthage et un siècle et demi avant sa disparition. Rome a laissé les autochtones « vivre leur vie » en leur faisant miroiter les avantages d'être « romanisés » en acquérant la citoyenneté. Il faudra attendre le I^{er} siècle après J.-C., soit deux siècles et demi après 146, pour qu'ils s'intéressent à la civilisation romaine. Ils commencent à utiliser le latin en nombre relativement important au II^e siècle. Le saut dans la religion « romaine » deviendra une réalité avec la transformation des sanctuaires de Baal en temples de Saturne. Les nombreuses *favissa*, mises au jour, sont la preuve que ce changement a eu lieu dans le respect.

Pour saisir l'évolution du cultuel chez les Africains, il faut éviter le piège de la périodisation exagérée. Cette dernière est en fait un cloisonnement basé sur des ruptures violentes découlant de dates d'événements marquants et de changements relatifs, le plus souvent, à la prise du pouvoir ou à son remplacement par un autre. Le culturel change aussi mais durant des périodes charnières qui peuvent durer des siècles.

LA PROFONDEUR

L'Afrique aura occupé une place centrale dans l'histoire de Carthage. Elle a joué un rôle important durant l'époque romaine, a été la principale province de l'Empire et a été chrétienne. Son rôle, dans l'histoire de la chrétienté, a été considérable. Cette adhésion fut entière en certains lieux, tardive et « superficielle » dans d'autres. Le système de la cité-État (*res publica*) prévalait aussi bien à Carthage qu'à Rome, il était donc normal que le monde citadin soit le plus concerné. À l'époque païenne, l'évergétisme est là pour démontrer l'activisme de certains Africains. En effet, la majorité des temples construits en Afrique l'ont été par des Africains en quête de reconnaissance par Rome et par ses représentants, mais les nomades resteront à l'abri, étrangers à ces influences. À l'époque romaine, ce sont les campagnards qui maintiennent les croyances pré-romaines.

Certains parleront de ferveur quand il s'agit de qualifier le comportement religieux des Libyens. Pourquoi cette ferveur serait-elle surprenante chez un peuple et pas chez un autre, et surtout comment être croyant sans un minimum de dévotion ?

CONCLUSION

L'approche de l'histoire des Libyens, ancêtres des Berbères, a souvent été orientée, car sujette à des présupposés idéologiques. Les sources littéraires de cette même histoire contribuèrent largement à cette « déformation ». L'attitude des Libyens vis-à-vis des religions « étrangères » fut souvent perçue comme un « aboutissement » alors qu'il aurait fallu essayer d'en saisir l'évolution.

La conséquence en est une longue liste de concepts qui gagneraient à être atténués : permanence, résistance, incapacité, rejet, influence, substrat. Les termes mêmes de « sujets » et « objets » ne sont pas neutres. Cette terminologie pourrait donner l'impression que, en adoptant la civilisation punique, certains Libyens se seraient comportés en simples objets et que d'autres, ayant résisté à la romanisation, mériteraient d'être qualifiés de sujets. Il nous semble cependant nécessaire de rappeler que les Libyens ne furent pas vraiment objets puisqu'ils mirent parfois des siècles pour accepter une civilisation. Le Phénicien est devenu « le Punique libyen », différent de celui des Sardes ou des Siciliens, et le Romain s'est africanisé. L'étude de l'histoire des Libyens et des autres doit se faire dans la nuance et le relatif.

BIBLIOGRAPHIE

- ARNOBE, 1982, *Contre les Gentils, Livre I*, texte et traduction par H. Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres.
- AUGUSTIN, *Sermones*, XLV, 7.
- BENABOU, Marcel, 1975, *La Résistance africaine à la romanisation*, Paris, Maspero.
- BENICHO-SAFAR, Hélène, 2004, *Le Tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*, Paris, de Boccard.
- CAMPS, Gabriel, 1954, « L'Inscription de Béja et le problème des *dii mauri* », *Revue africaine*, n° 98 : 233-260.
- 1960, « Aux origines de la Berbérie, Massinissa ou le début de l'histoire », *Libyca*, t. VIII/1 : 1-320.
- 1961, *Aux origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*, Paris, Arts et métiers graphiques.
- 1979, « La Numidie et la civilisation punique », *Antiquités africaines*, n° 14 : 43-53.
- 1987, *Les Berbères, Mémoire et Identité*, Paris, Errance.
- 1990, « Qui sont les *dii mauri* ? », *Antiquités africaines*, n° 26 : 131-153.
- 1993, « Cereres », *Encyclopédie berbère*, vol. XII : 1841-1844.
- CICÉRON, *De re publica*, IV.
- CORIPPE, *La Johannide*, II.
- DIODORE, *Bibliothèque historique*, XX.
- FÉVRIER, James-Germain, 1951, « L'inscription funéraire de Micipsa », *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. XLV, n° 3 : 139-150.
- FÉVRIER, Paul-Albert, 1990, *Approches du Maghreb romain*, Aix-en-Provence, Edisud.
- 1953, « Sur quelques noms libyques et puniques », *Bulletin du Comité des travaux historiques*, 1946-1949 : 649-655.
- GHAKI, Mansour, 1999, *Les Haouanet de Sidi Mhamed Latrechin*, Tunis, Institut national du patrimoine.
- GSELL, Stéphane, 1913-1928, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris, Hachette, 8 vol.
- HÉRODOTE, *Histoires*, 37.
- HORN, Heins, Gunter; RUGER, Christoph, 1979, *Die Numider, Rater und Könige nördlich der Sahara*, Bonn, Zabern.
- KHANOUSSE, Mustapha; GHAKI, Mansour, 1995, « Le panthéon numide, un nouveau document de Borj Hellal », *III^e Congrès des études phéniciennes et puniques*, acte du congrès (Tunis du 11 au 16 novembre 1991), Tunis, Institut national du patrimoine : 171-175.

- KRAUS, Téodor, 1994, « Das Heiligrum der Dii mauri am Osthang » (Tempelberg-Ost), in F. Rakob, *Simitthus II, Der tempelberg und das römische Lager*, Bonn, Zabern : 41- 47.
- MARÇAIS, Georges, 1954, « Les religions orientales dans l'Afrique ancienne d'après les collections du Musée Stéphane Gsell », conférence donnée à Alger.
- PICARD, Gilbert-Charles, 1954, *Les Religions de l'Afrique antique*, Paris, Plon.
- PLINE l'Ancien, 1848-1850, *Histoire naturelle*, traduit et annoté par É. Littré, Paris, Dubochet : livre V, 1, 7.
- RAKOB, Freidrich, 1994, *Simitthus II, Der tempelberg und das römische Lager*, Bonn, Zabern.
- RIBICHINI, Sergio, 2008, « Mythes et rites des Phéniciens et des Carthaginois », in G. Del Olmo Lete (dir.), *Mythologie et religion des Sémites occidentaux*, vol. 2 : *Emar, Ougarit, Israël, Phénicie, Aram, Arabie*, Louvain, Peeters : 267-375.
- TERTULLIEN, *De L'idolâtrie*, XIX.

L'IMAGE DES BERBÈRES CHEZ LES BYZANTINS LE TÉMOIGNAGE DE CORIPPE

Paolo Odorico¹

Au VI^e siècle, Constantinople n'est pas encore la ville convoitée par tous les peuples de la terre, chrétiens d'Occident et d'Orient, peuples et peuplades slaves, musulmans arabes et turcs, la ville fameuse que même les sources chinoises connaissent, le centre du monde dont rêvent les populations du monde entier, qu'elle sera aux siècles suivants. Avant de devenir Constantinople la splendide, la Ville est en train de se constituer, de lutter pour sa suprématie contre les grandes métropoles de l'Orient, comme Antioche et Alexandrie, et contre la vieille Rome, qui voudrait s'affirmer comme centre de la chrétienté. Au cours de ce siècle, la capitale de l'Empire, que nous appelons byzantin, est en plein essor mais demeure encore une ville de dimensions modestes, avec un atout de taille. Elle est le centre du pouvoir, car c'est là que siège l'empereur. C'est à Constantinople que vont tous ceux qui veulent réussir dans leur carrière administrative, tous ceux qui veulent acquérir puissance et fortune, mais aussi tous ceux qui tâchent de reconstruire leur vie, qui essayent de trouver justice ou de défendre leurs intérêts. Arrivés à la cour, ces hommes, en provenance des quatre coins de l'Empire, s'attellent à une rude entreprise, celle de parvenir à se faire valoir, montrer leur courage ou leur culture, ce qui n'est pas aisé. Les contraintes sont immenses, la concurrence est impitoyable, et pour se faire remarquer il faut faire partie de circuits influents, avoir des amitiés importantes et obtenir les faveurs de ceux qui ont déjà réussi.

Parmi ces gens qui font le voyage de Constantinople à la moitié du VI^e siècle, nous trouvons un personnage intéressant, originaire d'une province récemment conquise par les armées byzantines, Corippe. De sa vie, nous en savons très peu, mais nous sommes sûrs qu'il était originaire de l'Afrique du Nord, et qu'il appartenait à la vieille aristocratie romaine. Si j'en parle dans ce contexte, c'est parce que Corippe représente l'une des sources byzantines majeures pour la connaissance de la situation de sa région d'origine entre la fin de l'Antiquité et le début du Moyen Âge, et parce que son témoignage n'est pas beaucoup pris en compte, étant donné que sa production est poétique et que

1. École des hautes études en sciences sociales, Paris.

ses deux œuvres, qui nous sont parvenues, sont plutôt des panégyriques adressés l'un à l'empereur et l'autre à un général, Jean Troglite.

À Constantinople, Corippe connaît un certain succès, car il est chargé de rédiger un éloge pour l'empereur Justin II, et il tisse aussi des louanges au questeur du Palais, Anastase ; il en profite pour demander de l'aide, car il a été privé de ses biens, qu'il veut récupérer :

« Toi, qui peux vaincre des races indomptables et soumettre des royaumes barbares, sois vainqueur, je t'en supplie, de la cruelle fortune à mon égard... Dépouillé de mes propriétés, je suis venu chez le médecin en pressant de prières son cœur pieux. » (Corippe, 1981 : 15.)

dit-il au moment de préfacer son ouvrage. Quels étaient ses soucis ? Nous ne savons pas s'il avait des tracas personnels, ou si sa requête est le reflet d'une situation généralisée. Comme il a été bien remarqué par Serge Antès dans la préface à l'édition de *l'Éloge de l'empereur Justin II* (Corippe, 1981) les deux hypothèses sont possibles. Cependant, étant donné que Corippe avait été le porte-parole de la société romaine d'Afrique, il semblerait bien que cette prière concerne la situation délicate dans laquelle versait cette province de l'Empire.

En effet, environ un siècle avant Corippe, l'Afrique romaine avait été conquise par les Vandales. Ces derniers ont créé l'un de ces royaumes romano-barbares qui ont annoncé et causé le morcellement de l'Empire. Les relations entre les nouveaux seigneurs et la population locale étaient difficiles, non seulement à cause du fait que des barbares gouvernaient l'une des provinces les plus riches de l'ancien Empire romain, mais aussi à cause du fait que les Vandales adhéraient à l'arianisme, hérésie condamnée par le Concile de Nicée, tandis que le clergé et la classe des grands propriétaires étaient attachés à l'orthodoxie religieuse. La persécution contre le clergé local et l'aristocratie se durcit, à la faveur du clergé arien. Cette situation dura environ un siècle, jusqu'à l'intervention des armées orientales envoyées par Justinien et placées sous le commandement de Bélisaire, et grâce aussi à la collaboration des Berbères autochtones, cette ancienne province romaine revint sous le contrôle romain, ou byzantin, comme nous le définissons aujourd'hui. L'ancienne aristocratie romaine avait espéré récupérer privilèges et possessions, et de leur côté les Berbères, appelés aussi Maures par les sources, libérés du joug vandale contre lequel ils avaient lutté, probablement espéraient un positionnement différent dans le cadre de l'Empire par rapport à ce qu'ils avaient auparavant. Étaient-ils considérés comme des citoyens à part entière ? Certainement pas, d'autant plus que leur non-adhésion au christianisme représentait un obstacle à leur intégration dans le cadre idéologique de la société du VI^e siècle. Une première rébellion avait éclaté quatre ans après la reconquête, en 537, et les Maures s'étaient unis à certains soldats byzantins qui avaient mis à sac la région et aux reliquats de l'armée vandale. Apaisé pendant trois ans par le général Salomon, le pays avait connu de nouveaux troubles, et une révolte des tribus berbères. Le gouvernement avait envoyé des troupes sous le commandement de Jean Troglite, un général ayant fait ses preuves sur le front oriental et combattu avec succès

contre les armées de l'Empire perse, qui représentait l'autre superpuissance de l'époque. La campagne militaire contre les Berbères se conclut avec le triomphe des Byzantins et la soumission de la région à Constantinople. L'Afrique restera désormais dans l'orbite byzantine jusqu'à la conquête arabe un siècle plus tard.

Mais les Romains de la région avaient aussi des raisons de se plaindre. Les Vandales avaient opprimé le clergé non arien et confisqué les propriétés des orthodoxes à la faveur des défenseurs de l'hérésie. Ce clergé, une fois le pouvoir romain rétabli, pensait être le maître de ses choix, mais Constantinople avait mis la pression sur les prélats, en les obligeant à obéir strictement aux vœux du pouvoir central. Ainsi, lors de la dispute théologique connue sous le nom de Défense des Trois Chapitres, les évêques rebelles avaient été exilés, marquant la mainmise de l'administration centrale sur les velléités locales.

Revenons-en à Corippe. Nous ne savons pas si sa requête obtint satisfaction, mais certainement son rôle dans la société en tant que poète officiel était ancien, car non seulement il avait été choisi pour écrire le panégyrique de l'empereur, mais des années auparavant, après 548, il avait écrit un autre long poème en vers pour célébrer la victoire du général Jean Troglite. Ce long poème avait été lu publiquement autour de 550, devant les notables de Carthage. Si le but de l'auteur était de louer Jean Troglite, l'image qu'il donne des peuplades africaines montre quel était son regard sur l'Autre.

En effet, le poème, qui porte le nom de *Johannide*, est une source importante pour mieux connaître les populations autochtones de l'époque, même si les renseignements qu'il nous livre ne sont pas très nombreux. Le but de Corippe étant en premier lieu de célébrer la gloire de Jean Troglite, le vainqueur de la guerre de 546-548 contre l'insurrection berbère, c'est donc sur les armées byzantines que se concentre son intérêt. Cependant, certaines informations nous sont utiles pour mieux comprendre la façon de vivre des Berbères, leurs croyances, leurs attitudes envers les Romains. Voyons quelques-uns de ces renseignements, contenus dans le deuxième livre, tandis que d'autres sont éparpillés dans les huit livres dont la *Johannide* est composée. Dans le cadre de cette présentation, je me bornerai à quelques remarques.

Il est bien vrai que le monde berbère et le monde romain partageaient la même terre, tout en constituant deux sociétés indépendantes et séparées. Les Romains étaient sédentaires et occupaient les plaines les plus fertiles, tandis que les Berbères habitaient des régions plus éloignées. Si nous lisons l'*Histoire de la persécution vandale en Afrique*, écrite une cinquantaine d'années avant la production de Corippe par Victor de Vita, nous nous apercevons facilement d'une double dimension. Les Maures habitent les aires les plus éloignées, où des Romains sont envoyés pour être vendus comme esclaves, pour y être relégués ou exilés. D'une certaine manière, leur monde est celui de la « barbarie », de l'altérité, le monde sauvage qui s'oppose à la présence de l'action civilisatrice de la culture latine et de l'Église. La division entre les deux mondes est de nature culturelle et non raciale. Les Maures sont les païens qui vivent au-delà de l'espace chrétien et urbain habité par les « Romains », tandis que ceux qui vivent dans les villes et les villages soumis à l'autorité du roi vandale, souvent

d'origine berbère, comme les noms de personne cités par Victor le dénoncent, sont considérés comme des Romains à part entière. Le récit de Victor considère les vicissitudes de la population appartenant à la zone civilisée, tandis que les autres Maures ne sont nommés qu'occasionnellement et ne figurent pas comme des acteurs de l'histoire qui se déroule dans l'espace de l'*orbis romanus*.

Cinquante années plus tard, Corippe nous parle de ce monde « autre », et son témoignage est d'autant plus important qu'il est unique. Les Maures ont aidé les troupes des Byzantins à éloigner les Vandales et représentent une réalité et une menace pour la population romaine. Insurgés plus tard contre le pouvoir byzantin, ils sont désormais les ennemis qui s'opposent à l'ordre juste, constitué par le gouvernement impérial. Le poème de notre auteur est une œuvre destinée à être lue en public, elle doit tisser les éloges du général victorieux des Maures devant la population de la capitale de l'Afrique, dont Corippe est le rhéteur officiel. Son attention doit nécessairement être tournée vers ce monde « autre » que les sources officielles préfèrent oublier. Tout comme dans le cas de Victor de Vita, pour lui les Maures sont ceux qui ne font pas partie du monde civilisé des Romains, les barbares qui n'appartiennent pas à l'Empire.

D'abord Corippe nous livre toute une série d'informations sur les tribus berbères qui habitent la région. Nous faisons ainsi la connaissance de plusieurs peuplades, dont les noms nous sont transmis dans leur forme latinisée. De plusieurs tribus, Corippe nous donne aussi le nom du commandant. De cette manière nous connaissons la tribu la plus importante, celles des *Frexes*, guidée par son chef Antalas, fils de Guenfan, qui avait déclenché les hostilités contre les Byzantins, sous prétexte que son frère avait été mis à mort par Salomon et qu'il désirait se venger. Une autre tribu, d'ailleurs bien connue, est celle des *Gétules*, redoutée par sa vaillance militaire, et qui était à l'origine d'une confédération dont faisaient partie aussi les *Silvacae*. Une autre peuplade maure était celle des *Naffur* vivant au sud-est de Sufetula (Sbeitla). Parfois le nom du commandant détermine aussi le nom de la tribu qu'il dirige, comme dans le cas de Sinusdisa ou de Silcadenit. Parmi les tribus, Corippe nomme encore les *Silzactae* et les *Macares* (ou *Macae*), les *Sinusdisae*, les *Silvaizan* et les *Caunes*, les *Astrices*, les *Anacutanur*, les *Urceliani*, les *Imaclas*, les *Austur*, les *Muchtunia*, les *Nasamons*, les *Ifuraci*, les *Gadabitani*, les *Vélanidéens*, les *Marmarides*, les *Ilaguas*. Parmi les chefs de tribu, Corippe nous donne le nom des plus redoutables, comme Ierna, prêtre de Gurzil et général, Sidifan, Autiliten, ou encore Melangus. À côté de ces renseignements historiques, de ces noms de tribus, Corippe nous livre aussi des détails géographiques qui peuvent revêtir un grand intérêt pour les historiens qui s'occupent de cette région, surtout en ce qui concerne les noms de lieux qui dénoncent leur origine berbère, comme par exemple Digdiga, Zerquilis, Navus, ou encore Arzugis.

Une deuxième source d'intérêt est représentée par certains détails qui concernent les mœurs et la religion des Berbères. Étant donné le caractère en éloge des faits d'armes byzantins, en ce qui concerne les coutumes de ces tribus, Corippe se limite à rappeler leur tactique de guerre. Apparemment, ce que les Byzantins craignaient davantage était la rapidité des Maures, qui

lançaient à l'attaque les chevaliers sur des chevaux rapides et bien dressés (Corippe, 1981, I: 535 s.), pour détourner l'attention de l'ennemi et tendre des pièges, en le traînant dans des embuscades. C'est le cas par exemple des *Astur* qui appliquaient la façon de combattre des Maures de l'époque. Au lieu d'affronter l'ennemi en champ ouvert, à découvert, ils l'attiraient dans des labyrinthes qu'ils construisaient avec des fossés et des palissades. Ensuite, ils lançaient du bétail à la charge, généralement des chameaux, pour écraser les soldats adverses. En ce qui concerne leur façon de s'habiller pour le combat, les Berbères avaient une tenue très simple, adaptée à la chaleur de la région, ce dont ne disposaient pas les Byzantins, armés lourdement, et qui souffraient de la chaleur et de la soif. Par exemple, à propos des Barcéens, il décrit leur façon de porter les armes :

« [...] un petit bracelet entoure, en les serrant dans un petit cercle, leurs bras, leurs boucliers et leurs épées menaçantes, qui ne sont pas attachées au flanc de la façon habituelle, et ils adaptent leurs fourreaux pour être suspendus à leurs bras nus. » (Corippe, 2007, I. II: 125 s.)

Leur tenue est limitée à une tunique sans ceinture et sans manches ; ils avancent avec des chaussures frustes ; sur leurs épaules ils mettent une couverture attachée au corps, et ils ont un manteau de lin noué autour de la tête ; ils portent deux lances. Souvent les chevaliers portent « un léger bouclier de cuir hérissé des poils » sur le dos ou suspendu au flanc, tandis qu'« une épée étroite mais foudroyante pend, attachée elle-même au bras gauche » (Corippe, 1981, I: 150 s.).

Les renseignements qui portent sur les pratiques religieuses des Berbères ont une place importante. Corippe, chrétien, mais s'exprimant dans un langage classique qui essaye d'imiter les modèles anciens et notamment Virgile, présente les cultes berbères sous un jour fortement négatif. En parlant, par exemple, du chef des *Asturs*, Ierna, prêtre de Gurzil, il fait référence à leur croyance en Ammon, le dieu d'origine égyptienne. Gurzil en serait le fils et Ierna unit en lui la fonction du général et celle de prêtre. Voici le texte de Corippe :

« [...] c'est à lui que ces peuples se rattachent parce que son père est Ammon cornu et sa mère une génisse à la démarche torse : si grande est la folie des esprits aveugles ! Ah, c'est ainsi que leurs dieux trompent les peuples malheureux. » (2007, I. II, 110 s.)

Plus loin, Corippe nous précise que Gurzil était représenté par des statues de bois, qui servaient d'objets de culte chez les Berbères. Les Byzantins essayaient de s'emparer de ces statues pour les détruire et montrer (même à un niveau idéologique) leur capacité à écraser les rebelles.

Corippe nomme aussi une autre divinité à laquelle les Berbères étaient fidèles. Au III^e livre il est question d'Apollon, dont le culte était diffusé auprès des autochtones. Il est intéressant de noter qu'en fait de religion les Berbères mélangeaient volontiers leurs croyances africaines avec celles de la tradition gréco-romaine. Nous connaissons un temple d'Apollon construit en Tripolitaine

au IV^e siècle et fréquenté jusqu'à l'arrivée des Arabes au VII^e siècle. Mais le rite le plus intéressant est probablement celui que Corippe cite au III^e livre, où il relate le sacrifice fait par Guenfan, père d'Antalas et chef de la révolte, pour connaître l'avenir. Il s'adresse à une femme oracle, qui explique le futur après avoir examiné les viscères des animaux offerts. La description de ce rite est empruntée à la tradition gréco-romaine, mais concerne une pratique certainement berbère, qui montre le syncrétisme religieux de ce peuple, ou peut-être la perception qu'avait Corippe de cette religiosité. Lisons le passage :

« "Guenfan" accomplit selon une coutume impie les effrayantes cérémonies en l'honneur de Jupiter, et ensuite, gagnant les tristes autels d'Apollon, interroge les trépieds et les lauriers de Phébus. Un sang tout à fait sinistre est répandu sur les effrayants autels, une prêtresse, ornée de bandelettes, sacrifie une bête de chaque espèce, pour appeler les destins ; elle les cherche d'abord, après avoir retiré les viscères, en regardant les lobes du foie... et pose les terribles entrailles dans des flammes perpétuelles. Ensuite, féroce, elle est emportée, saisie par une fureur soudaine, terrible, les couteaux en même temps enfoncés à travers les viscères elle-même se les enfonce. Beaucoup de sang coule de son corps et le fer en fait couler davantage par de nombreuses blessures. Ses cheveux se dressent hauts sur sa tête ; elle fait alors rouler des yeux de flamme en sautant et tourner des sautes et des courbes mauvaises, entraînée par son corps... Sa tête et ses cheveux tombent sur l'une et sur l'autre de ses épaules, des souffles rauques se font entendre des profondeurs de sa poitrine ; des murmures s'y mêlent, des paroles alors indistinctes et des soupirs agitent sa poitrine gonflée. » (Corippe, 2007, I. III : 83 s.)

Il s'agit, on le voit bien, d'une Sybille en état de transe.

D'autres renseignements historiques donnés par Corippe portent sur la façon des Berbères de construire leurs maisons. Ils bâtissent des cabanes sur les montagnes à l'orée des bois et face à une caverne, probablement utilisée comme entrepôt pour les denrées. Je me limite dans cette présentation à ces quelques images, en renvoyant à la lecture de ce poème qui est une source majeure pour connaître les Berbères de l'époque. Ces renseignements, même s'ils ne sont pas nombreux, nous donnent des détails précieux pour comprendre la vie et les sentiments des Berbères sous domination byzantine.

Corippe, connu en Occident pendant tout le Moyen Âge, nous a laissé une image de ces populations qui a agi dans la construction de l'idée que les Occidentaux se faisaient de l'Autre. Dans la conception chrétienne, dès la fin de l'Antiquité et encore plus par la suite, l'ennemi qui attaquait et mettait en difficulté l'Empire, rebelle à l'autorité et au pouvoir de l'empereur, était considéré comme un instrument du diable et de l'Antéchrist destiné à faire advenir la fin du monde. Depuis longtemps les Goths par exemple, avaient été assimilés aux figures de Gog et de Magog, devenus l'image des peuples païens coalisés contre les chrétiens.

L'explication de cette attitude se trouve dans l'idéologie étatique propre à l'Empire byzantin. L'empereur, le *basileus*, était le représentant de Dieu sur terre, et l'Empire, dans l'idéologie politique de l'époque, était la nouvelle Sion, habitée par le peuple élu, non plus les Juifs de la Bible, mais par les chrétiens. Le rôle historique de l'Empire était de rester inébranlable et puissant

jusqu'au moment, parfois imaginé très proche, de la deuxième Parousie, de l'avènement du Christ, qui aurait signifié la fin du monde et le triomphe de la religion chrétienne sur toutes les autres fausses religions. Cette perspective chrétienne amenait les auteurs à relire toute l'histoire de l'humanité selon un point de vue bien particulier. Les empires historiques – l'égyptien, le macédonien, le romain – n'étaient rien d'autre que des étapes avant l'affirmation du seul Empire voulu par Dieu, le byzantin, et toute autre expérience étatique ne pouvait qu'être le fruit d'une rébellion satanique contre le plan établi par la Divine Providence. C'était notamment le cas de l'Empire perse, qui était celui de l'Antéchrist, contre lequel il fallait lutter pour l'anéantir, ce que les Byzantins parvinrent à faire au VII^e siècle.

Les luttes des Berbères, qui avaient essayé de se soustraire à l'autorité de Constantinople, pouvaient rentrer dans ce cas de figure. À eux, Corippe refuse la qualification de citoyens de l'Empire et ne les considère que comme des nomades installés sur des terres qui appartiennent logiquement à l'Empire. Un cas parallèle était celui des tribus nomades arabes de la Palestine, qui suscitaient la méfiance des Byzantins et dont les membres étaient acceptés comme citoyens à part entière seulement après avoir renoncé à leur style de vie, s'être installés et avoir adopté la religion chrétienne, désormais religion d'État. Il était donc facile pour les chroniqueurs et les historiens de représenter l'Autre, en lutte contre l'Empire, comme un envoyé du diable, un opposant à la volonté divine, un adversaire qu'il fallait détruire pour rétablir l'ordre de Dieu, menacé ou bouleversé par ses agissements. C'est ainsi que maints écrivains décrivent l'ennemi comme un diable défiant les lois de la nature, ne souffrant pas de la chaleur, menant son combat nu, ne se couvrant pas la tête et défiant le soleil, ne donnant pas de repos à son corps.

Cependant, Corippe ne nous représente pas les Berbères ennemis comme des démons, mais souvent comme de valeureux adversaires que l'habileté du général Jean Troglite a su vaincre. Plusieurs éléments sont à l'origine de cette attitude, et d'abord le fait que Corippe a voulu construire un poème qui s'insère dans la tradition des chants épiques de l'Antiquité, notamment de l'*Énéide*. Cela montre son attachement aux valeurs de la tradition romaine et sa composition a d'abord le sens d'une appartenance. À travers les canons classiques, l'imitation de la plus pure tradition littéraire latine, on souligne l'appartenance à une société, qui a son chef à Constantinople, et à une couche sociale bien déterminée, celle des grands propriétaires fonciers qui avaient dans leurs mains les terres et les ressources de l'économie locale. C'est pourquoi, à la même époque, se développe au sein de la même société une riche production d'épigrammes qui soulignent la continuité de cette société, close à tout changement qui aurait pu mettre en cause ses privilèges. C'est exactement cette position privilégiée que Corippe veut défendre, dressant sa muse contre les Berbères, qui veulent affirmer une sorte d'autonomie en espérant gérer personnellement leurs affaires et leurs terres, sans devoir plier la tête face à l'empereur lointain et aux aristocrates qui habitent la région. Corippe insiste sur les aspects païens de leurs mœurs et signale leur rébellion à l'Empire,

soulignant le fait qu'ils se sont révoltés contre l'autorité impériale et qu'ils n'ont pas accepté le pouvoir légitime, celui de Constantinople.

Nous devons lire dans l'ensemble de la production de Corippe les différentes étapes de son parcours et reconstruire sa démarche poétique. Le royaume des Vandales n'avait pas été du goût des aristocrates romains, qui se trouvaient sous le contrôle d'un peuple barbare et étranger, adepte de l'hérésie arienne, à laquelle ils n'avaient pas voulu se plier, subissant ainsi l'ire des souverains vandales, qui leur confisquaient les propriétés. Comment donc ne pas se ranger tout de suite du côté des armées byzantines, qui, sous la conduite de Bélisaire, allaient redonner noblesse et pouvoir à cette caste de riches propriétaires ? Mais la destruction du royaume vandale n'avait pas apporté la paix dans la région et des propriétés dans les mains des aristocrates. Le pays restait fortement troublé par les révoltes des Berbères, qui devenaient plus que des ennemis, des concurrents dans le contrôle de l'Afrique du Nord. En outre, le pouvoir de Constantinople avait imposé un lourd contrôle dans les affaires religieuses, notamment avec la question du schisme des Trois Chapitres, et plusieurs personnalités avaient été exilées et emprisonnées loin de leur région. La première démarche de Corippe avait été celle de célébrer le général qui venait en libérateur des Romains, signaler l'attachement à l'État de la classe sociale qui était la sienne, et montrer que le seul pouvoir légitime était celui de Constantinople. C'est un cri de fidélité à l'Empire, prononcé – il faut le souligner – devant les notables de la ville de Carthage. Il ne faut pas penser que Corippe exprime sa joie de façon spontanée. Il s'agit bel et bien d'un ouvrage composé pour présenter au général vainqueur les attentes et les désirs de la société au nom de laquelle le poète a composé son poème, dont la récitation doit avoir été publique, selon les habitudes de l'époque. Ce genre de composition était récité dans des lieux publics, que normalement on appelait *theatra* (pluriel de *theatrum*), qui signifie « représentations publiques ».

Le but de l'auteur est évidemment d'attirer l'attention des pouvoirs politiques et de l'administration sur la nouvelle situation créée après la victoire sur les Vandales. Massacres, dévastations, ravages, destructions de villes et des campagnes étaient à l'ordre du jour, et la vieille aristocratie ne parvenait pas à rétablir son contrôle. Au dire de Corippe, il avait désiré récupérer ou obtenir des propriétés foncières qu'évidemment il n'avait pas eues après l'étouffement de la rébellion berbère, car nous trouvons notre auteur par la suite à Constantinople, dans le centre du pouvoir impérial, où il essaye d'entrer à la cour et de faire valoir ses aspirations. Par le biais de ses poèmes, Corippe devint le chantre d'une nouvelle solidarité romaine autour du pouvoir byzantin dans une région bouleversée, où le lendemain apparaissait tout aussi incertain, car les armées étaient éloignées du centre du pouvoir, et les Berbères autochtones représentaient une menace toujours active. Ces derniers devaient être maîtrisés, anéantis, assujettis à ce pouvoir légitime dont la classe sociale de Corippe était le représentant sur le lieu.

C'est ainsi que l'attention de l'auteur se concentre sur les chefs berbères, sur leur présence dans le territoire, et il signale à plusieurs reprises qu'ils ont

trahi l'amitié, qu'ils n'ont pas obéi au gouvernement légitime mis en place par Constantinople dans la région et que leur opposition au pouvoir impérial mérite d'être châtiée. Les attentes de l'aristocratie romaine de la région étaient grandes, mais destinées à être déçues. Il reste que sa représentation des Berbères, peints comme de vaillants guerriers, mais ennemis de l'État romain, des gens auxquels on ne peut pas faire confiance, violents et à l'origine des massacres qui ont ensanglanté la région, cette représentation écrite pour glorifier le général qui aurait pu rendre à l'aristocratie locale ses droits, reste figée sur le papier et se diffuse auprès des publics des siècles suivants. Il s'agit d'un imaginaire né de raisons précises mais qui continue à produire des représentations chez les lecteurs pendant tout le Moyen Âge et la Renaissance, autant que l'œuvre est lue. Et, peut-être, ce n'est pas un hasard si la première édition de l'ouvrage de Corippe a été réalisée en 1820, pendant la période qui précède directement et prépare l'intervention française en Algérie, en 1830. La littérature crée et détermine des façons de voir l'Autre, dans une bataille idéologique qui joue, bien sûr, sur la longue durée, mais qui peut s'avérer plus dangereuse que celles qui sont conduites avec les armes sur le terrain.

BIBLIOGRAPHIE

- CORIPPE (Flavius Cresconius Corippus), 1981, *Éloge de l'empereur Justin II*, texte établi et traduit par S. Antès, Paris.
- 1970, *Flavii Cresconi Corippi Iohannidos : seu de bellis libycis, libri VIII*, in I. Diggle et F.T.D. Goodyear (dir.), Cambridge, Typis academicis.
- 2007, *La Johannide ou Sur les guerres de Libye*, introduction et commentaires par Ch. Teurfs, traduction J.-Ch. Didier, Paris, Errance.
- BLAS DE ROBLÈS, Jean-Marie, 1999, *Libye grecque, romaine et byzantine*, Aix-en-Provence, Edisud.
- DECRET, François, 1996, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, Le Seuil.
- MODÉRAN, Yves, 1986, « Corippe et l'occupation byzantine de l'Afrique : pour une nouvelle lecture de la *Johannide* », *Antiquités africaines*, t. XXII : 195-212.
- VITA, Victor de, 2002, *Histoire de la persécution vandale en Afrique ; suivi de : La Passion des sept martyrs ; Registre des provinces et des cités d'Afrique*, textes établis, traduits et commentés par S. Lancel, Paris, Les Belles Lettres.
- ZARINI, Vincent, 1997, *Berbères ou barbares ?*, Nancy, Association pour la diffusion de la recherche sur l'Antiquité (ADRA).
- 1998, « Images de guerre dans la poésie officielle de l'Antiquité tardive : l'exemple de la *Johannide* de Corippe », in Cl. Auvray-Assayas et F. Dupont (dir.), *Images romaines*, actes de la table ronde (Paris du 24-26 octobre 1996), Paris, Presses de l'École normale supérieure : 161-173.

L'IMAGE DES BERBÈRES CHEZ LES AUTEURS ARABES DE L'ÉPOQUE MÉDIÉVALE

Mohand Tilmatine¹

Une vision uniciste et une lecture indifférenciée du fait historique musulman sont omniprésentes dans le paysage politique, culturel et idéologique des pays d'Afrique du Nord et plus particulièrement de l'Algérie. Ainsi, à en croire les oulémas algériens, l'arabisation et l'islamisation de l'Algérie auront été pour l'Afrique du Nord une « aubaine » inespérée, une chance inouïe, sans laquelle les Berbères ne seraient jamais sortis de leurs « siècles obscurs ». C'est du moins ce que suggère dans les années 1930 ce texte de leur président, Cheikh El-Bachir El-Ibrahimi² :

« [...] les Berbères ont appris à travers elle [la langue arabe] ce qu'ils ne savaient point [...]. Elle imposa son charme à l'âme berbère et la transforma en une âme arabe. Tout ceci dans le libre choix, sans aucune ombre de violence, avec conviction, sans répression. Avec démocratie, sans trace de colonialisme. Aura menti et exagéré, quiconque qualifiera la conquête musulmane de « colonialisme ». Ce fut, bien au contraire, la libération d'un malheur imposé, une grâce d'une longue souffrance et une justice rendue aux Berbères vivant sous la détestable oppression romaine [...]. Le Berbère a donc adopté l'islam volontairement et sans violence, de même, il a adopté sa langue d'expression, l'arabe, de manière spontanée, sans obligation. Quoi de plus vil que de ne pas le reconnaître, et si la langue berbère a délaissé sa position parmi ceux qui la parlent, au profit de l'arabe, c'est bien parce que celle-ci constitue la langue de la science et un instrument d'utilité. Tout ce que prétendra l'histoire, au-delà de ces faits, sera vain.

L'Arabe, libérateur de cette patrie a apporté l'islam et avec lui, la justice, il a introduit la langue arabe et avec elle, la science. C'est la justice qui a soumis les Berbères aux Arabes, mais c'est la soumission fraternelle et non celle de la force, c'est une soumission de respect et non de violence criminelle. C'est la science qui a fait dépendre le berbère de l'arabe, mais c'est une dépendance du factice de l'authentique et non celle de l'obéissance de l'esclave à son maître. » (Tilmatine, 1997 : 86-87.)

1. Université de Cadix.

2. La traduction du texte est tirée de Mohand Tilmatine (1997). L'article de Cheikh El-Bachir El-Ibrahimi se veut une réponse à certains députés kabyles qui avaient réclamé que la langue berbère soit utilisée, au même titre que la langue arabe, dans les médias et dans les délibérations de l'Assemblée algérienne de l'époque. Voir *El-Moudjahid* du 21 mai 1981, p. VII, cité par Abdelkader Yefsah (1990 : 403-404).

LE MOYEN ÂGE : UN REPÈRE HISTORIQUE

Malgré le manque de travaux ou de références sur la place et le rôle des Berbères durant cette période (Tilmatine, 2008), les témoignages dont nous disposons, notamment ceux des géographes arabes comme El-Bekri, El-Idrisi ou Ibn Hauqal, nous laissent une image claire d'une « supériorité » de l'empire arabo-musulman sur ces Berbères, perçus souvent comme une peuplade sauvage et hérétique³.

Les géographes arabes qui traversèrent l'Afrique septentrionale à partir du IX^e siècle se trouvèrent confrontés à un immense pays insoumis, dans la plupart des cas, et surtout habité par une population, certes, en partie islamisée, mais non encore arabisée. Ces témoignages nous livrent des informations précieuses sur différents aspects du monde berbère, tels que l'histoire, la vie religieuse, économique ou sociale. Ils contiennent également des données sur les différents dialectes berbères, dont l'exploitation pourrait fournir d'importantes indications sociolinguistiques, structurelles, lexicales ou phonétiques sur l'état de la langue berbère médiévale. Sources qui demeurent malheureusement jusqu'à présent peu exploitées par la recherche scientifique⁴.

Par ailleurs, c'est précisément l'étude de ces mêmes sources qui nous permet de découvrir quelques aspects et motifs d'une vision très ancienne des Berbères, développée et transmise par les voyageurs arabes. Une image qui, comme nous le verrons, est loin d'être aussi positive et qui est probablement le reflet de rapports mutuels, pas toujours aussi « fraternels » ni aussi pacifiques qu'essaie de le faire croire l'idéologie officielle, s'appuyant elle-même sur la tradition des oulémas.

LES SUPPORTS DE CONSTRUCTION/TRANSMISSION D'UNE IMAGE QUELQUES SOURCES UTILISÉES

Pour les besoins de cette contribution, outre ceux de l'incontournable Ibn Khaldoun (1861-1926), seront surtout utilisés trois ouvrages principaux d'Ibn Hauqal, d'El-Bakri et d'El-Idrisi.

– Ibn Hauqal est né à Nisibis, dans l'actuelle Nusaybin, dans le sud-est de la Turquie, et a vécu dans la seconde moitié du X^e siècle. Il est mort probablement après 977. Les mêmes spécialistes considèrent ses écrits sur le Maghreb, l'Espagne et la Sicile comme un travail original, voire, selon André Miquel

3. Les témoignages dans ce sens abondent chez les géographes arabes de l'époque, cf. par exemple El-Bakri (1965 : 266).

4. Citons dans le domaine linguistique les articles de Salem Chaker (1981 : 31-46) et 35 (1983/1 : 127- 144) et surtout les travaux du médiéviste polonais Tadeusz Lewicki, qui, dans un article de 1973, démontre de manière magistrale l'intérêt des textes arabes pour la connaissance du monde berbère (voir également Harry Thirwal Norris, 1982).

(1973 : 306), comme les plus complets, les plus originaux et les plus innovateurs. L'Afrique du Nord est traitée aux pages 57-105 dans la traduction de Gaston Wiet en 1964.

– El-Bakri, géographe hispano-arabe, est originaire, comme sa *nisba* l'indique, d'une famille andalouse, les Bécrites (Dozy, 1849 : 282), anciens princes d'Huelva et de Saltes dans le sud-ouest de la côte andalouse. Il a par ailleurs étudié à Cordoue.

Ses relations de voyages sur les Idrisides (en arabe : *Adarisa*, dynastie marocaine, descendants d'Ali b. Abu Talib – d'où le nom d'*Alawites* – fondée en 789 par Idris I^{er}) et les Almoravides sont particulièrement connus et constituent une source très importante sur le règne de cette dynastie. El-Bakri nous relate également quelques aspects de la religion de Salih ben Tarif, chef des Berbères *Berghwata* (Maroc actuel). Salih a écrit un livre considéré par son peuple comme sacré et comparable au *Qur'an*. On apprend que le livre contenait environ 80 chapitres, structurés de manière comparable aux sourates du livre sacré musulman et qu'il était écrit en berbère (El-Bakri, 1913 : 134-141 et René Basset, 1910 : 48-91). El-Bakri donne aussi une version légèrement différente sur l'histoire de la naissance de cette religion (traduction, 1965 : 264-265).

– El-Idrisi est connu surtout pour son travail produit sur ordre du roi normand de Sicile, Roger II. Pour cette raison, son œuvre peut s'appeler aussi *Kitab Rudjar* ou *Kitab al-Rudjari*.

L'œuvre fut terminée selon les informations disponibles en 1154. El-Idrisi serait né à Ceuta en 1100 et aurait étudié à Cordoue. De ses nombreuses relations de voyages en Afrique du Nord et en Espagne nous ont été transmis des témoignages de grand intérêt sur les populations de ces régions, mais également des remarques intéressantes sur la langue des Berbères. Des Berbères, il sera question surtout dans la partie intitulée « Troisième climat : première section : de Sous al-Aqsa à Constantine ».

Ces sources ne sont pas, bien entendu, les seules à traiter du sujet, même si elles en constituent probablement les plus importantes en matière de volume d'informations et de diversification des domaines touchés (Bougchiche, 1997).

QUELQUES CHAMPS DISCURSIFS COUVERTS PAR LES GÉOGRAPHES

Les observations des géographes arabes ont porté sur un grand nombre d'aspects et ont touché à des domaines très divers comme la vie sociale, économique, religieuse, mais aussi les caractères moraux de la population autochtone ainsi que les rapports qui régnaient entre Arabes et Berbères.

Il est certain que l'islamisation des Berbères les a soustraits, du moins en partie, « à l'arbitraire des vainqueurs » arabes (Marçais, 1991 : 26). Cependant, ces témoignages des X^e, XI^e et XII^e siècles prouvent que les Berbères – malgré une conversion dont les circonstances ne sont pas encore bien connues – ont continué à souffrir, bien des siècles plus tard, d'une mauvaise considération de la part de leurs conquérants.

Au vu des textes et des témoignages connus, il est difficile de nier, pour une bonne partie de ces écrits, une tendance lourde à vouloir davantage mettre en avant les aspects négatifs, « bizarres » ou « primitifs » des populations berbères.

Cela dit, les citations qui suivent sont loin d'être exhaustives et ne constituent que des exemples choisis parmi d'autres et les mêmes sources peuvent également renvoyer à des descriptions positives des mêmes populations. Attitudes, d'ailleurs, nullement rares dans ce genre de littérature et que l'on pourrait, sans l'ombre d'un doute, retrouver dans des contextes similaires de visions dominantes sur des assujettis.

Le fait que beaucoup d'entre eux se soient pliés non seulement à l'ordre nouveau, mais aient contribué de manière très substantielle à l'imposer à leurs congénères d'abord, aux populations de l'*Hispania* par la suite, n'aura pas fondamentalement changé les choses.

Ce texte s'intéressera surtout aux aspects religieux et moraux, tels qu'ils ont été perçus et transmis par ces écrits. Les dimensions économique, sociale et historique pourraient – et le mériteraient certainement – faire l'objet de travaux ultérieurs.

VIE RELIGIEUSE, DIVINATION ET SORCELLERIE

L'islamisation des Berbères n'a jamais été synonyme de disparition de leurs anciennes croyances qui, remontant souvent à l'aube des temps, ont survécu à toutes les religions sous une forme ou une autre, *a fortiori* pendant les premiers siècles de la conquête musulmane des territoires berbères.

Pour ces combattants de la foi, il est sûr que les pratiques « hérétiques » sévissant en Afrique du Nord devaient apparaître comme des plus détestables. Aussi, les descriptions portant sur la vie religieuse et les croyances des populations locales abondent dans leurs écrits. En mettant de côté les jugements de valeur portés par les auteurs, elles demeurent d'un grand intérêt car elles nous révèlent certaines pratiques religieuses, certaines croyances, très violemment rejetées ou en tout cas mises sous le sceau du tabou par l'orthodoxie musulmane, représentée par les Arabes au début de l'islamisation, puis reprises par les Berbères convertis.

Ainsi, les textes nous rapportent des informations concernant :

- les cultes de rochers, de pierres et de l'eau ;
 - la foi en des génies tutélaires et en d'autres êtres mythiques démoniaques (El-Bakri, 1965 : 101-102 ; 200-201) ;
 - le culte d'empreintes de pieds et de traces de sang ;
 - les prohibitions et les recommandations magiques (Tadeusz Lewicki, 1967 : 5-40) ;
 - les prophètes et les religions berbères (Tadeusz Lewicki, 1965 : 3-27).
- Al-Maçoudi décrit la manière dont les Berbères pouvaient prédire l'avenir citant l'« extase des points » (en arabe : *wuğud an-nuqaṭ*).

La divination par utilisation des omoplates de mouton devait être très répandue selon El-Idrisi. Une pratique qui perdure d'ailleurs jusqu'à aujourd'hui et qui est connue sous le nom de : *'ilm al-ktaf*, dit aussi l'« art des omoplates » (Doutté, 1909 : 307-495).

Outre la pratique de la divination, les auteurs arabes rapportent, voire reprennent à leur compte, des histoires ou légendes plus ou moins fabuleuses, comme ce cas où El-Bakri raconte que

« chez ces gens [Beni-Akidan, peuplade berbère] il n'est pas rare de voir la fille qui vient de naître se métamorphoser en démon ou en ogresse, et se jeter sur les hommes, jusqu'à ce qu'on la lie et la garrotte ». (1965 : 12-13.)

BERBÈRES : PEUPLE D'« HÉRÉTIQUES »

Beaucoup a été dit et écrit sur l'islamisation, souvent jugée – jusqu'à nos jours – insuffisante, des Berbères (Talbi, 1973 : 217-233).

Ainsi, pour Ibn Hauqal :

« Les habitants de Qastiliya, de Gafsa, de Nafta, de Hammad, de Sumata, de Bishshara, du Djabal Nafûsa, sont des hérétiques: soit Abadites, partisans d'Abdallah b. Ibâd, soit Wahbites, sectateurs d'Abd-Allah b. Wahb. Leurs voisins berbères sont des Zanata et des Mazata, deux tribus considérables, dont la plupart sont des Mu'tazilites, disciples de Wasil b. Ata. » (1964 : 78-79.)

Les Berbères sont souvent qualifiés de « grossiers anthropomorphistes » (Miquel, 1973 : 301). El-Bakri rapporte, pour sa part, que

« cette région, ainsi que les pays voisins, est dominée par l'Auras, montagne qui a une étendue de sept journées de marche; elle renferme un grand nombre de places fortes appartenant aux Huwwara et aux Miknaça, qui professent les doctrines hérétiques de la secte Ibadite... Baghaia est située au pied de l'Auras... Ses environs sont occupés par des peuplades appartenant aux tribus des Mezata et des Dariça, qui professent les doctrines des Ibadites » (1965 : 276-7).

Il signale à Djerba, une île habitée « par des Berbères kharigites hérétiques » où « l'on y trouve de l'or en quantité ». (*Id.*, *Ibid.* : 172.)

Cependant, les commentaires les plus durs, comme le montre ce poème de Saïd B. Hišāā m al-Masmûdî, sont destinés aux Berghawata :

« [...] Les Berbères [*sic*], égarés et perdus, sont frustrés dans leur espoir; puissent-ils ne jamais s'abreuver d'une source limpide ! J'abhorre une nation qui s'est perdue, qui s'est écartée de la voie de l'islamisme. Ils disent : « Abou Ghofair est notre prophète; » que Dieu couvre d'opprobre la mère de ces menteurs ! » (El-Bakri, 1965 : 266.)

Nous retrouvons chez El-Bakri le même ton menaçant et accusateur :

« Au jour de la résurrection, les gens de *Tamesna* connaîtront ceux qui nous ont protégés. Younos sera là, avec les enfants de ses enfants, entraînant sur leurs pas les Berbères asservis [...].

C'est donc là Ouryawera ? Que la Géhenne se ferme sur lui, ce chef des orgueilleux. [...] Votre réprobation ne date pas d'aujourd'hui, mais de l'époque où vous étiez partisans de Meceira » (1965 : 265-266.)

Il existe de manière générale beaucoup de commentaires dans la littérature traditionnelle arabe qui soulignent l'animosité et le mépris du Berbère : « Ô Muhammad, je te conseille de craindre Dieu et les Berbères », lit-on par exemple dans la chronique d'Abu Zakariya, traduite par Le Tourneau (CIV (104), 1960 : 106-109). Même ton dans cette description, citée par Gabriel Camps, de Yulian à Okba ben Nafi' pour qui [Les Berbères du Sous] seraient

« un peuple sans religion, ils mangent des cadavres, boivent le sang de leurs bestiaux, vivent comme des animaux car ils ne croient pas en Dieu et ne le connaissent même pas » (Camps, 1983 : 11.)

CARACTÈRES MORAUX

Obéissance et brutalité

Il arrive cependant que ces mêmes auteurs s'arrêtent sur des qualités positives des Berbères. Ils seraient d'« excellents cavaliers » et on nous apprend que ceux de la région de Temesna, par exemple, sont très courageux et n'ont « aucune frayeur » des lions qui attaquent les passants :

« Ils les combattent avec beaucoup d'adresse au corps à corps ; ils les abordent presque nus, le bras enveloppé du manteau, sans autre arme que des bâtons (?) de la plante épineuse appelée *sidra* (lotus) et des couteaux ». (El-Edrisi As-Cherif, 1968 : 81.)

Cela n'empêche pas que les autochtones du nord de l'Afrique soient perçus comme des gens « incultes et grossiers » (El-Idrisi, 1968). Même ton chez El-Bakri, qui considère que ce sont les habitants de Djerba, des Berbères kharidjites hérétiques, qui sont les plus « perfides et méchants ». Un jugement que partage El-Idrisi, qui leur attribue « un caractère mauvais et hypocrite et le fait de ne parler aucune autre langue que le berbère » (*Id., Ibid.* : 151).

Les habitants du Sous ne trouvent guère plus de faveurs aux yeux de l'auteur : ils sont « méchants et pétulants » et caractérisés par « la grossièreté et l'insolence » (*Id., Ibid.* : 72-73). Un peuple qui, selon l'auteur, manque de « raffinement », avec, pour la majorité, un caractère « dur et insociable ». Un peuple « orgueilleux et de brigands ». (*Id., Ibid.*)

Ibn Hauqal de son côté, après avoir relevé la richesse, la fertilité, l'aisance des habitants du Sous-el-Aksa, note que ses habitants sont divisés en deux sectes :

« [...] l'une, nommée El-Mouséwi qui se distingue par "son insolence et sa grossièreté", l'autre, sunnite, du rite de Malik "est encore plus insolente, plus grossière et plus ignoble que la schiite, et sa supériorité en richesses et en bien-être ne sert qu'à accroître sa sottise et sa folie." » (Hauqal, 1964 : 238-239.)

Cette image des Berbères est présente dans l'œuvre d'El-Idrisi à propos des gens de Cables – Gabès en tunisien –, qui seraient « difficiles à vivre[,], vains, orgueilleux et voleurs de grand chemin » (Jaubert, 1836-1840 : 256).

Prostitution

Une des « pratiques » les plus détestables des Berbères, selon les géographes arabes, est décrite comme suit :

« La plupart des Berbères qui vivent dans la région comprise entre Sidjilmasa et le Sus, Aghmat, Biskra, Azfun, Mila et Sétif sont hospitaliers pour les voyageurs et leur procurent des vivres. Une partie d'entre eux ont des mœurs détestables : ils se livrent eux-mêmes à leurs hôtes en manière d'hommage, sans en avoir aucune honte, les plus hauts placés et les plus beaux d'entre eux se comportent en cela comme les plus humbles dans leur prostitution à leurs visiteurs ; il leur arrive même d'insister. Le missionnaire Abu Abd-Allah infligea à certains des peines sévères, mais malgré les plus dures corrections, ils n'abandonnèrent pas ces pratiques. » (Hauqal, 1964 : 91 et 241-247.)

En revanche, dans un autre passage, le même missionnaire relève l'exception des Kotama – considérés comme étant de lignée arabe par Ibn Hauqal :

« Nous ne constatons pas cette coutume chez les Kotama de Sétif, ni d'ailleurs. Ils ne la tolèrent pas et n'estiment pas convenable d'y faire allusion. Les Kotama de cette région sont Chiïtes et c'est de leur milieu que surgit le missionnaire abu Abd-allah, qui conquît le Maghreb. » (*Id., Ibid.* : 93-94.)

FORMATION DES IDENTITÉS COLLECTIVES

Rapports conquérants/Berbères

Il paraît intéressant de relever dans les relations de voyages des géographes arabes étudiés, les rapports qui existaient entre les conquérants et les conquis. Rapports dont l'historiographie officielle a toujours souligné l'harmonie grâce à une islamisation « volontaire et pacifique » des Berbères. Or, la simple lecture de n'importe quel ouvrage sur l'histoire de la conquête arabe du « Maghreb » suffit à démontrer qu'il n'en fut pas ainsi. Bien au contraire, car, outre les combats sanglants entre les envahisseurs et les autochtones, le traitement des « indigènes » fut loin d'être « généreux », humain et équitable. Comme dans la majorité des guerres de conquête, en plus des fortes et diverses impositions comme le *kharadj* (impôt territorial), la dîme sur les troupeaux, la *sadaqa* (impôt sur les transactions immobilières), le *mara'i* (droit de pâturage payé par les tribus nomades), la *djawali* (impôt de capitation), les *marasid* (droits de douane), etc., les moyens les plus divers furent employés par les généraux et émirs arabes pour faire plier les populations berbères.

Les textes d'Ibn Khaldoun, mais aussi des géographes arabes abondent de témoignages en ce sens. Ainsi, El-Bakri (1965 : 14) nous rapporte que le

chef arabe ‘Amr B. Al-Açi s’y transporta [l’an 21 de l’hégire] et accorda la paix aux habitants [de Tripolitaine] moyennant une somme de 13 000 [dinars] qu’ils devaient lui remettre à titre de capitation. Pour subvenir à cette charge, ils eurent l’ordre de vendre les plus vigoureux, les plus beaux de leurs fils et les plus belles de leurs filles⁵.

Quant à la beauté des femmes berbères décrite par les auteurs arabes, elle était très réputée en Orient, car « les exportations du Maghreb, en Orient », nous dit Ibn Hauqal, « consistent en de belles mulâtresses, qui deviennent les concubines des princes abbassides et d’autres (grands personnages) » (Hauqal, 1964 : 251). Okba ben Nafi’ lui-même avait, dans son avancée jusqu’au Sous, non seulement fait de grands massacres parmi les populations berbères, mais s’était aussi emparé de leurs femmes, dont la beauté était « sans égale ». « On rapporte », dit En-Nuwairi, « qu’une seule de leurs jeunes filles fut vendue en Orient pour mille pièces d’or » (Marçais, 1991 : 24).

Plusieurs sources confirment que les esclaves berbères étaient particulièrement appréciées dans les harems princiers :

« Les Califes d’Orient recherchaient les nouveautés d’origine occidentale et se les faisaient envoyer par les gouverneurs d’Ifriqiya, qui leur adressaient, par exemple[,] les captives berbères ». (*Id.*, *Ibid.* : 25.)

Défiance et diabolisation

Des images négatives du Berbère et des témoignages de cette attitude, alimentée par un mépris envers eux, se retrouvent en très grand nombre dans les écrits arabes. La défiance des Arabes envers les Berbères était très répandue.

Ainsi, selon Es-Suheili, cité par Ibn Khaldoun, les Berbères auraient été chassés de Syrie par David, qui aurait eu la révélation divine suivante : « Ô David ! Fais sortir les Berbères de la Syrie car ils sont la lèpre du pays » (Khaldoun, 1861-1926, vol. I : 176-177).

Hady Roger Idris rapporte l’histoire de tel prince qui craignait d’être d’origine berbère. Il s’enquit de sa généalogie et apprit qu’il descendait des Perses ; il remercia Dieu de ne pas être berbère. Il avait peur de l’être à cause des hadiths – probablement faux, historiquement – que l’on rapportait contre eux, tel celui qui se trouve dans le recueil d’Ibn Sanjar qui relate, d’après Othman ben ‘Affan, que le Prophète a dit : « Dieu a partagé le mal en soixante-dix portions, il en a donné soixante-neuf aux Berbères et une seule aux autres hommes ».

Dans le même ordre d’idées, comme le cheikh d’Alexandrie, digne de confiance, qui rapporte que Solayman ben Dawud envoya un Berbère avec un diable, le diable revint en priant Dieu de le protéger du Berbère (Idris, 1936 : 143-144).

5. Ibn Abd el-Hakam : 302. Dans un autre passage, sont citées des mesures arbitraires prises par le fameux Okba ben Nafi’, le coreichite, qui enlevait aux Aurasieus, à l’est de l’Algérie actuelle, des chevaux, appartenant à la race que l’on élevait dans la région, car « par leur vigueur et leur légèreté [ils] surpassaient tout ce que les musulmans avaient encore vu dans leurs expéditions » (El-Bakri, 1965 : 277).

Un Arabe d'origine himyarite, père des peuples berbères

Les références orientales sur l'origine des Berbères sont omniprésentes dans la littérature arabe et continuent d'ailleurs à faire bonne recette de nos jours (Camps, 1981 : 9-33). Ibn Khaldoun en recense un grand nombre. La structure ainsi que les éléments-composants de ces récits convergent souvent vers une image caractéristique : Arabe / Orient dans son œuvre féconde en Afrique du Nord. L'exemple classique est le suivant : l'origine de la tribu des Hawara (*Huwwara*), qui vivaient dans le djebel Nefousa, serait himyarite. El-Idrisi nous donne l'étymologie suivante du terme tout en expliquant l'origine ethnique du groupe :

« Il arriva qu'un jour un émir arabe nommé al-Miswar, qui habitait avec sa tribu dans le Hidjaz, ayant perdu quelques chameaux, sortit pour aller les chercher ; il passa le Nil, alla dans le Maghrib, et s'étant aventuré jusque dans les montagnes de Tripoli, il demanda à l'esclave qui l'accompagnait, dans quel pays ils se trouvaient, à quoi l'autre répondit qu'ils étaient en Afrique (Ifrikiya). En ce cas nous sommes fous, répondit le maître, en employant le mot de *tahauwarna* ; or *tahauwor* est synonyme de *homoc* (être sot). Voilà d'où dérive le mot Houwâr. » (El-Idrisi, 1968 : 67.).

L'histoire nous dit aussi qu'Al-Miswar se fixa parmi une peuplade zénatienne et épousa une de leurs femmes « d'une beauté extraordinaire », mère de Sanhadj et de Lamt (El-Idrisi As-Cherif, 1968 : 65 ; Hauqal, 1842 : 205), qui donnera naissance à deux branches très importantes du monde berbère.

Voilà une légende qui a la peau dure, puisque même certains philosophes et penseurs marocains (comme Salem Himmich) n'hésiteront pas à la reprendre et à la diffuser dans les médias (Himmich, 1995 : 1 et 4).

Cette image est, sur le plan symbolique déjà, d'une grande portée et ne saurait demeurer sans conséquences au niveau comportemental dans les relations entre « Arabes » et « Berbères ».

De fait, ces attitudes gagneront également beaucoup d'autochtones berbérophones qui voient dans les Arabes et dans l'Orient arabo-musulman des modèles de civilisation, de raffinement ainsi qu'une source du savoir et de la connaissance.

Pas difficile, dans ces circonstances, d'imaginer l'ampleur d'un mouvement qui était très prisé comme celui du *tashih an-nasab* « correction des généalogies » ; une pratique très largement répandue en Afrique du Nord qui consistait à se forger une origine orientale « arabe » pour des raisons essentiellement de pouvoir politique et de prestige social (Shatzmiller, 1983).

Supériorité intellectuelle de l'Orient

Ajoutons que le peu de prestige que véhiculent la langue et la culture berbères face à une langue de civilisation aussi puissante que le fut l'arabe, bénéficiant de l'aura de langue sacrée, de la Révélation et du Coran, a contribué

à la naissance et au développement d'un complexe d'infériorité du Berbère vis-à-vis de l'Arabe qui perdure jusqu'à présent dans la plupart des régions berbérophones.

Malgré l'intérêt porté à l'Occident, Ibn Hauqal (1964 : 98) maintient strictement la règle de la supériorité intellectuelle de l'Orient : elle est lisible derrière les sarcasmes adressés aux Espagnols et aux Siciliens, quant aux « Maghrébins, la plus belle qualité qu'il leur reconnait et dont on puisse les louer, est leur désir de venir se cultiver en Orient » (Miquel, 2001 : 306). « Il faut cependant ajouter », nous dit Ibn Hauqal, « que la plus grande partie du peuple de ce pays [berbère], même ceux qui ont l'esprit cultivé, se distingue par un défaut de réflexion... » (Hauqal, 1964 : 252).

Malgré leurs caractères moraux négatifs retrouvés dans toutes les descriptions, les Berbères, nous dit Ibn Hauqal, « en même temps obéissants et brutes », ont toutefois des mœurs susceptibles d'être « réformées » (1964 : 98).

L'auteur concède, même s'il déplore les « mœurs dépravées » chez les Malikites, que ces traits de caractère sont « améliorables » et leur reconnaît la volonté d'aller corriger cet état brut... en Orient.

De ces descriptions ressort, bien entendu, la nécessité de « pacifier » ces populations. Il est dès lors « normal » que l'Arabe se comporte comme le maître face à son élève, le seigneur face à son esclave. Administrer des « corrections » fait alors partie de la « pédagogie » des missionnaires comme Abu Abd-Allah, en vue de radoucir ces « mœurs dépravées ».

Ces attitudes subsistent-elles encore – peut-être sous d'autres formes – dans les pays nord-africains actuels ? Trouvent-elles leur prolongement, par exemple, dans la politique culturelle des États nord-africains indépendants ou peut-être même dans certains comportements et relations entre berbérophones et arabophones ? Quel serait le degré de leur assimilation dans l'imaginaire populaire des deux communautés ? À quel point ces images se reflètent-elles dans la littérature, les représentations et la tradition orale ?

Un vaste sujet absent des préoccupations universitaires et de la recherche, certes, mais certainement non dénué d'intérêt puisqu'il travaille en profondeur les sociétés actuelles.

L'absence offusquante des Berbères dans l'historiographie, au-delà du fait qu'ils sont restés sans voix, a certainement contribué, en partie, à cet état de fait.

Ce sentiment d'infériorité peut conduire ensuite – dans des situations extrêmes – à des réactions exacerbées qui peuvent s'exprimer à travers diverses stratégies, dont les tentatives de recherche dans l'histoire, ou plutôt dans les mythes identitaires et les constructions imaginaires, censées prouver la supériorité de leur culture sur celle des autres.

Ce processus passe souvent par un besoin de légitimité qui s'exprime également en essayant d'être, en quelque sorte, supérieur au dominant. Cette attitude par rapport à l'islam et à la langue et culture arabes a pu être également le résultat d'un discours extérieur et de stratégies de construction/transmission d'une vision dévalorisante. Celle-ci s'est en réalité articulée autour de plusieurs

axes à la fois : une production de représentations spécifiques sur les Berbères et un discours normatif et pseudo-scientifique de légitimation de ces positions par le pouvoir en place.

Contrairement à l'impression généralement créée ou entretenue par les manuels d'histoire nord-africains, les rapports entre Arabes et Berbères sont loin de traduire la réalité historique.

Les pratiques en vigueur dans la majorité des pays dits arabo-musulmans donnent à penser que ceux-ci tendent à voir dans la culture en général et dans l'histoire en particulier une discipline entrant dans leur domaine d'intervention et de maîtrise du champ symbolique.

À travers cet espace pédagogique, le pouvoir, en quête de légitimité, détient un moyen d'asseoir ses conceptions idéologiques et de cautionner ses choix politiques. C'est sans doute aussi dans cette optique qu'il faudrait voir les objectifs de l'Union des historiens arabes, constituée à Bagdad (1973) – après la défaite arabe dans la troisième guerre israélo-arabe de 1973 – et qui se propose à dessein

« [...] to unify all Arab historians and strengthen relations among them, to unify history curricula in all Arab countries⁶ » (Faath, Mattes, 1988 : 33, note 46).

Dans le même ordre d'idées, la définition des pays nord-africains comme des entités exclusivement arabo-islamiques répond à un choix idéologique consacré et ancré dans tous leurs documents officiels.

Cette voie a imposé une vision et une transmission sélectives du fait historique.

De l'héritage arabo-islamique, *at-turat al-islami*, n'est présenté en fait que le fameux « âge d'or », qui constitue le thème mobilisateur de l'arabo-islamisme. En raison de l'absence d'une lecture critique de l'historiographie islamique⁷ dans les pays arabes, il n'est pas admis d'approche critique de l'histoire, de l'imaginaire social et religieux du monde musulman qui ne correspondrait pas au cadre général idéologique et politique que se sont forgé les différents pouvoirs qui se sont succédé en Afrique du Nord.

Par une utilisation ciblée, en sélectionnant les éléments susceptibles de fonctionner comme vecteurs identitaires, l'enseignement de l'histoire⁸ a pu donc facilement servir à cautionner et à légitimer l'État national à travers ses différents textes fondateurs et ses constantes idéologiques (Charte nationale, l'unité nationale, continuité historique, etc.). Ainsi, même Massinissa – lorsque par bonheur il est cité – est présenté comme un champion du non-alignement...

6. « [...] d'unifier tous les historiens arabes et de renforcer les relations mutuelles, pour unifier les programmes d'études d'histoire dans tous les pays arabes » (traduction de l'auteur).

7. Au sens où l'entendent, depuis quelques années, les spécialistes comme Mohammed Arkoun (2008, 1984).

8. La question intéresse d'ailleurs, depuis quelques années, les chercheurs algériens (voir Hassan Remaoun : 1993). La question n'est pas anodine non plus au Maroc, où des militants et des associations culturelles amazighes ont essayé d'obtenir une révision des programmes et surtout des contenus de l'enseignement de l'histoire comme matière. Cette revendication constitue, par ailleurs, la cinquième revendication du fameux « manifeste » amazighe du 1^{er} mars 2000.

Il est difficile de trouver aujourd'hui en Afrique du Nord des élèves pouvant relater la conquête arabe lors de son islamisation. Pourtant, Ibn Khaldoun, revendiqué ces dernières années comme patrimoine nord-africain, constitue – avec son *Histoire des Berbères* – une mine de renseignements à ce sujet, « une source extraordinaire », selon Kateb Yacine⁹, « qu'il faut répandre et qui doit s'enseigner » (1992 : 62) mais il est évident que les instances politiques algériennes sont sourdes à cet appel et préfèrent rester fidèles à des slogans dénués de toute profondeur historique. L'étude des sources demeure, à notre avis, la seule voie réaliste qui peut contribuer à faire connaître la vérité historique et à donner du sens aux cultures du Maghreb confrontées à des déchirements identitaires.

BIBLIOGRAPHIE

- ARKOUN, Mohammed, 2008 [1975], *La Pensée arabe*, Paris, Presses universitaires de France.
- 1984, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- BASSET, René, 1910, « Recherches sur la religion des Berbères », *Revue de l'histoire des religions* (Paris), n° 61 : 291-342.
- BOUGHICHE, Lamara, 1997, *Langues et littératures berbères des origines à nos jours*, *Bibliographie internationale*, Paris, Ibis Press.
- CAMPS, Gabriel, 1981, « Origine des Berbères », *Islam, Société et communauté. Anthropologie du Maghreb* (Paris), n° 12 : 9-33.
- 1983, « Comment la Berbérie est devenue le Maghreb », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence), n° 35 : 7-24.
- CHAKER, Salem, 1981, « Données sur la langue berbère à travers les textes anciens : La description de l'Afrique septentrionale d'Abou Obeid Allah El-Bekri », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence), n° 31 : 31-46.
- 1983, « La langue berbère à travers l'onomastique médiévale : El-Bekri », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence), n° 35 : 127-144.
- DOUTTÉ, Edmond, 1909, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Jourdan.
- DOZY, Reinhart, 1849, *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Leyde, Brill, t. I.
- EL-BACHIR EL-IBRAHIMI, Cheikh, 1848, « Les Berbères et l'Islam », *El-Bassair*, n° 41 : 1-2.
- EL-BAKRI, [Abou-Obeid-el-Bekri], 1965 [1858-1859], *Description de l'Afrique septentrionale*, édition revue et corrigée par El-Bekri et traduit de l'arabe par le baron de Slane, Paris, Adrien-Maisonneuve.
- EL-IDRISI [AL-EDRISI AS-CHERIF], 1968 [1866], *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrîsî*, traduction, notes et glossaire par R. Dozy et M. J. De Goeje, Leyde, Brill.
- FAATH, Sigrid; MATTES Hanspeter, 1988, « Aspekte der Geschichtspolitik und Geschichtsschreibung am Beispiel der Maghrebstaaten Libyen und Algerien », *Wuquf*, n° 3 : 21-79.
- HAUQAL Ibn, 1964 [1842], *Description de l'Afrique par Ibn Haucal*, traduit de l'arabe par le Baron de Slane, *Journal asiatique* : 209-258.

9. Voir également les comptes-rendus d'*El-Moudjahid* du 26/27-8-1986 : « Un acte de revalorisation du patrimoine arabo-islamique » (3-9-1983, comme slogan du séminaire) ainsi que Nawal Saadawi : « Lire Ibn Khaldoun à la lumière de la pensée rationaliste proposée par Ibn Rochd » (*El-Moudjahid* du 5-9-1989 : « Une œuvre novatrice »). Pour le 2^e séminaire, voir *El-Moudjahid* du 2-7-1986 : « Un esprit réaliste, critique et rationnel ».

- 1873, *Kitab al-masalik wa-l-Mamalik*, édité par M. J. De Goeje (Biblioteca Geographorum Arabicorum : t. II). Lugduni Batavorum, Brill.
- 1964, *Configuration de la terre [Kitab surat al-ard de Ibn Hauqal]* Introduction et traduction en français par G. Wiet, Paris- Beyrouth, Maisonneuve et Larose, 2 vol.
- HIMMICH, Salem, 1995 *Al-Bayane*, 29 avril.
- IDRIS, Hady-Roger, 1936, *Contribution à l'histoire de l'Ifrikiya (d'après le Riyad En Nufus d'Abu Bakr El-Maliki)*, Paris, P. Geuthner.
- JAUBERT, Pierre Amédée, 1836-1840, *Géographie d'Edrisi*, Traduit de l'arabe d'après deux manuscrits de la bibliothèque du roi et accompagnée de notes, Paris, Société de géographie.
- KHALDOUN, Ibn, 1861-1926, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Traduit de l'arabe par le baron de Slane, P. Casanova (dir.), Nlle édition, Paris, Geuthner, 4 vol.
- LE TOURNEAU, Roger ; IDRIS, Hady-Roger, 1960, « La Chronique d'Abu Zakariyya 'al-Wargalani (m. 471 H. = 1078 J.-C.) », *Revue africaine*, n° 104 : 99-176.
- LEWICKI, Tadeusz, 1965, « Prophètes, devins et magiciens chez les Berbères médiévaux », *Folia Orientalia*, t. VII : 3-27.
- 1967, « Survivances chez les Berbères médiévaux d'ère musulmane de cultes anciens et de croyances païennes », *Folia Orientalia*, t. VIII : 5-40.
- 1973, « Le monde berbère vu par les écrivains arabes du Moyen Âge », in M. Galley (dir.), *Actes du 1^{er} Congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, (Malte 3-6 avril 1972), Alger, Société nationale d'édition et de diffusion : 31-49.
- LEWICKI, Tadeusz ; HOLT, Peter Malcom, 2008, « Hawwara », in C.E. Bosworth *et al.* (dir.), *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Leyde, Brill.
- MAÇOUDI ['Ali ibn el Husayn al-Mas'udi], 1864, *Les Prairies d'or*, Texte et traduction par Ch. Barbier de Meynard et A. Pavet de Courteille, Paris, Imprimerie Impériale, t. III.
- MARÇAIS, Georges, 1991 [1946], *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge*, Casablanca, Afrique Orient.
- MIQUEL, André, 2001 [1973], *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle*, t. I : *Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris : 267-309.
- NORRIS, Harry Thirwal, 1982, *The Berbers in Arabic Literature*, Londres-New York, Longman.
- REMAOUN, Hassan, 1993, « Sur l'enseignement de l'histoire en Algérie ou de la crise identitaire à travers (et par) l'école », *Naqd* (Alger), avril-août, n° 5 : 57-64.
- SHATZMILLER, Maya, 1983, « Le mythe d'origine berbère (aspects historiographiques et sociaux) », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence), n° 35 : 145-156.
- TALBI, Mohammed, 1973, « Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères Bargawata », in M. Galley (ed.), *Actes du 1^{er} Congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, (Malte 3-6 avril 1972), Alger, Société nationale d'édition et de diffusion : 217-233
- TILMATINE, Mohand, 1997, « Les Oulémas algériens et la question berbère : un document de 1948 », *Awal* (Paris), n° 15 : 77-90.
- 2008, « Altérité et marginalisation : les Berbères dans l'époque médiévale », *Awal* (Paris), n° 37 : 23-30.
- YACINE, Tassadit, 1992, « Aux origines des cultures du peuple. Entretien avec Kateb Yacine », *Awal* (Paris), n° 9 : 57-68.
- YEFSAH, Abdelkader, 1990, *La Question du pouvoir en Algérie*, Alger, Éditions ENAP.

LES MANUSCRITS BERBÈRES DE CHARLES DE FOUCAULD

Maria Letizia Cravetto¹

À Maurice Aymard.

PARCOURS

Aristocrate, élève à l'École de cavalerie de Saumur, officier à Sézanne (France), puis à Sétif (Algérie) ; mis en non-activité pour manque de discipline et inconduite notoire. Dès qu'éclate une révolte dans le Sud oranais, Charles de Foucauld demande à être réintégré dans l'armée pour rejoindre ses camarades.

La campagne à peine terminée, il sollicite un congé ; on le lui refuse ; il envoie sa lettre de démission pour pouvoir s'installer à Alger, se perfectionner en arabe et apprendre ce qui est nécessaire à la réalisation de son projet : explorer le Maroc, *bled essiba*, pays de l'insoumission.

En partant de Tanger, il voyage déguisé en rabbin : il est Joseph Aleman, chassé de Russie, de retour d'un pèlerinage à Jérusalem. Il marche pendant une année ; un cahier de 5 centimètres caché dans la main gauche, un crayon de 2 centimètres dans la main droite, il note tout ce que le chemin présente de remarquable (Foucauld, 1887 : 6-7). De retour en France, il rédige la *Reconnaissance au Maroc, 1883-1884* (Foucauld, 1888), œuvre pour laquelle il reçoit, en avril 1885, la médaille d'or de la Société de géographie. Le 29 ou le 30 octobre 1886 il rencontre l'abbé Huvelin et se convertit d'une façon abrupte et sans ménagement.

« Aussitôt que je crus qu'il y avait un Dieu, je compris que je ne pouvais faire autrement que de ne vivre que pour Lui : ma vocation religieuse date de la même heure que ma foi : Dieu est si grand. » (Foucauld, 1907 : 10.)

Cherchant comment réaliser « le plus grand sacrifice qu'il [lui] fût possible² » il rentre à la Trappe de Notre-Dame des Neiges, en Ardèche, devient

1. Écrivain et chercheur.

2. Ces mots furent prononcés par l'abbé Huvelin lors d'un de ses sermons, nous dit Foucauld, dans la *Retraite faite à Nazareth*, F. F. 218 : 65. Comme je l'ai expliqué, voir Maria Letizia Cravetto

frère Marie-Albéric ; puis il part pour la Trappe d'Akbès, en Syrie. Les vœux simples sont à peine prononcés que ses supérieurs veulent le faire avancer vers le sacerdoce ; mais, pour lui, être prêtre ne signifie pas choisir la dernière place, comme a fait Jésus. Il répète combien il souhaite mener une vie en marge de la Trappe, et servir comme homme de peine. Ses supérieurs lui imposent deux ans d'études théologiques à Rome. Pendant cette période, il parvient à obtenir la dispense des vœux et, le 10 mars 1897, il devient domestique des Clarisses à Nazareth.

La tension qui poussa Foucauld d'une vie mondaine et raffinée à l'exploration du Maroc le mène de la « rage laïque de comprendre » (Massignon, 1983 : 64 et 293) à une volonté d'ascèse impitoyable. À partir du séjour à Nazareth, son « mouvement à l'infini », à propos duquel lui écrivait avec une rare lucidité l'abbé Huvelin³ (Huvelin, 1957 : 41), sera de plus en plus asservi à la vigilance qu'il exerça pour *s'assimiler* au Christ. Ce désir arriva à transmuier l'idéal de perfection qui le hantait pendant que son attention se focalisait sur la *kénosis* du Christ : la transcendance qui s'abaisse jusqu'à la croix. Ressentant le besoin d'imiter ce mouvement, il abandonna l'un après l'autre ses idées et ses projets. Il accepta le sacerdoce pour présenter le « [...] banquet divin [...] aux plus boiteux, aux plus aveugles, aux plus pauvres » (Foucauld, 1947 : 5). Dès qu'il fut ordonné prêtre, il s'installa à Béni-Abbès, sorte de carrefour des caravanes en Algérie, pour être le plus proche possible du Maroc, où aucun chrétien ne pouvait rentrer.

L'impossibilité de discipliner l'urgence, faite de démesure et d'excès, qui lui imposait de devenir, d'être comme le Christ, permit à Foucauld de dépasser le dualisme de l'époque, qui opposait « contemplation » à « mission », « moine » à « apôtre ». Cette même impossibilité l'emmena vers un *expatriement* mental, que l'on comprend à partir de son travail linguistique. Foucauld travailla plus de dix ans pour parvenir à la rédaction définitive du *Dictionnaire touareg-français*, obsédé par le souci de connaître, de maîtriser, de posséder la langue de ces quelques tribus nomades de l'Ahaggar.

Aujourd'hui encore on ignore que le *Dictionnaire*, publié en édition photostatique (Foucauld, 1951), comporte quatre rédactions complexes et différentes ; on ignore aussi que les *Notes pour servir à un Essai de grammaire Touarègue*⁴ (*Dialecte de l'Ahaggar*) ont été éditées *sans* la partie concernant le verbe, sujet difficile dans l'étude des langues berbères⁵.

(1977 : 214), en dressant un nouveau catalogue des autographes de Foucauld (cf. *ultra* : 7) j'ai déterminé chaque autographe avec le sigle F. F. (Fonds Foucauld) plus un chiffre. Désormais tous ces manuscrits se trouvent aux Archives de l'Église de France, 106, rue du Bac, Paris.

3. L'abbé Huvelin, devenu le directeur spirituel de Foucauld, le 2 août 1896 lui écrivait : « Vous avez besoin d'être défendu contre ce mouvement à l'infini, qui amène à l'inquiétude, et ne laisse jamais fixé quelque part – ce mouvement n'est possible que dans les cœurs où il n'y a jamais d'excès. »

4. Ce texte fut édité par René Basset à Alger en 1920 sans les corrections que Foucauld apporta au manuscrit, après 1912. Dans l'avertissement, René Basset a écrit : « Une partie seulement, allant jusqu'au verbe, était terminée lorsque Foucauld fut assassiné », p. 3.

5. Foucauld revint sur le verbe pendant la dernière année de sa vie, mais ce texte ne parvint jamais dans les mains de René Basset. Ce manuscrit se trouve dans le Fonds que j'ai classé F.F. 109-111 : trois cahiers à leur tour divisés en trois livres. Le troisième, *Verbes et noms dérivés du verbe*, commence à la feuille 189 de F.F. 110 pour s'arrêter brusquement à la feuille 222 de F.F. 111.

Les historiens qui ont voulu expliquer l'*esprit* de l'apôtre du Sahara ont ignoré les autographes et négligé le travail linguistique. Seule la connaissance de ce labeur acharné rend perceptible la motivation d'un tel effort. S'il fut déterminé par un esprit colonial, ou par un esprit missionnaire, ou par les deux à la fois, le travail linguistique jaillit, urgent et péremptoire, d'une exigence de sublimation qui a la forme d'un débordement d'amour pour autrui ; le débordement qui, selon Levinas, s'entend comme souci pour le langage de l'autre.

Le 1^{er} décembre 1916 Foucauld mourait à Tamanrasset, sans avoir converti un seul Touareg, assassiné par un garçon affolé, lorsque des Sénoussies s'apprêtaient à l'emmener comme otage. Sa vie et ses écrits n'auraient jamais été connus sans l'action de Louis Massignon (1883-1962), l'orientaliste, nommé professeur au Collège de France à 36 ans, en 1919 (Cravetto, 1995 : 100-113).

*Envoi*⁶

Les limites de cette communication m'empêchent de dresser l'historique de la découverte et de l'engouement pour la spiritualité de Charles de Foucauld ; dans tous les courants qui ont renouvelé la spiritualité chrétienne du XX^e siècle, se trouve proclamé son rôle d'*initiateur*. Dans maints débats qui ont conduit au concile Vatican II (1962-1965), prime la référence à son expérience.

Les auteurs les plus disparates avaient ressenti l'exigence d'écrire à propos de cet être extraordinaire, mais seule une minorité avait compulsé les archives. Jean-François Six, publiant en 1958 *L'Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, dressait à la fin de son texte une synopse à deux colonnes : bilan minutieux des textes imprimés et des textes inédits. On constatait de façon visuelle que la majorité des œuvres foucaaldiennes était inconnue.

Cette observation devient étonnante lorsqu'on a en mémoire ce qu'auraient dit en lisant la note qui conclut le livre Denise et Robert Barrat : « Frère Charles de Jésus a laissé plus de dix milles pages manuscrites, non destinées à la publication [...] » (1958 : 190).

Que signifiait cette expression ?

Denise et Robert Barrat ne mentionnaient guère le travail linguistique de Foucauld alors que celui-ci, dès le début de la guerre d'Algérie, exigeait d'être compris dans ses motivations. À cette même époque, les archives et les manuscrits semblaient avoir disparu, même si les biographies et les recueils hagiographiques ne cessaient de proliférer.

La biographie d'un personnage édifié en saint propose, tout comme celle d'un être transformé en star, une *image modèle* qui articule le discours officiel aux désirs et aux mémoires souterrains, où la superposition des traumatismes refoulés subvertit la nature et le sens des événements. Ainsi, d'une part, l'*image modèle*

6. En employant ce mot, je désire souligner ma dette de reconnaissance vis-à-vis de Michel de Certeau, qui suivit mon travail sur Charles de Foucauld.

hante le présent, et fait appel aux « langages de l'inquiétude » (Certeau, 1970 : 7) qui opposent au grand jour nature et artifice, risque et savoir-faire, rationalité et pourriture (Ferments en folie, 1999-2000). D'autre part, cette même *image modèle*, masquant l'enchevêtrement entre les valeurs idéologiques, les réalités du passé et celles de la contemporanéité, fait éclore un imaginaire caractérisé par l'indiscernabilité du réel et de l'irréel (Deleuze, 2003 : 93).

Si cette indiscernabilité empêche de comprendre la complexité d'une expérience de vie et les rôles qu'on lui fait jouer, en retrouvant les autographes de Charles de Foucauld on aurait pu essayer de démêler l'imbrication entre une trajectoire existentielle, la distorsion hagiographique et l'émiettement de celles-ci en images porteuses d'innovations à venir.

POSTÉRITÉ FOUCALDIENNE

En 1969, j'ai décidé que retrouver les fonds de Foucauld était la démarche préalable à tout travail de compréhension.

J'ai rencontré d'abord Jean-François Six, qui m'a suggéré de prendre contact avec le père René Voillaume, le supérieur des Petits Frères et des Petites Sœurs, la première famille foucaldienne. René Voillaume avait écrit :

« [...] grâce à Massignon [...] nous pûmes, malgré les dix années qui nous séparaient de la mort de Frère Charles, renouer sans peine les liens avec celui que nous considérons comme le véritable inspirateur de toutes les Fraternités [...] » (1963 : 111.)

Le 29 juin, lors de ma première rencontre à Paris avec René Voillaume, j'appris que « les papiers de Foucauld » avaient été dispersés en plusieurs endroits. Pour une lecture préliminaire, il aurait été plus facile – me suggéra-t-il – de consulter la *copie dactylographiée* de ses écrits en dépôt à Rome à la Sacrée Congrégation des rites.

Par définition la Sacrée Congrégation des rites est un lieu fermé aux chercheurs.

Toutefois, en novembre 1969, M^{gr} Antonelli, secrétaire de la Sacrée Congrégation, m'octroya la permission de consulter la copie des écrits de Foucauld. Il faudrait céder au pittoresque, décrire les souterrains immenses, véritables catacombes que j'arpentais, suivie par des huissiers ahuris, résignés, obligés de m'accompagner pendant ma recherche de cette *copie*, dénuée de sens à leurs yeux.

Je préfère rappeler que, à la mort de Foucauld, sa sœur, Marie de Blic, respectant le testament, fit expédier aux pères Blancs, exception faite pour les manuscrits linguistiques, tous les autographes de son frère ainsi que les livres et les objets qui lui avaient appartenu. Ainsi, à la constitution de la postulation, quand en 1926 commença « la recherche des écrits du Serviteur de Dieu », le postulateur et le vice-postulateur, pères Blancs, eurent à leur disposition les manuscrits en dépôt à Maison-Carrée (actuellement El Harrach) – leur maison

mère – en Algérie. Après vingt ans de travail, le 11 avril 1947, furent remis à la Sacrée Congrégation des rites à Rome « douze volumineux paquets, emplissant quatre grands sacs postaux, fermés par le sceau de la valise diplomatique d'Alger (Mercier, 1947 : 108) » ; parmi ces colis se trouvait une *copie complète* (soit 14410 feuilles) des écrits de Foucauld.

Si, en consultant cette copie, je pouvais vérifier la justesse de la ventilation effectuée par Jean-François Six, il était évident que c'était seulement en retrouvant les archives de la Postulation où devaient être les manuscrits que j'aurais pu contrôler si, et comment, les autographes avaient été respectés lors de la publication. C'est ce type d'analyse qui permet de comprendre la fabrication des images modèles et leurs fonctions (Cravetto, 1978⁷ : 68-70).

À la suite de plusieurs démarches, en novembre 1970, je parvins à découvrir que l'abbé Brazzola, le vice-postulateur, obligé par sa santé de quitter Paris, avait mis à l'abri, des années auparavant, au séminaire Saint-Sulpice d'Issy-les-Moulineaux, et au foyer de Charité de la Part-Dieu de Poissy (Versailles) les papiers dont il avait reçu la garde, lorsque le père Coudray – postulateur puis vice-postulateur – avait démissionné de son mandat.

Dans une étroite cellule du troisième étage du Grand Séminaire, je découvris des étagères pleines de malles, de caisses et de cartons envahis par la poussière. En ouvrant les malles m'apparurent les livres ayant appartenu à Foucauld, ses outils, les toiles qu'il avait peintes ; puis un troisième exemplaire incomplet de la copie dactylographiée, certifiée et cotée, déposée à Rome ; dans les cartons avaient été fourrés les documents relatifs à l'activité de la Postulation.

En février 1971, je persuadai l'abbé Brazzola de me laisser transférer à Paris, à la bibliothèque du Séminaire Saint-Sulpice, les livres ayant appartenu à Foucauld, la copie des écrits, un exemplaire des livres qui auraient pu servir de documentation générale, et les quinze cartons où, dans un désordre effarant, avaient été entassées les correspondances et les recherches les plus différentes menées par la Postulation.

En mars 1971, j'arrivai à avoir accès au dépôt de Poissy, où, au quatrième étage, dans le vestibule de la salle de bains de l'appartement réservé au Postulateur, se trouvaient, dans des armoires métalliques, les autographes de Charles de Foucauld, que je transportai à Paris, le mois de mai de la même année.

Convaincue de la justesse de ce qu'a répété Propp : « Une classification correcte constitue l'une des premières étapes de la description scientifique. Nos études ultérieures seront valables dans la mesure où la classification le sera » (Propp, 1970 : 10-11), je ne cessais de me répéter à quel point Robert Devresse avait raison. « Seul le contact avec les manuscrits est capable de provoquer des réflexes, ou une espèce particulière d'intuition [...] » (Devresse, 1954 : VIII). Rien ne m'avait laissé soupçonner la force de choc des autographes : les voir

7. Où j'explique comment je suis parvenue à individualiser, à l'intérieur d'un corpus, cinq types de variantes : coupures, modifications, amalgames, etc., ainsi que leurs fonctions afin de comprendre les différents rôles qu'on a fait jouer à Charles de Foucauld.

c'était plus que repérer des traces. Un « mort » était devant moi : avec ses habitudes, sa méticulosité, sa singulière capacité de travail. Le fait que Foucauld ait effacé des mots, à la fin et au commencement d'un chapitre, avec un collage de papier blanc, me révélait, par exemple, sa façon d'agir ainsi que l'importance qu'il attachait à ses cahiers.

Quelle a été ma surprise lorsque j'ai découvert que 439 autographes n'avaient jamais été inventoriés ni dactylographiés par les archivistes qui avaient travaillé auparavant à la Postulation, dressant le Catalogue général des écrits de Charles de Foucauld⁸. Il s'agissait de groupes entiers de manuscrits, et plus précisément : des œuvres dont Foucauld a fait une deuxième copie ou un résumé, des écrits linguistiques, des brouillons de ceux-ci, et de soixante et onze notes, concernant les sujets les plus différents.

Aucune recherche systématique n'aurait été possible si toutes les pièces n'étaient pas classées de façon homogène ; j'ai été contrainte de dresser un Nouveau Catalogue⁹ (Cravetto, 1977).

TRAVAIL LINGUISTIQUE

Pour mettre en lumière à la fois la complexité et les motivations du travail linguistique de Charles de Foucauld, j'ai choisi d'examiner, pour cette communication, les différentes versions, inconnues jusqu'à mon repérage et à ma classification, du *Dictionnaire*, publié en édition photostatique par René Basset, doyen de la faculté des Lettres d'Alger (Foucauld, 1951).

Le premier brouillon du *Dictionnaire*, l'autographe F.F. 39, je l'appellerai b – abréviation de *brouillon* – se compose en deux séries de feuillets : b1 et b2, fusionnées ensuite entre elles.

La série b1, paginée 1-269, constitue la rédaction que Foucauld commença dans le courant de l'été 1905, lorsqu'il faisait route vers le Hoggar. Les cinq encres différentes qu'on y constate – rouge, bleu pâle, bleu foncé, violette et noire – et les deux types de coches au crayon témoignent de différentes couches de corrections successives.

La série b2 est également paginée 1-269, et de plus, elle comprend 91 papillons. Elle ne contient que des adjonctions concernant les mots déjà expliqués.

Jusqu'à quelle date, Foucauld continua-t-il à corriger b1 et b2 ?

Quand passa-t-il à la rédaction du texte suivant ?

Révisant la traduction des poésies pendant l'automne 1907, le dictionnaire s'accroissait de nouveaux mots et prenait des proportions considérables.

8. Le Catalogue général (C.G.) s'articule en deux volumes et en quatre sections : un *Inventaire des écrits* : voir la copie certifiée et cotée ; un *Catalogue général donnant tous les renseignements utiles sur les écrits* ; la *Liste des autographes en dépôt aux Archives de la Postulation* ; la *Liste des autographes des ouvrages imprimés* et la *Liste des apoglyphes qui ont été envoyés aux Archives*.

9. Pour les informations concernant l'ancien catalogue et les critères qui ont guidé la rédaction du nouveau Catalogue.

Ainsi Foucauld pensa à faire d'abord « un lexique touareg-français abrégé à l'usage des compagnies sahariennes » et ensuite un « vocabulaire » complet. Le 8 décembre 1907, il communique sa décision à René Basset.

« Il me reste à vous envoyer [...] le vocabulaire [...] qui est devenu un dictionnaire touareg-français. Il y aura une grande différence entre le lexique abrégé à l'usage des compagnies sahariennes ; ce dernier renfermera toutes les racines, tous les radicaux, mais sans développement et sans exemples. L'autre renfermera les principales formes de chaque verbe, des détails sur leurs significations précises, des exemples » (Foucauld, 1907 : 9-10).

Pour la première fois Foucauld emploie le terme « vocabulaire » : cette variation est d'ailleurs attestée en F. F. 39 : les mots du titre – *Petit Lexique* – ont été rayés à l'encre violette et corrigés par *Vocabulaire*.

Un an après – en décembre 1908 – avant son voyage en France, Foucauld écrivait à René Basset : « [...] le corps est fait, mais tout est à revoir, corriger, compléter ». (*Id.*, *Ibid.* : 9-10).

Après son retour à Tamanrasset, le 19 août 1909, il parlera de travail de révision.

« Les prochains courriers vous apporteront les proverbes et les textes en prose ; puis les textes en vers et le glossaire » (*Id.*, *Ibid.* : 44) (16 octobre 1909) : dans cette lettre Foucauld emploie le seul terme de « glossaire », ensuite il parlera à nouveau de « lexique », se référant à son projet pour les compagnies sahariennes¹⁰. Obligé de rectifier sans cesse ses programmes – ou ils étaient trop stricts ou il devait les modifier suite à des nouvelles découvertes linguistiques –, il modifiait aussi continuellement ses expressions. Il faut avoir cela à l'esprit, pour comprendre le sens des lettres qu'il adresse à René Basset.

Dès qu'il commença la révision de F. F. 39, il fut obligé de mettre au propre ses brouillons. Cette opération provoqua une nouvelle rédaction en douze cahiers – F. F. 42-53, que j'appelle L, version longue – dont le premier volume est daté à la page de titre « *Tamanrasset 1910* ».

Jusqu'à 1911, Foucauld pensera que la révision du corps du dictionnaire donnera lieu au lexique abrégé. Le 4 février 1910, il avait expliqué à René Basset que la découverte d'une nouvelle règle de grammaire avait « amené des corrections innombrables aux textes et au lexique » (*Id.*, *Ibid.* : 48-49). Ces corrections se trouvent attestées par de nombreux grattages aux premières pages de L, qui sera terminée le 28 septembre 1912 : nous pouvons suivre le développement en lisant les dates que Foucauld a marquées dans les marges.

Au commencement de 1911, Foucauld a accompli un autre voyage en France ; de retour le 3 mai à Tamanrasset, il écrivait à René Basset le 8 mai 1911 : « je me remets au travail » (*Id.*, *Ibid.* : 71).

Quel travail ?

10. Ce projet sera terminé en mars 1914 ; F. F. 64 *Dictionnaire abrégé touareg-français*.

Le 16 juin 1911, il dit à son ami :

« Les travaux du lexique ont repris leurs cours et, en recopiant les parties déjà faites, je me rends mieux compte de la longueur du travail total que je ne l'avais pas fait auparavant. Le dictionnaire tel que je l'ai commencé – ne contenant aucun exemple superflu, mais contenant tous les mots que je connais et tout ce qui est utile, comme explications et comme exemples, pour bien comprendre le sens, aura 6 ou 7 fois l'étendue du petit dictionnaire français-touareg : ce sera le dictionnaire complet. » (*Id.*, *Ibid.* : 72.)

« [...] *en recopiant les parties déjà faites* [...] ». Cette expression nous explique la nature d'un fascicule fragmentaire F. F. 40, que j'appelle C : copie, paginé 519-534 ; 537-544 ; les pages 1-518 et 535-536 étant perdues.

Foucauld avait songé en copiant C à un texte pour l'imprimeur. Peu de temps après avoir commencé cette copie, il fut obligé de revenir sur ces pages pour des corrections : sa connaissance de la langue devenant plus profonde, il était contraint, pour faire place à des nouvelles observations, d'effacer des lignes pour ajouter, corriger, etc. Il se rendit compte qu'il ne pourrait pas continuer ainsi ; les insertions, les corrections demandaient un cahier avec des pages laissés en blanc. Ainsi il revint à L, où il s'était aménagé tous les versos ; après avoir reporté les remarques qu'il avait ajoutées à C, le 12 juillet 1912, il commença à recopier et réviser la lettre H, comme c'est indiqué dans la marge.

Certaines notes de L sont postérieures au 28 septembre 1912, date écrite à la fin du dictionnaire : à la dernière page du douzième cahier. Collationnant certains mots de C avec ceux de L, j'ai en effet constaté que, si C correspondait à un certain état de L, la rédaction définitive de ce manuscrit résulte de plusieurs stades, L1, L2, L3, L4, etc., qui révèlent un effort pour rationaliser un *corps* déjà achevé.

En rédigeant L, Foucauld composa en même temps le lexique des noms propres. Une fois terminé le *Dictionnaire touareg-français*, il commença à extraire le lexique abrégé¹¹ (*Id.*, *Ibid.* : 92 et 103), puis il le recopia pour pouvoir donner à l'éditeur un texte absolument propre¹² (*Id.*, *Ibid.* : 119), et ensuite, pendant le mois de mars de 1914, il recopia le dictionnaire des noms propres, ne cessant d'envoyer à René Basset des corrections concernant *tous* les textes qu'il venait de lui expédier.

Sa connaissance de plus en plus approfondie de la langue, réveillant sa propension à l'excès ainsi que son désir de perfection et de maîtrise, le contraignait à revenir sans cesse vers L et à y ajouter de nouvelles notes.

Le 8 mai 1914, Foucauld commença à recopier L¹³.

11. 7 janvier 1913 et 22 mars 1913 : « Je vous apporterai le lexique abrégé terminé, mais non recopié [...] »

12. 27 février 1914 : « Je vous envoie par ce courrier comme papier d'affaire recommandé la fin du dictionnaire touareg-français abrégés (pages 1116 à 1125 inclus) ».

13. F. F. 268, vendredi 8 mai « [...] commencé aujourd'hui la mise au net du dictionnaire touareg-français (complet) » ; aussi *Lettres à René Basset*, C.G., p. 124, 24 avril 1914.

Cette copie sera le *Dictionnaire touareg-français...*, qui fut terminé le 24 juin 1916 et publié en édition photostatique (Foucauld¹⁴).

Je l'appelle D : version définitive. Non seulement elle présente des variantes par rapport à L, mais elle présente aussi deux stades de rédaction : D et D1. Je m'en suis aperçue, observant les versos des autographes F. F. 106, 139, 143, 144, 145. Au recto ces autographes portent des notes différentes, mais au verso ils attestent d'une rédaction que je découvrais différente de celle que Foucauld a donnée en L, ainsi que de celle qu'il a donnée en D.

De quoi s'agissait-il ?

Étais-je confrontée aux fragments d'un manuscrit perdu ?

À une rédaction dont je n'avais retrouvé trace dans aucune correspondance ?

Lionel Galand et Paulette Galand-Pernet, spécialistes de littérature et de langue berbères, ont bien voulu se pencher avec moi sur ces bribes de papier pour résoudre le problème. On a recommencé à étudier L, et l'on a fini par s'apercevoir que les autographes F. F. 106, 139, 143, 144, 145 représentaient une étape intermédiaire entre L et D.

La pagination au verso des autographes en question était la même que celle qu'on retrouve en D, dont nous avons entre les mains seulement l'édition photostatique donnée par Basset. F. F. 145 au verso par exemple était paginé 239.

Observant la p. 239 en D, on constate que *dar* – adverbe de grande importance dont l'usage est extrêmement compliqué – est expliqué d'une façon plus minutieuse. Foucauld a en effet rajouté 16 lignes d'explication. Non seulement. F. F. 145 au verso se termine sur *derideri* : trotter. En D, la même page s'achève sur la première ligne de *derideri*, mais Foucauld a barré la première ligne de la page 240 et il a rajouté dans le haut de la marge, resserrant les mots, en écrivant avec des caractères très fins, les trois lignes relatives à *derideri* qu'on peut lire au bas de F. F. 145 verso.

Pourquoi a-t-il agi ainsi ?

L'unique hypothèse plausible était de penser qu'il avait voulu rattraper la pagination.

Pour valider cette supposition, il fallait postuler que l'autographe D était constitué par un ensemble de fiches mobiles. Foucauld l'aurait conçu ainsi pour éviter l'erreur de C.

Il fallait, pour être sûr, retrouver l'autographe D qui était à L'Institut national des langues orientales, nous le savions, dans le fonds Basset qui n'avait pas été classé. Paulette Galand-Pernet a bien voulu le retrouver et elle a constaté qu'il était constitué par un ensemble de fiches de papier quadrillé.

La présence de F. F. 106, 139, 143, 144, 145, ne faisait plus problème.

Dès que Foucauld s'apercevait que le champ sémantique entourant un mot était bien plus large que ce qu'il avait cru, il refaisait sa fiche et, en serrant l'écriture, il rattrapait sa pagination. La nouvelle fiche ayant été rédigée, la première

14. *Lettres à René Basset*, C.G., p. 149, 26 juin 1915, « Le dictionnaire touareg-français plus complet est fini ; prêt à être donné à l'imprimeur : 2028 pages du même format que le précédent. »

pouvait alors servir pour les usages les plus différents. Si l'on remarque les dimensions de F. F. 139 : 116 sur 80 millimètres, l'on constate que Foucauld a en effet dû les employer à diverses occasions et que fort probablement certains de ces papiers ont été égarés de son vivant.

Cela n'a guère d'importance surtout par rapport à d'autres questions.

Foucauld a-t-il corrigé jusqu'à sa mort ? Le manuscrit du *Dictionnaire* n'avait pas été remis à René Basset à cause de la guerre.

Après que Foucauld eut été assassiné René Basset écrivait à Marie de Blic, la sœur de Charles de Foucauld, qu'il restait encore à Taorhaout une quantité de papiers qui avaient été mis sous scellés ; que tout ce qui était dans la maison du père de Foucauld avait été conservé¹⁵.

Ces manuscrits sous scellés connurent une dispersion impossible à détailler, vu alors qu'il faut préciser que, pendant la période où je travaillais encore à la Bibliothèque du Séminaire Saint-Sulpice, le Postulateur décida qu'aucun historien ne pouvait consulter les correspondances de Foucauld sans la permission des héritiers des destinataires. Puis le préfet apostolique du Sahara, auquel, selon l'actuelle interprétation du testament de Foucauld, on attribue la propriété des manuscrits des œuvres linguistiques et spirituelles, interdit la consultation des autographes des « Directoires » (règles pour l'Association des frères et sœurs du Sacré-Cœur de Jésus), dont il ignorait le nombre précis : on en avait inventorié onze contre les trente-deux effectivement existantes¹⁶ (Cravetto, 1995 : 111).

Quelle en était la raison ?

On pourrait penser que la dynamique existentielle de Foucauld, sa tension exacerbée, était sans doute figée après sa mort en formules d'édification, ou en formules qui stigmatisent son travail linguistique comme l'œuvre d'un farouche colonialiste.

Ces façons d'agir ne reflètent-elles pas la peur qu'on puisse s'affranchir du magistère, et du besoin d'un ennemi, voire de la peur de penser et de la haine de l'autre ? Pis : ne conjurent-elles pas la possibilité de la compréhension d'une insoumission, d'un expatriement libérateur, d'une sublimation aboutie ?

L'ORDRE DOMINANT ET L'INCONNU

Pour répondre à ces questions, je préfère revenir à Louis Massignon.

« Très vite, je constatai que Foucauld, autodidacte en linguistique, avait délaissé l'arabe pour se concentrer sur les dialectes berbères, spécialement le tamacheq du Hoggar, avec cette patience un peu gauche mais puissante, exhaustive qui apparente son grand dictionnaire à

15. Je cite à partir de mes notes car cette correspondance – cf. *ultra* – n'est plus consultable.

16. Après cette interdiction, en 1994, ayant depuis longtemps terminé mon doctorat, j'ai découvert que le Fonds Foucauld avait été déménagé et que je ne pouvais plus le consulter.

ses listes d'observations topographiques et barométriques prise d'heure en heure, Dieu sait en quelles conditions, au Maroc, observations dont la précision exceptionnelle m'avait frappé en 1904 sur le terrain. » (Massignon, 1963 : 773.)

Cette comparaison entre le désir de Foucauld de maîtriser d'abord l'espace, et puis la langue, renvoie à un besoin viscéral qui trahit la désappropriation de soi, subie dans sa première enfance, la volonté de toute-puissance étant une conséquence des frustrations affectives.

Sans parler un langage aux consonances psychanalytiques, il est évident que les mouvances psychologiques de chaque sujet s'inscrivent dans les circonstances temporelles de son époque. Selon Louis Massignon, Foucauld non seulement « subissait la formation coloniale de son temps » (*Id.*, *Ibid.* : 773), mais, face aux « incessants rezzous de Cheïkh Abidin » il ne contrôlait pas ses exaspérations, qui lui dictaient des lettres « peu compatibles avec son sacerdoce ».

« Celle par exemple qu'il écrivit au général Meynier, après la surprise où un *rezzou* d'Abidin avait coûté la vie à un jeune officier qu'ils aimaient. Mrs Fremantle a publié cette lettre où Foucauld écrit à Meynier qu'il faut venger cette mort de suite : ramasser tous vos méharistes, surprendre Abidin au point d'eau où il abreuve ses chameaux et, là, une fois pris, "douze balles dans la peau". » (*Id.*, *Ibid.* : 779.)

Au plus chaud de ces empoignades, Foucauld reste un « mystique à l'état sauvage » (*Id.*, *Ibid.* : 778), le mystique étant un sujet qui, habité par une pulsion de mort qu'il ignore, ne peut ni être asservi à l'ordre dominant ni à l'inconnu car il doit, pour se maintenir en vie, creuser et ouvrir la place pour une autre structure signifiante¹⁷ (Certeau, 2002 : 222 ; 1982 : 411).

Cette structure me semble être caractérisée par une *absorption* de la part du sujet des traits décisifs de la langue d'autrui, fût-elle une langue aussi étrangère que le tamacheq, l'arabe, ou celle des sciences humaines, telle qu'elle fut pratiquée par Certeau lui-même.

La langue de l'autre fonctionne comme une langue d'exil. *Ab intra*, du dedans de cette langue, ceux qui ne peuvent renoncer à aller plus loin cherchent les pratiques et les manières pour accéder à ce type de communication, concrète et absolument particulière, qui excède la dissemblance, et la distance.

Foucauld, Massignon, Certeau ont travaillé, et tant d'autres continuent de travailler dans l'anonymat, pour l'advenir de cette communication, qui oblige à expérimenter à quel point le maintien de soi – ce soi préalablement annihilé – se fonde dans l'urgence de répondre à l'inconnu, étrangement semblable à un moi méconnu et mystérieux.

17. De ce que signifie être mystique, Michel de Certeau (1982) a donné une caractérisation qui parcourt l'œuvre et qui me semble utile de paraphraser : « Le mystique c'est celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait que ce n'est *pas ça*, qu'on ne peut résider *ici* ni se contenter de cela. Le désir créerait un excès. Il excède, passe et perd les lieux ».

BIBLIOGRAPHIE

- BARRAT, Denise et Robert, 1958, *Charles de Foucauld et la fraternité*, Paris, Le Seuil.
- CERTEAU, Michel de, 1970, *La Possession de Loudun*, Paris, Julliard.
- 1982, *La Fable mystique XVI-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard.
- 2002, «Luder», *Histoire et psychanalyse : entre science et fiction*, Paris, Gallimard.
- CRAVETTO, Maria Letizia, 1977, «Alchimie d'un Catalogue (439 autographes de Charles de Foucauld)», *Revue d'histoire de la spiritualité*, T. 53: 214.
- 1977, *Alchimie d'un Catalogue*, Paris, chez l'auteur.
- 1978, «La Fonction du je dans le langage hagiographique», *Littérature*, n° 29: 63-74.
- 1995, «Intolérance ou sainteté? À propos de deux valises et de Charles de Foucauld», *Poésie*, Paris, Belin.
- DELEUZE, Gilles, 2003 [1990], *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit.
- DEVRESSE, Robert, 1954, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris, Imprimerie nationale-Klincksieck.
- FERMENTS EN FOLIE, 26 mars 1999 — 9 janvier 2000, *Catalogue de l'exposition présentée à la Fondation Alimentaryum*, Vevey.
- FOUCAULD, Charles de, 1887, «Itinéraire au Maroc», *Bulletin de la Société de géographie* (Paris), 1^{er} trimestre.
- 1888, *Reconnaissance au Maroc, 1883-1884*, Paris, Éditions géographiques, maritimes et coloniales.
- 1907, Lettres à René Basset (8 décembre), copie dactylographiée.
- 1938, *Lettres au Comte Henry de Castries*, (du 14 août 1901), Paris, Grasset.
- 1947, *Lettres à l'Abbé Caron* (du 8 avril 1905), Paris, Bonne Presse.
- 1951, *Dictionnaire touareg-français. Dialecte de l'Ahaggar*, Paris, Imprimerie nationale de France, 4 t.
- HUVELIN, Henri, 1957, *Père de Foucauld, Abbé Huvelin, correspondance inédite*, Tournai, Desclée.
- MASSIGNON, Louis, 1963, «Foucauld au désert devant le Dieu d'Abraham, Agar et Ismaël», *Opera Minora*, textes recueillis et présentés par Y. Moubarac, Beyrouth, Dar Al-Maaref.
- 1983, *Parole donnée*, Paris, Le Seuil.
- MERCIER, Georges, 1947, «La cause de béatification du Père de Foucauld», *Cahiers Charles de Foucauld*, n° 6.
- PROPP, Vladimir, 1970 [1928], *Morphologie du conte*, Paris, Gallimard.
- SIX, Jean-François, 1958, *L'Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, Le Seuil.
- VOILLAUME, René, 1963, «Lettre aux Petits Frères de Jésus à la mémoire de L. Massignon», *Mémorial Louis Massignon*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale.

LE SOUFISME, SES RITUELS ET SES VARIANTES MUSICALES DU MAGHREB AU MOYEN-ORIENT

Alain Romey¹

M'étant déjà exprimé sur le fond à propos de la mystique dans l'islam, le soufisme (*tasawwuf*), je renvoie le lecteur à des textes publiés (Romey 2000 : 11-19, 2004 : 33-40, 2006 : 115-123) ; je souhaiterais ici montrer plus particulièrement les variantes musicales dans l'expression des rituels soufis suivant que l'on se trouve au Maghreb ou au Moyen-Orient.

Il est donc nécessaire de décrire ce qui est commun et ce qui est spécifique à chacune de ces deux contrées à partir de leurs rituels. Mes recherches s'étaient orientées, dans un premier temps, sur le terrain au Sahara, dans les années 1972-1976², où je pus suivre les rituels de la confrérie Darqawiyya de Sidi Adda (Algérie), lors d'une transhumance avec les nomades Saïd Atba, puis à Alger entre 1978 et 1984, en ce qui concerne le Maghreb.

En revanche, pour le Moyen-Orient, j'ai longuement écouté, depuis 1990, les enregistrements dont nous disposons, notamment ceux du groupe Al Kindi, dirigé par Jalal Al Din Weiss³, celui de la confrérie Rifaiyya du cheikh Al Yamili d'Alep⁴, celui de la confrérie Khalwatiyya du cheikh Al Hilali d'Alep⁵ et enfin celui de la confrérie Chadhiliyya du cheikh Al Gundi du Caire⁶.

Ce n'est que plus tard, vers 1999, que j'allais découvrir une autre tradition : celle du chant mystique influencé par la musique « andalouse »⁷ pratiquée à Tanger, au sein de la confrérie Shushtariyya, ainsi qu'à Tétouan dans la confrérie Harraqiyya⁸.

1. Université de Nice-Sophia-Antipolis, Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine (CMMC).

2. Le soufisme n'était pas à l'origine l'objet de ma recherche et ne le devint que beaucoup plus tard, alors que j'effectuais une thèse sur le nomadisme d'une tribu de la région d'Ouargla.

3. « Transe soufie d'Alep » (CD, 2003) ; « Chants soufis de Damas » (CD, 1993) ; « Musique des derviches tourneurs de Damas » (CD, 1994).

4. « Rituel islamique *Zikr* » (CD, 1989).

5. « *Dikr qadiri Khalwati* » (CD, 2002).

6. « La *Chadhiliyya*, chants soufis du Caire » (CD, 1996).

7. J'ai simplifié ici, ne voulant pas aborder les nombreuses divergences qui existent entre musicologues orientalistes et ceux du Maghreb pour nommer cette musique, car le débat n'est pas encore clos, voir Christian Poché (1995, pp. 13-26).

8. « *Dikr y Sama* » (1999) ; « *Misticimo* » (CD, 2000).

Durant cette même période, je pris connaissance d'une autre tradition, non issue d'une appartenance spécifiquement mystique et qui est celle de la « récitation collective du Coran⁹ » issue du Sous et du Tafilalet au sud du Maroc. Celle-ci est unique et mérite d'être mentionnée car elle n'est pas étrangère au courant mystique. Quand nous avons voulu nous procurer des enregistrements de récitation collective au Maroc, en 2008, on ne nous a proposé que des enregistrements du Coran dans le style soit égyptien, soit saoudien ; il nous a fallu insister pour que le vendeur nous dénicher ce que nous cherchions comme si cela appartenait à un passé révolu et ne devait plus être écouté !

Depuis 1976, date de ma première initiation musicale au sein de la Darqawiyya de Sidi Adda (Algérie), j'écoute, j'analyse, je compare ces différentes approches de la mystique dans l'islam et surtout j'essaie de comprendre comment les mystiques suivant les contrées ont utilisé, chacun à sa façon, le pouvoir de la voix, du chant dans les rituels en privilégiant beaucoup plus le chant, collectivement comme au Maghreb ou plus souvent avec un soliste comme au Moyen-Orient.

Pourquoi de telles différences ? Sans doute parce qu'au Moyen-Orient l'héritage des chrétiens de langue syriaque et des Byzantins a laissé des traces dès la prise de Damas par le Calife Omar. Cette ville éminemment hellénisée a marqué le début de l'islam tant politique que religieux parce que de nombreux lettrés de cette région ayant participé aux traductions des traités de philosophie, de médecine ou de musique, du grec en arabe, étaient d'origine chrétienne.

Lorsque l'on entend chanter Sœur Marie Kairouz, de la tradition maronite chrétienne en arabe ou en syriaque¹⁰, le Chœur byzantin de Grèce¹¹, on est frappé, lorsque l'on connaît la tradition grégorienne catholique et la tradition andalouse classique du Maghreb (Romey, 1994), par les rapports que toutes ces musiques peuvent avoir entre elles. Il est particulièrement intéressant de constater que les plus éminents spécialistes de ces différentes musiques immémoriales : Sœur Kairouz pour le Liban, Angelopoulos pour la Grèce et Pérès pour la France¹² travaillent ensemble afin de mieux interpréter leurs musiques respectives. Mettons de côté les querelles religieuses et essayons d'être à l'écoute les uns des autres dans le désir de mieux comprendre ce qu'il y a de beaucoup plus commun qu'on ne pourrait le croire dans chacune de ces très anciennes traditions.

Dans le contexte actuel, le wahhabisme, issu d'Ibn Taymiyya, au XIII^e siècle, puis d'Abd Al Wahhab, au XVIII^e siècle, violemment opposé au fait de vivre une expérience mystique, étend de plus en plus son influence et tend à étouffer cette approche essentielle qu'Al Ghazali, au XI^e siècle, avait su pourtant faire admettre au sein du sunnisme. Sur le plan historique, ce courant religieux fut minoritaire car jadis tous les lettrés et juristes (*fuqaha*) étaient affiliés à

9. « *Al qaraat al jama'at al filaliat* » (CD, sd.)

10. « Chant traditionnel maronite » (CD, 1991).

11. « Ioannis Koukouzelis, le maître byzantin du XIV^e siècle » (CD, 2009).

12. « Chants de l'Église de Rome, période byzantine » (CD, 1986).

des confréries religieuses, mais le courant réformiste (*nahda-islah*), à la fin du XIX^e siècle, en s'arrêtant avec Rachid Ridha vers une « évolution conservatrice », va progressivement épouser les thèses très rigoristes du wahhabisme et refuser de respecter le consensus (*ijmaa*), pourtant un des principes de base du droit musulman (*fiqh*). Il est en revanche intéressant de noter que, lors de la première rencontre internationale sur le soufisme organisée à Marrakech le 13 septembre 2004, le roi du Maroc, Mohammed VI, dans une allocution s'est prononcé très clairement sur la place prépondérante et centrale du soufisme. L'affirmation par un chef d'état musulman de l'importance que représente une initiation spirituelle au sein de l'islam est suffisamment exceptionnelle pour qu'on le fasse remarquer.

Au Maghreb et au Moyen-Orient, les rituels (*dikr* et *samaa*), bien que se rejoignant sur le fond, divergent quant à la part de la musique et son exécution. Ce que nous pouvons constater, en premier, et qui est commun aux deux contrées, c'est qu'avant de commencer un rituel, la musique instrumentale est bannie et la voix est privilégiée comme cantillation suprême, car elle seule est tolérée quand on récite le texte coranique qui précède toujours tout rituel.

C'est un moment de méditation important qui permet à tous ceux qui vont participer de se mettre dans un état de piété nécessaire. Ici la voix de celui qui psalmodie le Coran (*muqri*) permet à chacun de se préparer à l'élévation spirituelle qui va être nécessaire dans un deuxième temps, pour conduire le rituel. Seule la voix devient comme une supplique adressée à Dieu. La psalmodie est une forme de musique se suffisant à elle-même et ne nécessitant aucun accompagnement d'instruments. C'est une préparation plus axée sur le rapport à Dieu, c'est pourquoi la voix est l'instrument privilégié et l'excellence de cette voix par un chanteur soufi fait d'elle une incantation mystique essentielle.

Cette partie consacrée au texte sacré est variable mais n'excède pas quelques versets d'une sourate du Coran. Cette récitation a lieu en début et en clôture du rituel aussi bien au Maghreb qu'au Moyen-Orient, mais parfois comme dans la Chadhiliyya du Caire ainsi que, dans la Harraqiyya de Tétouan, on commence d'abord par l'appel à la prière (*al adhan*) ou, dans la Khalwatiyya d'Alep, on commence par une litanie sur la profession de foi : « Il n'y a de Dieu que Dieu » et on clôture le rituel par la récitation d'une sourate du Coran. Dans la Darqawiyya de Sidi Adda (Algérie), le rituel commençait invariablement par la récitation d'un verset du Coran et se terminait par un autre verset.

Si nous constatons quelques variantes, nous pouvons dire que, pour commencer un rituel, qui est une épreuve collective, il est d'abord nécessaire de se concentrer sur la voix d'un récitant qui, en psalmodiant quelques versets, permet à ceux qui participent (*murid*) de se mettre dans l'esprit du rituel. Une fois celui-ci terminé (il dure entre 40 et 75 minutes), la tension est telle que, pour l'apaisement de chacun, il faut se concentrer afin de clôturer le rituel sur la récitation coranique.

Sur ce plan, le Maghreb et le Moyen-Orient ne divergent guère ; en revanche, c'est sur ce qui est exprimé lors du rituel que des différences notables apparaissent notamment sur la place de la musique. Entre ce que j'ai entendu

au sein de la Darqawiyya de Sidi Adda (Algérie) en milieu nomade et rural et ce que j'ai pu entendre plus tard des confréries de Tanger, Tétouan, de Damas, d'Alep ou du Caire, inscrites dans une logique citadine sophistiquée, les rituels se différencient essentiellement en raison d'une origine soit citadine, soit rurale.

Au Moyen-Orient (Le Caire, Damas ou Alep), la place de la musique instrumentale paraît plus importante dans le rituel alors qu'au Maghreb on utilise plutôt une cithare (*qanoun*) pour l'exécution de la musique classique andalouse, jamais dans un rituel confrérique. La musique et le chant, au Moyen-Orient, suivent des règles spécifiques en se référant à des modes comme le *maqam bayati*, le *maqam rast* en ré, le *maqam rast* en do ou le *maqam as-sawi* ainsi qu'à de nombreuses compositions chantées (*qacida*) inconnues au Maghreb (Guettat, 1986 : 38).

Cela s'explique du fait que le Moyen-Orient a été influencé par son héritage byzantin et l'a conservé dans les villes de très ancienne citadinité. En revanche, au Maghreb et plus particulièrement au Maroc, l'influence du chant andalou a été si forte qu'elle se retrouve dans les rituels confrériques de villes comme Tanger ou Tétouan ayant toutes reçu un apport important de réfugiés venus d'Andalousie après la chute de Grenade, en 1492. C'est cette particularité andalouse qui rend le rituel confrérique dans cette partie du Maghreb si spécifique parce que les modes utilisés (*maya*, *al-dhil*, *mazmum*, *zidan*) donneront naissance aux noubas de la musique « classique andalouse » qui ne se retrouvent pas au Moyen-Orient (*Id.*, *Ibid.*).

Si les instruments sont assez proches dans les deux contrées, notamment les percussions, on utilise plus souvent, au Maghreb, les instruments à cordes frottées comme la viole à deux cordes (*rebab*) ou l'alto tenu verticalement sur le genou alors qu'ils sont rares au Moyen-Orient, dans les confréries, à part en Turquie. Seul le luth (*ud*) est commun aux deux contrées.

Dans la Darqawiyya de Sidi Adda (Algérie), très éloignée des centres urbains, on ne retrouvait pas cette complexité musicale du monde andalou du nord du Maghreb ou de la tradition musicale complexe des villes du Moyen-Orient, le dépouillement était, ici, de rigueur et les percussions étaient privilégiées. Pour pallier l'absence d'instruments de musique, lors du rituel, le chant était poussé à son paroxysme.

Après la cantillation du Coran, du début, on passait de suite au rituel du *dikr*, répétition du nom de Dieu interprétée collectivement. Dans cette partie, la musique était proscrite, seule une percussion permettait aux participants de rythmer la récitation répétée du nom de Dieu, comme une litanie devant amener tout le groupe à se rapprocher de Lui. Le cheikh de la confrérie ne conduisait pas cette partie, confiée à un hymnode principal (*munshid*) que les disciples suivaient attentivement puis, après, le cheikh leur répondait en clamant le nom de Dieu, évocation reprise par tous accompagnée de mouvements du corps, d'arrière en avant (position debout) ou de droite à gauche (position assise). Dans cette phase, le phénomène rythmique dominait. Plus le mouvement prenait de l'ampleur en raison d'une pratique de la respiration en concordance avec les mots prononcés, plus le chant psalmodié atteignait graduellement une

plénitude par la déformation de la formule : « *La illah illa allah* » (« Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu »), qui par sa répétition incessante ne donnait plus que *llah* (Dieu), dont il ne restait plus en fin de rituel que le *ha* se transformant en *huwwa* (Lui, Dieu).

Cette pratique n'était pas spécifique à la Darqawiyya puisque je la retrouve aussi fréquemment utilisée aussi bien au nord du Maroc qu'au Moyen-Orient ; en revanche, dans la *Darqawiyya*, elle durait beaucoup plus longtemps.

Ce rituel n'est pas du tout en contradiction avec les préceptes de l'islam, comme le prétendent certains. Il suffit de citer la sourate XVIII, verset 24 : « Au cas où tu l'avais oublié, rappelle le nom de ton Seigneur » ou la sourate XXXIII, verset 41 : « Ô vous qui croyez, remémorez-vous souvent le nom de Dieu », qui affirment clairement la haute valeur du *dikr*.

Si à l'origine le *dikr* signifie en arabe : « Se souvenir de Dieu », dans la version orale des mystiques, il renvoie non seulement à la répétition de son nom mais surtout à la technique de sa répétition. Le rituel du *dikr* utilise une manière de respirer pour prononcer de façon répétée le nom de Dieu qui doit amener une correcte oxygénation du cerveau et par le rythme de balancement du corps et de la tête à un état de transe maîtrisée (*hal*) ; ceux qui ne respectent pas la technique entrent trop vite en transe et peuvent même perdre connaissance, ce qui n'est pas souhaité par l'orthodoxie soufie car cela est considéré comme une perte de contrôle de soi.

Dans un rituel, le choix est laissé à chacun d'invoquer comme il le désire cette répétition du nom de Dieu, certains préférant la discrétion le feront intérieurement par le silence (*dikr khafi*), laissant à d'autres le choix de le faire à haute voix (*dikr jali*) et mêmes quelques-uns iront, par un état de transe trop poussé, se perdre en eux-mêmes, ce qui n'est jamais souhaité par les soufis expérimentés bien qu'ils soient obligés de le tolérer étant donné que les membres de la confrérie ne sont pas tous arrivés au même stade de la maîtrise totale de leur corps.

Il existe donc une grande liberté sur ce plan. C'est la place dans l'oratoire (*Zouïa*) qui exprime ce que chacun souhaite faire, ceux se situant à l'intérieur sont ceux qui désireront extérioriser leur dévotion à l'extrême, les autres plus discrètement préféreront la périphérie de la pièce et enfin les autres se retrouveront le plus près de l'hymnode principal afin d'exprimer par la voix l'imploration de Dieu. Il y a donc des cercles à respecter. C'était la règle dans l'oratoire de Sidi Adda (Algérie) se revendiquant de la Darqawiyya et par la suite à Alger parmi les adeptes de cette même confrérie (*tariqa*).

Un rituel plus spécifique impliquant des membres extérieurs à la confrérie, mais cependant proches d'elle, amenait le cheikh à accepter que se déroule après le *dikr* un concert spirituel (*samaa*) accompagné d'instruments de musique : percussions, viole à deux cordes, flûte de roseau (*nay*), le luth n'était pas usuel à Sidi Adda alors qu'il l'est toujours dans le nord du Maghreb et au Moyen-Orient. Le rythme de la musique et des chants amenait l'assistance et les initiés à un état de méditation bien différencié de celui plus strict du *dikr*.

Il est habituel au Moyen-Orient de citer, lors d'un rituel sous sa forme *samaa*, le nom des maîtres soufis : Al Hallaj, Ibn Rumi, Al Arabi, Al Jilani, Rifai, Al Chadhili, Al Khalwati, en revanche, ce n'est pas le cas au Maghreb, où l'on se réfère à des maîtres plus spécifiquement attachés à cette contrée : Al Darqawi, Al Shushtari, Al Harraqi, Al Tijani, Al Rahmani, Al Alawi, bien qu'Al Chadhili et Al Jilani soient aussi cités.

Les poètes utilisés lors du *samaa* au Moyen-Orient sont souvent les grands maîtres de la poésie classique en arabe alors qu'au Maghreb on est plus attaché à se référer à une poésie plus populaire (*madh*), pour les confréries inscrites dans la ruralité, ou aux textes issus de la tradition andalouse pour celles des villes ayant subi cette influence comme à Tanger ou Tétouan. En Kabylie et au Maroc il est aussi courant d'entendre le *dikr* chanté collectivement sur des airs (une mélodie) anciens connus en berbère et partagés par l'ensemble de la région.

Selon Tassadit Yacine, dans le Haut Atlas, j'ai assisté à plusieurs reprises à des récitations, y compris du Coran sur des airs que je connaissais pour les avoir entendus en Kabylie et dans le Hoggar. Le texte religieux a comme support une mélodie profane proche de celle du chant de mariage qui s'appelle *achekker* (louanges).

On peut aisément penser que le texte religieux quel qu'il soit n'a pu être mémorisé (et d'une certaine façon être intégré par le groupe) que parce qu'il a été associé très tôt aux textes locaux sacralisant ici le mariage.

Ce qu'on appelle *lburda* (récitation collective) a également une mélodie particulière dans la région du Sous, comme on peut l'entendre à la *zaouïa* de Sidi Waggag (l'une des plus anciennes du Sous, fondée vers 1200).

On peut dès lors comprendre pourquoi le ministre actuel du culte, Ahmed Tewfik, a incité les Marocains à revenir aux pratiques islamiques locales largement répandues en Afrique du Nord (mélodies, positions du corps, rituels et autres traits ayant caractérisé la culture berbère) pour se réapproprier leur culture en général et leur islamité en particulier. C'est là une manière de les réconcilier avec eux-mêmes.

Une autre tradition non issue du mouvement soufi mais ayant subi son influence, toujours vivace dans le sud du Maroc (Sous, Tafilalet), c'est la récitation collective du Coran pouvant durer des heures et exécutée avec une maîtrise remarquable. Cette tradition existe depuis les Almoravides et est l'expression la plus belle et la plus émouvante de la religiosité de cette région.

Des écoles d'interprétation existent au sein des mosquées ou dans les oratoires (*zaouïa-s*) des confréries qui l'utilisent quotidiennement. Pour la récitation du Coran, le Moyen-Orient ne fait intervenir qu'un seul chanteur et a érigé cette pratique en règle, ce qu'elle ne peut être puisque le texte coranique n'évoque pas la façon de le psalmodier. Au Maroc, on peut réciter le Coran à plusieurs et parfois dans les confréries même à plusieurs dizaines, à l'unisson, avec une justesse exceptionnelle et unique.

Il est intéressant de constater que l'opposition au soufisme par les partisans du wahhabisme amène aussi à refuser la récitation collective du Coran, alors que, par cette pratique, les croyants, au Maroc, réaffirment d'autant plus leur

solidarité vis-à-vis de toute la Communauté (*umma*) et cela depuis des siècles. Comment peut-on interpréter cette intolérance, surtout dans la période actuelle, alors que rien n'est fondé sur le plan historique et juridique et que cela ne relève que d'une interprétation qui n'existe même pas dans l'école hanbalite, dont les partisans pourtant disent s'inspirer¹³ ?

BIBLIOGRAPHIE

- GUETTAT, Mahmoud, 1986, *La Tradition musicale arabe*, Paris, Ministère de l'Éducation nationale.
- IBN KATHIR, 2000, *Tafsir*, Beyrouth, Dar al Kotob al ilmiyah, 4 vol.
- POCHÉ, Christian, 1995, *La Musique arabo-andalouse*, Arles, Actes Sud.
- ROMEY, Alain, 1983, *Les Saïd Atba de N'Goussa. Histoire et état actuel de leur nomadisme*, Paris, L'Harmattan.
- 1994, « Tradition orale de la musique classique andalouse arabe à Alger de la fin de la période turque au milieu du XX^e siècle », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 48 : 37-48.
- 2000, « Mouvement confrérique, immigration et réseau de solidarité », *Awal*, n° 22 : 11-19.
- 2004, « Rôle du wahhabisme et du réformisme de la Nahda en Algérie dans le processus d'exclusion et de marginalisation du soufisme », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 69 : 33-40.
- 2006, « Le chant et la poésie soufis, facteurs d'ouverture en Haute-Égypte », *Awal*, n° 32 : 115-123.

CÉDÉROMS

- « *Al qaraat al jamaïat al filaliat* », sd, Al Risani, Sout al yasmin, 1 CD.
- « Chants de l'Église de Rome, période byzantine », 1986, Michel Pérès (dir.), Ensemble Organum, Arles, Harmonia Mundi, 1 CD.
- « Chants soufis de Damas », 1993, avec le cheikh Shakkur, Paris, Long Distance, 1 CD.
- « Chant traditionnel maronite », 1991, par Sœur Marie Kairouz et l'Ensemble de la Paix, Arles, Harmonia Mundi, 1 CD.
- « *Dikr qadiri Khalwati* », 2002, Paris, Auvidis, 1 CD.
- « *Dikr y Sama* », 1999, Cofradía sufi-andaloussi Al Shushtari, Omar Metioui (dir.), Espagne, Pneuma, 1 CD.
- « Ioannis Koukouzelis, le maître byzantin du XIV^e siècle », 2009, Lycourgos Angelopoulos (dir.), Paris, Jade, 1 CD.
- « Transe soufie d'Alep », 2003, avec le cheikh Habboush, Arles, Harmonia Mundi, 2 CD.
- « Musique des derviches tourneurs de Damas », 1994, avec le cheikh Shakkur, Paris, Auvidis, 1 CD.
- « Rituel islamique *Zikr* », Paris, Unesco-Auvidis, 1 CD, 1989.
- « La *Chadhiliyya*, chants soufis du Caire », 1996, Arles, Institut du monde arabe-Harmonia Mundi, 1 CD.
- « *Misticimo* », 2000, Cofradía Al Hurraqiyya, Omar Metioui (dir.), Espagne, Pneuma, 1 CD.

13. Même Ibn Kathir de cette école, dans son remarquable *Commentaire* au XIV^e siècle, n'a jamais été aussi sectaire. Voir Ibn Kathir (2000).

DES PRATIQUES CULTURELLES
ET DE L'HYBRIDATION
EN HOMMAGE À JACQUES BERQUE

LES *SEKSAWA* : REGARDS CROISÉS LE PROCHE ET LE LOINTAIN¹

Tassadit Yacine

La parution des *Seksawa* – en 1955 – a constitué un tournant décisif dans la recherche en sciences sociales et plus particulièrement en anthropologie.

À la croisée de la sociologie, de l'ethnologie et de l'histoire, cette œuvre a non seulement révélé une société rurale traditionnelle dotée d'une cohésion et d'une cohérence internes mais elle a surtout cassé des tabous aux plans culturel et politique à un moment où la recherche en sciences sociales obéissait à des schèmes préétablis.

En rupture avec les usages de la recherche de l'époque, la démarche de Jacques Berque a été non seulement novatrice mais engagée du côté des dominés dans leur entreprise d'émancipation du joug colonial à une époque où l'idéologie coloniale déniait aux « indigènes » toute possibilité d'avoir une culture et/ou des savoirs spécifiques.

Sans procéder à une analyse exhaustive de l'œuvre, il est important d'affirmer d'emblée que la connaissance des *Seksawa* n'est possible que replacée dans ses différents contextes, d'élaboration et surtout de diffusion, si on veut mesurer l'importance de la rupture qu'elle a opérée pendant que le Maroc luttait pour son indépendance.

L'épreuve de force de Jacques Berque a été de montrer et de démontrer comment une société – périphérique – a su maintenir une dynamique sociale propre en manipulant les généalogies, le savoir et les structures sociales et religieuses. Les liens entre le social et le politique sont si intenses que cela a permis de maintenir l'ordre symbolique et les fondements socio-anthropologiques de la société.

Ainsi les *Seksawa*, replacés dans leur cadre sociologique de production, restituaient à un Maroc dominé son histoire et sa mémoire collectives. Pour cette raison, ils constituent une base, voire un modèle, sur lesquels les jeunes chercheurs devraient réfléchir.

1. Un colloque s'est déroulé du 13 au 15 avril 2007 à l'université Ibn Zohr à Agadir avec la collaboration des départements d'histoire, de français, d'arabe. Que soient vivement remerciés Ahmed Raqbi, Hassan Wahbi et Chadya Derqaoui, qui ont permis ces échanges.

Œuvre située (au cœur de l'Atlas) et datée (les années 1930), les *Seksawa* constituent un modèle « de méthode » et d'engagement pour la recherche en anthropologie nord-africaine et berbère. Après plus d'un demi-siècle, les *Seksawa* continuent de restituer la mémoire culturelle et historique des sociétés de l'Atlas. Pour cette raison, il nous a semblé urgent de réunir des chercheurs de différentes disciplines (même si la sociologie et l'anthropologie occupent une place de choix) pour réfléchir sur l'apport déterminant de Jacques Berque à la socio-anthropologie des *Seksawa* à leur époque mais aussi sur les mutations qui sont intervenues depuis avec l'école, l'exode rural, l'immigration, l'accès des femmes à l'école et au travail, la radio, la télévision, les communications etc. L'intérêt de cette première rencontre n'a de sens que si les *Seksawa* sont étudiés en rapport avec les groupes de la même aire géographique : les autres régions berbères vivant dans des conditions à la fois semblables et différentes.

Une priorité sera accordée aux différents travaux effectués depuis et à la possibilité de compléter ces recherches en accordant une place à la dimension culturelle.

Aussi avons-nous songé à inviter des chercheurs en histoire littéraire de la Grèce antique (Claude Calame), en anthropologie (Jean-Claude Galey, Kenneth Brown, Claire Cécile Mitatre, Lahsen Hira, Aboulkacem El Khatir), des géographes (Augustin Berque, David Goeury, Salima Naji), pour faire état de leurs travaux. Parallèlement à cette manifestation scientifique, nous avons vivement souhaité la présence et la collaboration des acteurs culturels de la région (musiciens, poètes, groupes d'*ahwach*, membres des associations locales, des autorités administratives et religieuses) et toute la population des Aït M'hand, de Lalla Aziza, qui nous ont réservé un vibrant accueil. Cette rencontre devrait servir de prélude à la fondation d'un centre de recherches qui servira de lieu privilégié aux échanges culturels et scientifiques.

LÉGENDE DE JAKBIRK AUX AÏT MHAND¹

Augustin Berque

Legenda, « les choses qu'il faut lire ». Ce qu'il faut lire à propos de ce mot, *légende*, c'est qu'il a été emprunté à la fin du XII^e siècle au latin *legenda*, neutre pluriel substantivé de l'adjectif verbal de *legere*, « lire », avec le sens de « vie de saint ». Il fallait en principe être clerc, et donc savoir lire, pour dire une légende ; mais en ces temps-là, heureusement, les légendes n'étaient pas seulement écrites en lettres latines sur des parchemins ; elles étaient inscrites en chaque lieu, manifestées par la terre même. Le paysage était donc une morale : chaque lieu y était un enseignement, car les faits du passé y étaient la forme des choses présentes. Seule restriction à ces *legenda* : il fallait, pour les transmettre, les dire de vive voix. De voix vivante, et non de lettres outre-tombe.

Depuis ce temps (1947-1953) où Jacques Berque fut contrôleur civil de la circonscription d'Imintanout, près de deux générations s'étaient écoulées. Seuls les plus anciens pouvaient l'avoir directement connu. Ceux qui, en ce mois d'avril 2007, nous parlaient de ces choses-là, ne les tenaient pour la plupart que de leurs parents. À leur tour, ils transmettaient la légende du *haqim* comme ce poème de danse qui, un jour de fête, avait été composé en son honneur :

« *Mani (a snis) aḍar a yan imsaraḍn dar ifukku s lhaq, lbaḍl u rat-isawal* » (« S'il vous plaît, les peintres, tracez la route [au lait de chaux] où notre seigneur le juge mettra ses pieds ! À qui porte plainte auprès de lui, justice sera rendue. Il ne dit que la vérité, il n'a jamais été injuste. »)

Les pluies de soixante automnes, la neige de soixante hivers ont depuis longtemps effacé la route au lait de chaux, et comme le veut la coutume, le nom de la jeune fille qui lança le poème dans la danse n'a jamais été dit. C'est le chœur qui l'a repris, et c'est la légende qui l'a gardé.

Ijja, la doyenne plus que centenaire des Aït Mhand, se rappelle bien ce temps où l'on respectait les saints. Et les saints protégeaient les Aït Mhand ! Pas comme aujourd'hui, où de jeunes intégristes ont supprimé les traditions...

1. Ce texte a été lu à l'inauguration de l'Institut d'études avancées de Nantes, 5 allée Jacques-Berque (inaugurée par la même occasion).

Jakbirk, lui, enlevait sa casquette en signe de respect, sur la piste menant au Tabgurt, chaque fois qu'il passait à Lalla Aziza. Sa mère était sûrement musulmane ! Il s'arrêtait souvent dans la mosquée, et donnait un peu d'argent pour les *tolba*. Il allait souvent aussi dans les écoles coraniques, et il y faisait passer des examens aux étudiants.

À l'époque, la piste n'allait pas comme aujourd'hui jusqu'aux Aït Mhand. Il venait à cheval car même les chevaux venaient ici... Un jour, son cheval s'était échappé dans la montagne, et tout le village était parti à sa poursuite. Aujourd'hui les gens vont en voiture, et il y a des accidents. Autrefois, l'on ne mourait pas sur les routes, et les choses avaient du sens. Du temps de Jakbirk, avant la sécheresse, on dansait bien plus souvent l'*ahwach*. Il avait donné 6 mètres de tissu pour chaque danseur, pas seulement aux Taskiwin, et il avait dit : « Laissez danser même ceux qui ne savent pas, ils nous font rire ! » Et même les vieux voulaient danser...

Les choses qu'il faut lire dans le paysage des Aït Mhand nous disent que Jakbirk était un juste.

La piste qui passe là-haut, c'est lui qui l'avait fait construire. Un jour, il devait repartir pour aller à Iguntar, or les paysans avaient mis leurs noix à sécher sur la piste. Il était fâché, sa voiture ne pouvait plus passer. Mais il dit : « Pour cette fois, laissez vos noix à sécher ! » Et sa voiture était repartie dans l'autre sens, pour rejoindre Iguntar en faisant tout le tour par Imintanout et le Tizi Umasshu. Cela lui avait pris toute une journée...

Sur le chemin qui remontait jusqu'à la piste, Jakbirk allait souvent à pied car il avait pitié même des bêtes. Alors, dans les montées, les Mokhazni allaient à pied aussi et tout le monde était obligé de faire de même. Mais à l'*amghar* des Aït Musa, le cheikh Ali Chtittihi, qui était gros, il avait dit : « Toi, tu peux rester sur ta mule ! »

Un autre jour où il avait fallu partir à l'aube, les serviteurs à pied n'avaient pas eu le temps de manger. Quand il l'apprit, il fit rebrousser chemin pour qu'ils puissent prendre aussi leur repas.

Jakbirk aimait s'asseoir sous ce grand noyer aux troncs jumeaux. Là, il écoutait les anciens – il les consultait toujours, car il respectait les traditions –, et il conseillait les jeunes. Il avait recommandé de cultiver des pommes de terre pour mieux nourrir les enfants, et aussi des tomates, en sus des navets. Et il avait conseillé aux gens de ne pas vendre leurs noyers aux forestiers qui venaient par la piste ; il y avait un entrepreneur de Bordeaux, avec un gros camion... Ceux qui ne l'ont pas écouté, et qui ont vendu leurs noyers, l'ont regretté par la suite.

L'on venait même des régions voisines pour avoir le jugement du *haqim*.

Deux plaideurs se disputaient un jour devant Jakbirk. L'un disait avoir prêté de l'argent à l'autre, qui le niait. – « N'y avait-il donc pas de témoin de votre transaction ? – Non, dit le prêteur, mais c'était près d'un rocher. – Alors, lui dit Jakbirk, va chercher un peu de terre au pied de ce rocher, et rapporte-la ici ! » – L'homme s'en va. Passé un moment, Jakbirk se tourne vers l'autre plaideur, et lui demande : « Penses-tu qu'il soit arrivé au rocher ? – Certainement

pas encore, c'était un peu loin... – Ainsi, tu connais ce rocher ! C'est la preuve que tu as menti. »

Une vieille était venue se plaindre : « On m'a volé ma vache ! » Jakbirk alla voir le *taleb* à la mosquée, et lui dit : « Tu noteras par écrit le nom de la première personne qui viendra te questionner après mon départ. » Jakbirk parti, un homme vint effectivement voir le *taleb*, et lui demanda : « Qu'est-ce que te voulait le *haqim* ? » Le *taleb* nota son nom. Plus tard, on apprit que cet homme s'était acoquiné avec deux autres pour voler la vache de la vieille.

L'ancien impôt en nature avait été remplacé par le *tamzught*, l'impôt « par oreille » portant sur les hommes adultes, c'est-à-dire âgés de plus de dix-huit ans et en âge de faire le ramadan. Un certain jeune homme, dont on ne savait pas exactement la date de naissance, devait-il ou non payer l'impôt ? Jakbirk lui dit : « Viens voir ! Et il lui pinça le nez. – Tu as le nez encore tendre, tu es trop jeune pour payer l'impôt ! » – Et il l'exempta.

Jakbirk n'aimait pas ceux qui médisent, les menteurs ni les voleurs. Il faisait régner la paix. Sur la place du marché d'Imintanout, il avait fait placer pendant plusieurs jours un pain de sucre, et personne ne l'avait volé.

Il était comme un père, et les gens d'ici sont fiers de son souvenir. Vous qui êtes de la descendance de Jakbirk, vous êtes ici chez vous.

Jacques Berque quitta Imintanout au cours de l'été 1953. Il n'y est jamais retourné. Mais à sa mort, en 1995 à Saint-Julien-en-Born, sa dernière volonté fut d'être enterré dans son *aselham* – le manteau militaire bleu en poil de chèvre dans lequel il s'enroulait par les nuits froides du Haut Atlas.

Maurepas, 4 février 2008.

HORIZONS SEKSAWA
RELECTURE DE L'ŒUVRE DE JACQUES BERQUE
POUR LA COMPRÉHENSION DE L'ESPACE MAROCAIN

David Goeury¹

À l'été 1947, Jacques Berque, alors qu'il travaille au cœur de la résidence générale à Rabat et suite à ses prises de position iconoclastes sur le devenir de la colonisation, est considéré comme indocile et reçoit la mission d'accompagner les pèlerins à La Mecque. De ce voyage, il s'est abreuvé comme à une source non pas de jouvence mais de clairvoyance. Il en revient persuadé de l'échec politique du protectorat, et surtout, il saisit pour la première fois matériellement l'étendue d'un espace musulman. À Noël 1947, nommé dans la circonscription d'Imi n'Tanout, seul civil au milieu des militaires enfermés dans un bout du monde marocain, il administre, entre autres, une tribu du Haut Atlas occidental, les Seksawa, patronyme qui perdure depuis plus de huit siècles (Berque, 1989 : 124-126). De ce parcours, il tire une réflexion originale, critique de la *doxa* coloniale. Ici, nous nous intéresserons particulièrement à la question des représentations de l'espace marocain. En effet, alors qu'est érigée en réel² la dialectique fragmentaire du territoire marocain en *bled Es Siba* (pays de la dissidence) et *bled El Makhzen* (pays soumis à la loi chérifienne), afin de légitimer la colonisation par la relecture idéologique des différentes formes historiques de construction de l'autorité sultaniennne, il propose la vision de l'espace musulman se déroulant de « l'Atlas à l'Euphrate » (Berque, 1978b). Aux logiques rigides de lignes de forces immuables justifiant les prétendues fractures économiques et politiques, il présente celle de la société comme « [...] un tissu vivant. [...] sans coupure » traversé par de multiples mouvements (Berque, 1978a : 445).

En effet, l'espace comme le territoire sont des constructions sociales et non des données préexistantes. Ils correspondent autant à l'appropriation physique d'une portion de l'espace terrestre par des individus qu'aux représentations que chaque acteur y projette. De ce fait, se superposent la réalité du vécu avec ses déplacements effectifs et le réel des représentations de chacun. Or, Jacques Berque propose une réflexion au moment où se superpose aux

1. Université Paris-Sorbonne (Paris IV), laboratoire Espaces, Nature et Culture.

2. Nous reprenons ici la distinction de Lacan entre le réel et la réalité.

constructions traditionnelles l'application des théories coloniales. Sans cesse, il nous amène à réfléchir à la confrontation entre la volonté administrative de sectionner des territoires en les délimitant par des frontières légales et le maintien d'un espace musulman ouvert. Nous proposons de relire ces enjeux spatiaux à travers deux concepts. Le premier est l'horizon que nous définirons comme l'espace légitime du déploiement possible de l'action. Il se lit dans l'exceptionnel des sociétés et dans leur capacité à se mobiliser pour participer à de vastes mouvements qui transcendent le territoire matériel du quotidien (Lévy, 2003 : 446 ; Sandner, 1987). Le second est l'iconographie qui concentre l'ensemble des images et des discours légitimant un découpage régional. Elle favorise la constitution d'une géographie régionale qui fige le mouvement et devient un facteur de stabilisation politique (Gottmann, 1952 : 221). En d'autres termes, nous désirons montrer comment la conquête coloniale, par la création d'un maillage administratif, a modifié l'horizon marocain en mettant fin à une logique ouverte pour l'enfermer dans des identités régionales. Aujourd'hui, cet héritage du XX^e siècle n'est pas sans générer des contradictions entre proximité et distance du Maroc face au reste du monde.

LA MÉMOIRE DU MOUVEMENT HORIZON MUSULMAN D'UN TISSU SANS COUTURE

Est-ce du fait que Jacques Berque revenait d'un long voyage jusqu'à Djeddah pour accompagner les pèlerins à La Mecque ? Est-ce lié à l'influence de ses maîtres à penser extérieurs au Maroc comme Fernand Braudel (Berque, 1978a : x) ? Ou est-ce sa passion pour la langue arabe et son adhésion au principe de civilisation arabo-musulmane ? Jacques Berque trouve des mots justes pour raconter une société en mouvement. Dans son récit, les Seksawa, depuis leur vallée, sont traversés de migrations, enclins aux voyages et régulièrement en conflits. La petite tribu du Haut Atlas est une société ouverte sur le lointain et inscrite dans le vaste horizon musulman.

Avant toute chose, les Seksawa, comme tous les membres de l'Oumma, au sein de laquelle ils peuvent légitimement circuler, entretiennent des liens avec les autres croyants. Par la foi et surtout par la pratique, ils intègrent cette vaste communauté orientée vers un même lieu, La Mecque. Ce pôle lointain résonne comme destination ultime pour tout musulman, qui doit s'y rendre au moins une fois dans sa vie. Ce devoir religieux, un des cinq piliers de l'islam, dépasse la légalité des États, légitimant le voyage de tout individu, riche ou pauvre, jeune ou vieux. Les familles racontent encore, comment un aïeul entreprit le voyage à pied pour mourir à La Mecque, puis comment il fut rejoint par un cousin plus jeune. Certains, comme les *foqaha*-s, s'arrêtaient à chaque fois que leurs économies étaient épuisées pour enseigner dans les *madrasa*-s des villes parcourues jusqu'à accumuler le maigre pécule nécessaire à la poursuite du voyage. De cette foule d'anonymes dont seul se souvient la mémoire familiale, l'hagiographie conserve les noms de certains pèlerins prestigieux qui

accomplirent ce long voyage initiatique nécessaire à l'illumination et qui revinrent dans les montagnes du Couchant transmettre leur savoir³. Ce voyage ultime est ponctué de multiples étapes qui sont autant de relais régionaux comme les *zaouïa*-s et les universités. Ainsi, le parcours, au XVII^e siècle, de Sidi Saïd ibn Youssef, saint de la *zaouïa* Ahansal, est particulièrement symptomatique. Sur le chemin de La Mecque, il s'arrête à Médine, Le Caire, Damiette, Alexandrie ; puis, de retour au Maroc, il fréquente Fès et Tamgrout (Morsy, 1972 : 6-7). Les deux grandes cités impériales, Marrakech ou Fès, sont des lieux d'apprentissage et surtout de rencontre avec l'autorité sultanienne, même si pour de nombreux saints cela leur est souvent fatal, que cela soit pour Lalla Aziza des Seksawa (Berque, 1978a : 291) ou pour Sidi Youssef, fils de Sidi Saïd ibn Youssef des Ihançalen (Drague, 1951 : 170). Les *zaouïa*-s constituent des lieux d'intercession entre le divin et les hommes pour assurer, avant tout, une paix sociale. Dès lors, s'organisent de vastes mouvements à plusieurs échelles dont la religion assure la légitimité. Les pèlerins sont comme protégés dans ces déplacements, qu'ils soient locaux, régionaux ou internationaux, non pas par une force physique mais par une force divine qui châtierait tout agresseur. Enfin, des figures de sainteté locales, à l'image de Lalla Aziza, jeune bergère pieuse et discrète, rappellent l'immanence et l'omniprésence du divin par son incarnation possible dans le proche. Individu exemplaire par ses actes et par sa foi, elle devient la dépositaire de l'influx divin, la *baraka*, assurant sa protection et celle de ses affiliés. Elle incarne physiquement la religion, constituant un lien matériel entre l'humain et le divin. Son tombeau atteste la relation privilégiée entre la haute vallée et Allah, en devenant la preuve que l'élection divine s'y est produite. La multiplication des miracles et l'influence régionale de la sainte sont relatées dans de nombreux récits. Ils lui construisent une aura prestigieuse pour assurer localement l'idée que la vallée est reconnue comme un des hauts lieux de la religion afin de conjurer le sentiment d'éloignement du berceau de l'islam et la suspicion d'incroyance.

De même, dans cette société ouverte, le pouvoir politique ne connaît pas de frontières géographiques physiques rigides mais des zones d'influences humaines. Le pouvoir sultanien a des limites faites d'hommes qui ont prêté allégeance politique et religieuse. Le Marocain est celui qui reconnaît le sultan comme commandeur des croyants et comme dernière juridiction d'appel, et cela qu'il soit à Fès ou au bord du fleuve Niger (Ayache, 1979 : 20-21). La frontière territoriale n'est qu'une construction récente, rendue possible par la généralisation de la cartographie euclidienne et le positionnement d'une force militaire tout son long face à une autre force du même type, dirigée par un potentiel adversaire (Nordman, 1996 : 10). En 1845, le traité de Lalla Maghnia ne marque qu'une rupture partielle en décidant d'une limite orographique entre les forces françaises et le royaume du Maroc, de la mer Méditerranée

3. Par exemple, selon l'hagiographie de Sîdî Ben Nacer de Tamgrout, le saint se rendait tous les vendredis à Mecque. Il pouvait même ramener des pèlerins incapables d'effectuer le voyage du retour (Naji, 2008 : 297-298).

jusqu'aux oasis de Figuig. Les vastes territoires sahariens, que la France ne peut occuper, restent régis par les logiques anciennes d'une autorité choisie par ceux qui l'acceptent⁴. L'influence du Sultan se lit dans sa capacité à mobiliser les populations lors des menaces extérieures. D'ailleurs, les derniers grands résistants à la conquête sont les grands transhumants et nomades à même de regrouper plusieurs milliers de soldats à travers de vastes étendues. Le sultan mais aussi les saints disposent du charisme religieux nécessaire à la mobilisation de milliers d'hommes qui sont souvent présentés allégoriquement comme une nuée dont l'origine se perd dans le lointain. Les observateurs coloniaux furent régulièrement surpris par la modestie des *zaouïa*-s. Petits hameaux de montagne comme la *zaouïa* Ahansal, paisible palmeraie isolée comme Assa ou même ville fantôme comme Smara, elles apparaissaient comme endormies voire agonisantes. Michaux-Bellaire fit ainsi de la *zaouïa* Ahansal le modèle de la *zaouïa* déchue en 1917. Pourtant, les Ihansalen mobilisent des milliers d'hommes parmi les Ayt Atta et les Ayt Sokhmane, sur des centaines de kilomètres. Ils écrasent les troupes du Glaoui à deux reprises, en 1918 et en 1922. Ils résistent durant quinze ans aux assauts des troupes françaises avant de se rendre, encerclés, sur le plateau de Tamga en 1933 (Spillmann, 1968 : 47).

Enfin, le quotidien est lui aussi la résultante d'un mouvement constant. Pour qualifier la tribu, Jacques Berque trouve le mot juste, il parle d'« étendard » qui persiste dans le contexte d'une société « d'assemblage ». La famille, comme la tribu, est le fruit d'intégrations individuelles successives à un collectif en perpétuelle recomposition. La tribu est un étendard identitaire permettant de se positionner dans une société plus vaste. L'appellation Seksawa perdure malgré le brassage constant des mariages, des réfugiés, des exilés comme un emblème et surtout comme un droit à l'usage d'un espace. Le Haut Atlas est une charnière entre des terroirs complémentaires, vallées présahariennes, vallées irriguées du Dir, pâturages de haute montagne, grandes plaines atlantiques. La subsistance ne peut se faire que par la mise en relation et la complémentarité des espaces exploités selon des accords pastoraux sans cesse renégociés. Les échanges et les migrations permettent de rééquilibrer les aléas climatiques et de faire perdurer la vie du groupe. Les petits souks réguliers et surtout les grands *moussems* autour de figures religieuses voient circuler les céréales, le bétail et les dattes. À ces mouvements pastoraux s'ajoutent les transhumances urbaines. Avant même la colonisation, les plus pauvres, les cadets, ceux qui n'héritent pas d'une terre, partent à l'aventure vers d'autres horizons et finissent, bien souvent, dans les villes, impériales ou portuaires, où ils trouvent un emploi au début saisonnier avant de se faire accepter et de s'installer. Or, cette société en

4. Cf. l'article 4 du traité : « Dans le Sahara, il n'y a pas de limite territoriale à établir entre les deux pays, puisque la terre ne se laboure pas et qu'elle sert seulement de pacage aux Arabes des deux Empires qui viennent y camper pour y trouver les pâturages et les eaux qui leur sont nécessaires. Les deux souverains exerceront de la manière qu'ils l'entendront toute la plénitude de leurs droits sur leurs sujets respectifs dans le Sahara. Et, toutefois, si l'un des deux souverains avait à procéder contre ses sujets, au moment où ces derniers seraient mêlés avec ceux de l'autre État, il procédera[it] comme il l'entendra[it] sur les siens, mais il s'abstiendra[it] envers les sujets de l'autre gouvernement. »

mouvement est profondément transformée par la colonisation, pas tant par son impact matériel que par son impact idéal. Car, au-delà des transformations économiques et de la mise en place d'une nouvelle culture matérielle, c'est surtout un discrédit jeté sur un ordre ancien jugé comme nuisible. La jeune bergère se met à chanter : « je préfère l'ouvrier au nomade » (Aouchar, 2002 : 11).

PACIFIER : FRACTIONNER ET RÉORGANISER UNE SOCIÉTÉ AUTOUR DE NOUVELLES ICONOGRAPHIES

La « pacification » est à la fois une longue guerre de conquête du Maroc par la France, mais surtout la construction d'une « science coloniale » féconde qui justifie l'entreprise de domination. L'action et la réflexion théorique se nourrissent mutuellement (Hammoudi, 2000). Ainsi, sont fabriquées des dialectiques nouvelles de *bled El Makhzen* et de *bled Es Siba*, d'« Arabes » et de « Berbères », de « plaines utiles » et de « montagnes inutiles », de « régions civiles » et de « confins militaires ». Ces catégories, sous l'influence de quelques maîtres (Montagne, Célérier, Michaux-Bellaire ...), sont érigées en lignes de force permettant de décomposer le Maroc en unités régionales nouvelles. Nourries sans cesse par les écrits des officiers et des administrateurs, qui se doivent de multiplier les rapports et de publier leurs analyses dans les revues spécialisées, elles composent la trame d'une première géographie du Maroc. L'accumulation des données et surtout des analyses finissent par former un tout cohérent, une véritable science coloniale dont l'objet n'est autre que le contrôle de la société marocaine.

Pacifier signifie immobiliser. Le mouvement des populations est surveillé par la multiplication de postes militaires et est décrit comme néfaste au développement. Il est présenté comme le témoin d'une absence d'encadrement, une situation d'anarchie primitive où règnent la violence et l'injustice. Les territoires des transhumants et des nomades, ces combattants insaisissables, sont désignés sous l'appellation de *bled Es Siba*, pays de la dissidence, pour délégitimer leur combat contre les puissances coloniales. Ils résistent durant vingt-deux années, avant que le général Loustal mette en place sa stratégie d'approche de nuit sur un large front. Alors, l'armée française brise le « front berbère », puis circonscrit un « bloc », avant de le réduire à une « tache » pour finalement contrôler tout le territoire marocain (Guillaume, 1944 : 68-72).

Une fois désarmées, les populations et les territoires sont cartographiés et enfermés dans des mailles administratives. Les administrateurs qu'ils soient civils ou militaires parcourent leur commandement sans relâche pour en déterminer, avec leurs collègues voisins, les frontières précises. Ils s'appuient sur les témoignages des doyens, organisent des rencontres entre tribus et fixent sur le papier le fruit du consensus. La carte devient un instrument fondamental⁵.

5. La délimitation du commandement et des tribus est un exercice imposé par la hiérarchie militaire à tous ses officiers. À titre d'exemple, il est possible de voir le travail du capitaine Ithier, spécialisé dans la gestion des conflits pastoraux (Ithier, 1948).

Les administrateurs justifient leur action par la gestion des conflits pastoraux et surtout par l'idée qu'ils sont les acteurs de la fin de l'histoire d'un monde archaïque. Ainsi, pour les colonisateurs, le degré de sédentarité est un critère de classement civilisationnel. Si les grandes cités impériales sont considérées comme des vestiges médiévaux dont les dates hégiriennes inscrites sur les frontons seraient le rappel constant, les villages de montagne sont des cités antiques dotées d'une prétendue démocratie naturelle, les grands transhumants et les grands nomades sont les derniers témoins d'un âge de bronze, surtout ceux qui font encore *ifri* (grotte) dans les gorges de l'Assif Melloul (Montagne, 1986 : 35-74)⁶.

Bien sûr, nombreux sont les observateurs qui ont une profonde affection pour « leur » tribu et décrivent avec une réelle admiration les hommes et leurs traditions ; cependant le spectre du « Berbéristan » est toujours présent. Les observateurs sont totalement imprégnés par la culture française de la III^e République et guidés par des cadres analytiques précis, spécifiques à l'école française. Ils ne peuvent sortir du schéma paysage-population-territoire, support de l'iconographie nationale, indispensable à la différenciation de la nation⁷. La tribu est désormais figée dans un espace clairement défini par des limites orographiques. Elle ne doit plus déborder et franchir les cols car elle est désormais encadrée par une nouvelle juridiction. L'administrateur n'a pas seulement peur que sa tribu lui échappe, il croit surtout en un « territoire tribal naturel » clairement circonscrit sur une carte. D'ailleurs, il propose de nouvelles activités plus rentables comme l'arboriculture pour exploiter cet espace au mieux⁸. En même temps, il ne veut pas altérer l'identité tribale au nom du respect de son « indigénité » ; et, devant la beauté des paysages, il n'envisage que le tourisme. Le « Berbéristan » est dès lors destiné à devenir un immense parc national (Berque, 1989 : 127-128). Le *dahir* de 1934 envisage de protéger la nature et de figer les communautés concernées au profit des touristes de plus en plus désireux de visiter les vestiges du *bled Es Siba*. Une première zone est classée dans le massif du Toubkal en 1942.

Il est intéressant de noter que ces nouveaux encadrements sont souvent acceptés. Loin d'être rejetés systématiquement, ils deviennent de nouveaux espaces de négociation entre collectifs. La réorganisation administrative, la sédentarisation dans de nouveaux cadres légaux, même illégitimes, ne sont pas refusées, mais acceptées de façon pragmatique. Les terrains de parcours sont délimités lors d'assemblées collectives où chacun défend ses droits d'usage, non sans inquiétude, face à une nouvelle autorité totalisante et légiférant dans tous les domaines de la vie. À cela s'ajoute une nouvelle polarisation de l'espace. La montagne d'espace-charnière devient un espace-barrière traversé par de rares

6. Ces idées sont notamment diffusées par les deux géographes, Jean Célérier et George Hardy, dans leurs deux *Géographie du Maroc*, publiées respectivement en 1930 et 1931 (Naciri, 1984).

7. La référence implicite est Paul Vidal de la Blache et le *Tableau de la géographie de la France*, publié en 1903, où l'espace est découpé en pays/paysages où l'unité du relief, du couvert végétal et du mode de peuplement prime.

8. Cette idée sous-tend les récits des anciens officiers des Affaires indigènes.

routes auto-cyclables qui disqualifient les multiples chemins muletiers. Les souks de fond de vallée sont déplacés vers l'aval, au pied du poste de commandement (Noin, 1970). La montagne devient une frontière de commandement militaire organisé depuis la plaine. La vallée est alors contournée par ces flux et se transforme en un bout du monde. D'ailleurs, Jacques Berque joue avec les mots en signalant que son poste d'Imi n'Tanout avait été expressément « civilisé » pour le recevoir (Berque, 1989 : 126). Cette civilisation est affirmée par la construction d'un poste administratif à proximité duquel il ouvre une école qui crée une nouvelle polarisation décidée par le colonisateur. La vallée des Seksawa n'est plus qu'un élément du commandement d'Imi n'Tanout, lui-même inscrit dans la région de Marrakech. Les lignes de crête sont érigées en barrières administratives morcelant l'Atlas au gré des aires d'influence des métropoles de la plaine. Les grandes régions administratives, à l'exception de celle de Meknès-Tafilalet, prennent l'Atlas comme frontière au nom des logiques de lignes de partage des eaux et de bassins versants, reléguant les pratiques transatlantiques au rang d'archaïsmes amenés à s'effacer devant l'imposition de l'État central moderne. La vallée des Seksawa ne bénéficie pas des opportunités économiques et du déploiement des réseaux scolaires et sanitaires. La commune rurale de Lalla Aziza conserve, en 2004, une mortalité infantile de 90,6‰ contre 42,8‰ à l'échelle nationale et un taux d'analphabétisme de 90 % contre 43 % à l'échelle nationale. De même, alors que les routes goudronnées se multiplient, seule une mauvaise piste la relie au reste du territoire. Dès lors, la vallée est de plus en plus enclavée comparativement au reste du Maroc.

OUVERTURE AU MONDE ENFERMEMENT ET POSSIBLE CONSTRUCTION D'UN ESPACE TRANSNATIONAL

Parallèlement de nouveaux horizons s'ouvrent aux populations. Elles sont « branchées » à une nouvelle autorité extérieure, lointaine, ouvrant sur la France, l'Europe et l'empire colonial. Les goumiers partent combattre sur de nouveaux fronts en Europe, au Proche Orient et même en Indochine. Le sultan dans son exil forcé réside en Corse puis à Madagascar. Les Seksawa sont inscrits dans le temps du monde dont ils perçoivent les bruissements et subissent les ressacs. Le tombeau de Lalla Aziza se remplit d'horloges et de pendules, dont la toute première est offerte par l'épouse de Jacques Berque pour la naissance de ses jumeaux. La sainte n'est plus inscrite dans le temps de l'islam, elle est branchée au temps dit universel, qui se découpe en heures et en minutes. Les émigrations économiques se multiplient, d'abord vers la ville portuaire de Casablanca, puis au-delà de la mer, en France. Désormais, les grandes transhumances se font par les ports de Tanger et de Ceuta. En 1976, Paul Pascon insistait sur le fait que les Seksawa étaient plus sensibles aux échos qui leur parvenaient du Liban ou du Sahara, de Puteaux ou de Longwy qu'à la vie quotidienne de la vallée (Pascon, 1978 : 472).

Aujourd'hui, les horizons restent mais sont de plus en plus fermés. Le tissu continu laisse place à une structure en réseau. L'absence d'ouverture terrestre – mis à part la route mauritanienne du fait du conflit avec l'Algérie – transforme le Maroc en une île, en contact avec l'extérieur par les seuls ports et aéroports. À ces difficultés matérielles s'ajoutent surtout des barrières idéelles et légales qui délégitiment la mobilité. L'Arabie saoudite est devenue réglementaire par sa politique de quotas stricts pour le *hajj* (Hammoudi, 2005 : 23), tandis que l'Europe maintient une politique stricte de visas. Du mouvement continu de la mondialisation incarné par les flux aériens, de nombreux individus ne connaissent que l'urgence de l'attente, à l'image des longues queues devant les administrations et les consulats dans l'espoir d'obtenir les papiers nécessaires (Bayart, 2004 : 404-410). De plus, la suspicion règne constamment quant à la capacité des Marocains à respecter les règles de ces sociétés dont ils sont considérés comme forcément extérieurs. Qu'ils soient riches ou pauvres, éduqués ou illettrés, amazighophones, arabophones ou francophones, ils sont constamment suspectés en Occident comme en Orient. Leurs mœurs sont présentées comme pas assez laïques dans le premier, pas assez musulmanes pour le second. L'individu marocain est vu comme un potentiel terroriste d'un côté, comme un impie de l'autre. Le Maroc, *El Maghreb*, cet occident du monde musulman, au lieu d'être un carrefour entre Occident et monde musulman (pour reprendre une dialectique simpliste), est considéré comme une frontière.

Pourtant, ces deux horizons n'ont jamais été aussi proches idéellement. Ce phénomène s'est accéléré par la généralisation des paraboles – « qu'elles soient tournées vers l'ouest ou tournées vers l'est » –, qui diffusent un flot continu d'images au cœur des foyers. Alors que certaines chaînes occidentales montrent l'opulence et la liberté de consommer, d'autres, orientales, insistent constamment sur un modèle religieux rigoriste. La présence de ces Européens qui partageaient le quotidien se fait de plus en plus sporadique et désormais par le seul tourisme. Par conséquent, la proximité des deux horizons se constitue en réel qui irrigue le quotidien, alors que la réalité est en totale contradiction du fait des barrières matérielles et du constant reproche de l'imperfection marocaine. Dès lors, émergent des situations de trauma où les individus s'enferment dans des postures extrêmes. Certains brûlent leurs papiers et se jettent à la poursuite des bateaux quittant le port de Tanger, d'autres s'enferment dans un rigorisme religieux excessif et démonstratif devant prouver la pureté de leur croyance. Tous ont une même volonté de modernité radicale ne laissant aucune place à la mémoire et surtout pas celle des figures tutélaires, des hommes pieux qui avaient voyagé et qui servaient de relais (Naji, 2008 : 404-409).

La solution semble émerger dans la construction d'un espace transnational comme nouvel horizon mondial échappant aux grandes catégories carcérales, théorisées par certains « politistes » sous l'appellation de « choc des civilisations » (Huntington, 1997). Cet espace se construit par la mobilisation de la société civile internationale. Les vallées du Haut Atlas sont tirées de leur isolement par des associations de développement local qui entrent en contact avec des partenaires internationaux (bienfaiteurs individuels, ONG, services

de coopération bilatérale). Le plus souvent, les réalisations sont relativement modestes : les associations de la vallée des Seksawa multiplient les microprojets comme l'entretien des séguias (canaux d'irrigation) ou la construction de fontaines publiques. En revanche, leur impact idéal est extrêmement fort. Ces associations et leur réseau de donateurs incarnent la possibilité d'une action commune autour des problèmes locaux des hautes montagnes, considérés dans ce nouveau cadre comme des enjeux mondiaux. Les populations silencieuses du Haut Atlas sortent de l'oubli et ont le sentiment d'être reconnues à l'échelle mondiale. De plus, au développement économique s'ajoute leur promotion culturelle par la multiplication de festivités qui prennent la forme de festivals laissant libre cours à toutes les formes d'expression, qu'elles soient ancrées dans la tradition ou tournées vers l'innovation. Chaque village met en avant ses traditions par la constitution de troupes de danseurs. Les tenues, les chorégraphies, les chants sont élaborés collectivement pour représenter l'identité de la communauté. La mise en scène pour un large public, sonorisée et mise en lumière sur une estrade, ou l'enregistrement par des caméras numériques avant la duplication sur des DVD participent d'un processus de reconnaissance (Honneth, 2000). La population a le sentiment d'intégrer la mondialisation en participant activement à la production culturelle reconnue à l'échelle mondiale. *Taskiwin, ah' wach, ah' iddus*, résonnent dès lors au-delà des montagnes. Les chants et les hommes intègrent une mondialité active et participent à ce qu'Ulrich Beck désigne comme la « deuxième modernité », celle du cosmopolitisme (Beck, 2003). Cependant, cette nouvelle appréhension du monde ne se fait plus selon un horizon lié à une continuité spatiale, elle s'articule autour d'un réseau intégrant les individus dans un rhizome qui se déploie à la surface de la planète (Deleuze, Guattari : 1980). L'individu peut alors s'exprimer et interagir sans pour autant que cela s'inscrive dans un collectif. Il peut se saisir d'opportunités multiples sans qu'elles soient liées les unes aux autres. Alors, émergent de fortes inégalités au sein du groupe et parmi les Seksawa, car certains peuvent se connecter et tisser des liens au-delà des frontières et d'autres restant exclus de ce processus, souffrent alors d'une marginalisation grandissante.

CONCLUSION

La thèse sur les Seksawa de Jacques Berque est publiée en 1955, rééditée et augmentée en 1978 d'une réflexion intitulée *Retour aux Seksawa*. *Seksawa* devient, dès lors, la référence à inscrire dans toute bibliographie d'un travail de recherche sur le Maghreb. Jacques Berque a érigé cette vallée en un lieu d'où il est possible d'observer la marche du monde. Ce terrain de recherche devient une des références de sa pensée, un ancrage à sa réflexion lui permettant sans cesse de mettre en perspective son propos. Cependant, il est intéressant d'observer que, concernant ce travail qui offrait le modèle de l'assemblage, nombreux sont ceux qui lui ont préféré la théorie de la segmentarité d'Ernest Gellner

(Gellner, 1969). *Structures sociales du Haut-Atlas* contre *Saint of Atlas*, Seksawa contre Ihansalen, Atlas occidental contre Haut Atlas central, Berque contre Gellner, ce sont deux visions théoriques construites à partir de la montagne marocaine qui s'opposent⁹. L'œuvre du contrôleur civil pétri d'histoire du temps long et d'une culture maghrébine qui s'est émancipée de la science coloniale en se ressourçant dans l'école des Annales est boudé au profit du jeune anthropologue anglais car prétendu vierge de toute idéologie coloniale. La minutie du terrain menée au quotidien durant de longues années par Jacques Berque et mise en mots dans une langue sophistiquée a moins séduit que la réflexion rapide d'Ernest Gellner. Certains comme Abdellah Hammoudi et Bruno Etienne¹⁰ expliquent que leur génération voulait s'émanciper des derniers témoins de la période coloniale en regardant vers l'Ouest anglo-saxon, quitte à ouvrir de nouveaux débats universitaires¹¹. Par ailleurs, les hommes aux styles et aux engagements très différents ne généraient pas la même sympathie.

Ces deux hautes vallées de l'Atlas sont alors entrées dans un processus de médiance qui les dotait d'une *chôra* nouvelle établie en partie sur le prestige de deux universitaires aux personnalités et aux œuvres très différentes (Berque, 2000 : 23-24). Ce phénomène a été renforcé par leur ouverture au monde grâce au tourisme. Dans les années 1980, la vallée de l'Assif Ahansal a bénéficié du programme Haut Atlas central de développement du tourisme de nature devenant une étape de la grande traversée de l'Atlas marocain (GTAM). Elle attire désormais de nombreux visiteurs : des randonneurs, des grimpeurs, des cyclistes et des conducteurs de 4x4 qui séjournent dans les gîtes, qui se sont multipliés. Parmi ces touristes se glissent de nombreux chercheurs, toutes disciplines confondues, qui viennent observer le changement social à l'œuvre. Le Haut Atlas, du Jbel Ayachi au Toubkal, concentre les publications. En revanche, la vallée des Seksawa, non concernée par ce programme, apparaît comme délaissée. Rebutés par l'inconfort ou impressionnés par l'œuvre *Structures sociales du Haut-Atlas*, peu de chercheurs osent s'y aventurer. Dès lors, l'ombre de Jacques Berque y règne encore, sans partage.

9. Jacques Berque dans la réédition de *Structures sociales du Haut Atlas* de 1978a ajoute un texte magistral de 24 pages qu'il intitule « Perspectives théoriques », dans lequel il assoit son argument d'assemblage et dénonce les sirènes segmentaristes.

10. Nous avons réalisé une série d'entretiens avec Abdellah Hammoudi et Bruno Etienne sur leur relation à la *zaouïa* Ahansal lors de leur venue à Rabat en juin 2006.

11. Le travail d'Ernest Gellner *Saint of Atlas* a été très critiqué quant à la qualité des données de terrain justifiant la théorie de la segmentarité. Cela a généré une controverse scientifique, poussant de nombreux chercheurs comme Abdellah Hammoudi ou Magali Morsy à se rendre dans la vallée de l'Assif Ahansal, ne faisant que renforcer son prestige. Bruno Etienne résuma ainsi ironiquement en 1990 dans la revue *Autrement* que quiconque voulait écrire quelque chose d'un peu profond sur le Maroc se devait de passer dans cette haute vallée.

BIBLIOGRAPHIE

- AOUCHAR, Amina, 2002, *Colonisation et campagne berbère au Maroc*, Casablanca, Afrique Orient.
- AYACHE, Germain, 1979 [1978], « La fonction d'arbitrage du Makhzen », *Recherches récentes sur le Maroc moderne* (Rabat), n° 138-139 : 5-21.
- BAYART, Jean-François, 2004, *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard.
- BECK Ulrich, 2003, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Paris, Flammarion.
- BERQUE Jacques, 1978a, *Structures sociales du Haut-Atlas (suivi de Retour aux Seksawa)* Paris, Presses universitaires de France.
- 1978b, *De l'Euphrate à l'Atlas I. Espace et moments*, Paris, Sindbad.
- 1989, *Mémoires des deux rives*, Paris, Seuil.
- BERQUE, Augustin, 2000, *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin.
- DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix, 1980, *Capitalisme et schizophrénie*, t. II : *Mille plateaux*, Paris, Minuit.
- DRAGUE, Georges, 1951, *Esquisse d'une histoire religieuse du Maroc. Confréries et zaouïas*, Paris, Peyronnet.
- ETIENNE, Bruno, 1990, « Itinéraire des crêtes », in J.-F. Clément (dir.), *Le Maroc. Les signes de l'invisible*, Paris, Autrement.
- GELLNER, Ernest, 1969, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld & Nicolson. (*Les Saints de l'Atlas*, traduction de P. Coatalen et présentation de G. Albergoni, Saint-Denis, Bouchène. 2003.)
- GOTTMANN, Jean, 1952, *La Politique des États et leur géographie*, Paris, Armand Colin.
- GUILLAUME, Augustin, 1944, « L'action politique et l'action militaire dans la pacification de l'Atlas Central », *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, n° 180 : 68-72.
- HAMMOUDI, Abdellah, 2000, « Construction de l'ordre et usage de la science coloniale : Robert Montagne penseur de la tribu et de la civilisation », in F. Pouillon et D. Rivet (dir.), *La Sociologie musulmane de Robert Montagne*, Paris, Maisonneuve et Larose : 265-288.
- 2005, *Une saison à La Mecque*, Paris, Seuil.
- HONNETH, Axel, 2000, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- HUNTINGTON, Samuel, 1997, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.
- ITHIER, Léonard Joseph cne, 1948, Fiche de tribu, les Ihansalen, manuscrit, Rabat, Centre de documentation La Source.
- LÉVY, Jacques, 2003, « Horizon », in J. Lévy J. et M. Lussault (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin : 469.
- MONTAGNE, Robert, 1986, « La vie sociale et politique des Berbères », texte inédit, *Regards sur le Maroc. Actualité de Robert Montagne*, Paris, Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes-La Documentation française : 35-74.
- MORSY, Magali, 1972, *Les Ahansala. Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain au XVIII^e siècle*, Paris-La Haye, Éditions de la Maison des sciences de l'homme-Mouton.
- NACIRI, Mohamed, 1984, « La géographie coloniale : une science appliquée à la colonisation. Perception et interprétation du fait colonial chez Jean Célérier et Georges Hardy », J.-C. Vatin (dir.), *Connaissances du Maghreb, sciences sociales et colonisation*, Paris, Centre national de la recherche scientifique : 310-343.
- NAJI, Salima, 2008, *Les Entrepôts de la baraka. Du grenier collectif à la zawya. Réseaux du sacré et processus de patrimonialisation dans l'Atlas et le Maroc présaharien*, thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

- NORDMAN, Daniel, 1996, *Profils du Maghreb. Frontières, figures et territoires (XVIII^e-XX^e siècle)*, Rabat, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.
- NOIN, Daniel, 1970, *La Population rurale du Maroc*, Paris, Presses universitaires de France, 2 vol.
- PASCON, Paul, 1978, « Retour aux Seksawa », in J. Berque (dir), *Structures sociales du Haut Atlas (suivi de Retour aux Seksawa)* Paris, Presses universitaires de France.
- SANDNER, Gerhard, 1987, « Mitteleuropa als 'Kulturlandschaft' », in H-A. Steger et R. Morell (dir.), *Ein Gespenst geht um... : Mitteleuropa*, Munich, Theo Eberhard Verlag : 127-152.
- SPILLMANN, Georges, 1968, *Souvenirs d'un colonialiste*, Paris, Presses de la Cité.

BERQUE ET LES USAGES DE L'ÉCRIT EN MILIEU BERBÈRE

Aboulkacem El Khatir¹

La culture berbère est entrée dans l'histoire des savoirs par sa dimension orale. Il est vrai que cette dernière est prédominante mais sans être exclusive. Il existe, en effet, une forme particulière d'écriture en milieu berbère qui tranche avec les classifications établies par les chercheurs qui opposent les langues orales aux langues du Livre. Loin d'être un monde inconnu réservé aux cultures dominantes urbaines, considérées comme détentrices exclusives, l'écrit, sous ses différentes formes, a toujours été investi et utilisé dans des contextes variés et dans des stratégies différentes. Cette présence a été ressentie et signalée par certains observateurs, mais sans pour autant avoir bénéficié d'une connaissance approfondie. En dehors de l'édition d'un texte, écrit par un lettré de Massat², dans la plaine du Souss à la fin des années 1830, l'ancien consul français de Mogador, Jean-Pierre Bartoli Delaporte, est l'un des premiers à s'intéresser à l'existence d'une forme particulière de *littérature* en berbère. Il a d'ailleurs consacré une partie de son séjour dans l'Empire chérifien à collecter des documents, des manuscrits et des matériaux oraux et écrits qui peuvent servir dans l'étude de la culture berbère³. D'autres chercheurs en ont également indiqué l'existence et ont publié des fragments de textes, jugés sans intérêt. L'attitude d'Henri Basset (2001) illustre mieux ce cas de figure. C'est pour cette raison que le champ scientifique est resté longtemps divisé entre des ethnologues qui analysent les *survivances païennes* et les manifestations culturelles locales et des orientalistes qui, inscrits dans un autre mouvement de

1. CEAS / IRCAM, Rabat.

2. C'est le diplomate américain William Ballantyne Hodgston qui est à l'origine de la rédaction de ce texte. Profitant de la présence à Tanger d'un lettré du Souss, Sidi Brahim al-Massi, il lui a demandé de lui écrire une description de la région, dans la langue du pays (le chleuh), avec une traduction arabe. C'était en 1834. Ne maîtrisant pas l'amazighe, Hodgston s'est contenté de publier la traduction anglaise, basée sur le texte arabe, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, en 1837. Ensuite, le texte en amazighe sera édité par Francis William Newman (1848 : 215-266). René Basset (1882) a publié par la suite une traduction française, basée sur le texte en amazighe, avec annotations. Récemment, Omar Afa (2004) a réédité le texte en double transcription, arabe et tifinagh, avec les traductions arabe, française et anglaise.

3. À propos de ces documents voir Slane (1856), t. 4 : 489-584, René Basset (1879 : 176-508) et Paulette Galand-Pernet (1973 : 283-296).

pensée, ignorent toute pratique de terrain en se penchant sur la découverte, la traduction et l'étude des textes classiques arabes de la tradition islamique. Mais certains observateurs ont été cependant frappés par la richesse et l'usage particulier des formes de culture savante dans les sociétés berbérophones. Parmi ces derniers, Jacques Berque, qui se distingue à la fois par la variété des thèmes abordés, par la multiplicité des terrains et par la nature des questions soulevées.

AUX ORIGINES D'UNE QUÊTE SCIENTIFIQUE

Jacques Berque est né en 1910 à Frenda (Molière), en Algérie, fils d'Augustin Berque, alors administrateur en Algérie. Envoyé à Paris, il renonce vite à l'agrégation de lettres pour se lancer dans une double carrière administrative et scientifique. C'est dans le Hodna (Hauts Plateaux) qu'il effectue son premier séjour sur le terrain. Le jeune Berque a été en effet confié, par son père, à un chef de tribu pour être initié à la vie sous la tente⁴. Cette immersion dans la vie quotidienne des ruraux a constitué une solide expérience. C'est de cette pratique de terrain qu'il tira la matière scientifique d'un premier article qu'il publia dans la *Revue africaine* (Berque, 1936a : 899-911). Nommé, par la suite, contrôleur civil des tribunaux indigènes au Maroc, en 1934, il administre les populations rurales. Les fonctions dont il est chargé créent les conditions propices à son investissement dans une enquête prolongée, lui pourvoyant un matériel ethnographique de première main. Il poursuit ainsi et approfondit les perspectives dégagées de ce premier séjour, et surtout les rapports complexes qui dominent, à l'époque, le champ de la recherche ethnographique entre statut et contrat, en analysant la vie pastorale et les contrats des paysans dans les tribus des Beni Meskine, dans la Chaouïa. De cette expérience, racontée dans « Entrée dans le Bureau arabe » (Berque, 1975 : 113-139), il réunit les éléments d'une étude portant sur les traditions contractuelles agricoles et pastorales qui passe pour être son premier livre (Berque, 1936b). Poursuivant sa carrière administrative dans un autre lieu, le Gharb, en tant qu'adjoint d'une annexe de 1935 à 1936, il écrit un autre livre intitulé « Études d'histoire rurale marocaine » (Berque, 2001a : 69-195). Chaque nouvelle affectation constitue un terrain et le cadre d'une nouvelle recherche. Un simple regard jeté sur ses premiers travaux permet de dire que Jacques Berque tire l'essentiel de sa matière de l'observation ethnographique. Les références qui émaillent ses textes montrent que les sources locales écrites sont secondaires – elles étaient rares – et ne sont mobilisées que pour éclairer les réalités décrites et leur insertion ne dépasse guère le cadre d'un témoignage convenu. La prééminence de la pratique de terrain durant toute cette période, sous-tendue par la problématique théorique élaborée par l'école sociologique française (en particulier Georges Davy et Marcel Mauss, à qui il a confié la lecture de ses deux premiers travaux), est très visible. C'est son entrée

4. « Il me confia, dit-il, à un chef arabe de ses amis, dans la région de Hodna » (Berque, 1978b : 40).

à Fès, où il est affecté comme adjoint municipal au début de 1937, qui devait orienter ses préoccupations vers un dépouillement de la production savante locale. Il n'est donc pas anodin que la publication d'un long texte portant sur le patrimoine juridique et, plus précisément, sur les contrats de métayage, annexé à *Études d'histoire sociale marocaine*, coïncide avec sa découverte de Fès, décrite par la suite comme support de culture et lieu de cristallisation de la tradition judiciaire marocaine. Affecté donc à Fès sans être chargé de fonction, Jacques Berque s'est attelé à l'étude, avec les oulémas de la Qarawiyyin⁵, de la langue arabe et de la jurisprudence musulmane afin d'acquérir les outils indispensables pour l'analyse des documents. Pour faire fructifier cet apprentissage, la présentation et la traduction de l'opuscule d'Abou 'Ali el Hassan Ibn Rahhal al-Ma'dani, un savant du début du XVII^e siècle, sur la *takhemmast* (métayage) sont annexées à cet ouvrage, commencé peut-être durant son séjour dans le Gharb. Présentée comme un travail collectif, parce qu'il reconnaît l'apport d'un juriste de la Qarawiyyin, Mohamed Ben Said et Miknâsi, cette traduction semble être, outre le signe d'un apprentissage accompli, l'annonce d'une méthode mobilisant conjointement l'observation ethnographique et l'archive qui sera méthodiquement et progressivement mise en œuvre. Mais la conception de la primauté accordée au *fiqh* qui s'est affirmée par la suite dans le travail de Jacques Berque n'était pas déterminante dans la publication de cet opuscule. Ce qui l'intéressait le plus résidait plutôt dans son importance sociologique et pragmatique :

« [...] nous ne suivons pas Abou 'Ali dans sa réfutation : critique conceptuelle des définitions, justifications analogiques, et surtout recours au principe passe-partout de la nécessité, qui vaut licéité. Seuls les traits descriptifs nous intéressent pour le moment. » (Berque, 2001a : 144.)

Le renouvellement conceptuel et pratique de sa pensée s'affirme avec la publication, en 1940, de « la société de l'ensemencement », cas d'espèce du savant et érudit Mahdi Al-Wazzani (Berque, 2001a : 211-271). Contrairement à toute une tradition d'école qui tente de retracer l'évolution du droit malgré le clivage droit écrit/droit oral, droit canonique/droit coutumier, Jacques Berque s'est attaché à comprendre le fonctionnement interne de la justice musulmane et la manière avec laquelle elle intègre le pragmatisme juridique, connu sous le nom de '*amal*, avec la coutume. Il avance que l'objet de sa recherche consiste à saisir l'« outillage juridique [dont] disposait le *fiqh*, et quelle fut, devant la coutume à normaliser, sa démarche » (Berque, 2001a : 228). Il réitère cette idée et affirme, dans son « Essai sur la méthode juridique maghrébine », publié en 1944 :

« [...] je ferai la part aussi grande à l'examen des positions concrètes, de la démarche judiciaire du Maghrébin, telles qu'il nous est possible de les observer dans sa littérature juridique et dans sa vie. » (*Id.*, *Ibid.* : 277.)

5. L'université de Qarawiyyin constitue un centre qui englobe la Grande Mosquée avec ses annexes (mosquée des femmes, bibliothèque, maison du Cadi, bassins d'ablutions). Définition donnée par le ministère des Habous et des Affaires Islamiques (Maroc), [NDLE].

C'est à partir de ce moment que Jacques Berque se lance dans son projet de déconstruction des notions établies à propos de la coutume et du '*amal*' pour édifier une nouvelle théorie fondée sur l'analyse du système propre au *fiqh*. Il remarque que les notions occidentales correspondant à ces deux termes sont d'un grand flou et qu'il est urgent de partir du point de vue du *fiqh*. Ce faisant, il propose de substituer des définitions de pure technique aux analyses sociologiques de l'époque. Dans ce sens, la coutume devient un « usage d'où-présomption », elle est ainsi définissable et réductible à la technique de la présomption. Le problème n'est plus sociologique, mais méthodologique. En plaçant le concept sur le plan de l'analyse musulmane, il accorde une ingéniosité méthodique au *fiqh* et à sa capacité d'intégration. Ainsi, la jurisprudence maghrébine apparaît comme un droit où la technique joue un rôle essentiel, « [...] la part originale réside moins dans le contenu du droit que dans l'art de juger [...] ». (*Id., Ibid.* : 290). De ce fait, tous ces mécanismes d'adaptation de pratique paysanne ne révèlent que l'aspect méthodologique du système judiciaire musulman et n'intègrent que les faits de coutume et non la coutume elle-même. « Elle n'a retenu, dit-il, que le côté externe : l'usage de fait, et éliminé ce que nous nommerons le côté sociologique, l'usage de droit » (*Id., Ibid.* : 227). Berque invite ainsi à faire une analyse du fonctionnement interne du *fiqh* par lequel ces faits ont été intégrés pour mieux constituer la place de la coutume dans la jurisprudence musulmane.

Compte tenu du fait de la situation intellectuelle de Fès à cette époque, où

« existe encore de nos jours, dans l'antique enceinte de *Qarawiyin* [...] un magistère encore en continuité avec le passé, encore imbu de la vieille sève juridique du pays [...] » (*Id., Ibid.* : 277).

le séjour dans cette ville a constitué un véritable tournant dans l'appréhension des réalités sociales nord-africaines.

« [...] des années de pratique et d'amitiés marocaines m'ont offert une possibilité de documentation directe, et de contre-épreuve vivante, dont je n'ai pas craint de faire usage, au risque de choquer telles impassibilités érudites », dit-il (*Id., Ibid.* : 279).

Ainsi, cet aspect de la question montre combien son arrivée à Imintanout constitue une occasion favorable pour la mise en œuvre de cette méthode dans le Haut Atlas et l'analyse des rapports complexes entre particulier/résiduel, universel/particulier.

LA DÉCOUVERTE DE LA LITTÉRATIE EN MILIEU BERBÈRE

L'affectation à Imintanout du 3 janvier 1947⁶, à la suite d'une disgrâce administrative pour avoir écrit : « Pour une nouvelle méthode politique de la France au Maroc », se situe, comme on l'a vu, dans un moment particulier du parcours scientifique de Jacques Berque. La période, qui peut être qualifiée d'« intermède savant », lui avait permis l'accès au style de la vie intellectuelle des oulémas urbains, au système propre du *fiqh* et aux documents écrits. Une fois installé dans son nouveau poste aux Affaires indigènes, il décide de ne pas faire de cette affectation un exil, mais le début d'un cursus universitaire qui va le conduire à la recherche scientifique. Durant ce processus, il ne peut donc qu'être sensible à cet aspect de pratiques dans un environnement souvent décrit comme étant dépourvu de traces écrites⁷.

Aussi la nature du travail administratif favorise-t-elle une immersion totale dans la culture et l'accès à toutes formes de renseignements et de documentation. L'un des avantages de ce genre de fonction tient au fait qu'il est mis en présence d'un nombre important de documents juridiques et d'informations de première main. Sur son bureau s'entasse une masse d'actes et de contrats minutieusement enfouis dans des roseaux et conservés, depuis des siècles, dans des coffres, des outres ou dans les cellules des greniers collectifs. De ce fait, il n'avait pas besoin, comme ce fut le cas de Robert Montagne, de parcourir les cantons en quête d'indices et de longues observations pour formuler une hypothèse. Pour Jacques Berque, quelques mois d'analyse de vieux actes ont suffi pour qu'il puisse tirer la matière d'une première étude sur les Seksawa, appelés localement Isksawn, tribu du Haut Atlas. Le point de départ était la découverte de documents écrits, « matériaux jusqu'ici peu utilisés par la sociologie nord-africaine ». Il saisit cette opportunité pour livrer ses premières appréciations sur certains aspects de la *coutume immobilière* du Haut Atlas à travers la présentation et la traduction d'une douzaine d'actes notariaux recueillis dès les premiers jours de sa prise de fonctions. Dans son analyse, il ne tente pas d'expliquer le phénomène en question. Il s'en tient à une première étude des coutumes et à certaines questions que cette découverte a soulevées. Ces interrogations se résument dans l'usage du formulaire, considéré comme emprunté au droit musulman, révélant une emprise du droit écrit dans une région éloignée des centres du savoir, comme si l'utilisation de cette

6. Après un deuxième passage dans le Gharb (1940-1943), Jacques Berque a intégré le service politique du Protectorat à Rabat, mais ses interventions n'ont pas plu à ses chefs directs, ce qui a provoqué, surtout après la publication de ladite note, sa relégation dans une région périphérique, voir à propos de cette affaire Rivet (1997 : 75-91).

7. La méconnaissance des pratiques culturelles savantes en milieu rural paraît être déterminante dans son jugement sur le rôle de la paix française quant à l'influence de l'université traditionnelle de Fès, la Qarawiyyin. Il écrit, sous le pseudonyme F. Jabre qu'« il n'est pas douteux que la paix française, doublant ou presque le nombre de ces allogènes – plus de huit cents en 1938 –, n'ait étendu l'influence de la Qarawiyyin à des zones jusque-là réfractaires, certaines tribus berbérissantes par exemple [...] le Protectorat a-t-il renforcé le rayonnement de [la] Qarawiyyin [...] » (Berque, 2001a : 200-201).

technique avait à voir avec la présence des hommes du pouvoir ou de la loi légitime. Bien que les questions fondamentales qui sous-tendent les réflexions de Jacques Berque soient évoquées – incertitude de cette technique notariale et son profond contraste avec la permanence du fonds local, fonction de camouflage d'institutions coutumières... –, l'auteur s'est contenté de resserrer le problème et d'en tirer certaines caractéristiques. Il a surtout effleuré la question d'usage de cette technique dans une perspective de contacts des cultures et avance quelques hypothèses sur la date de sa pénétration dans le Haut Atlas, supposée être le XVI^e siècle. Au-delà, il tire de cette première investigation les principales règles de la coutume immobilière des Seksawa et les situe dans une recherche d'équilibre foncier fondée sur une forte tension entre la possession et le titre légal établissant le lien entre généalogie et biens (ici agricoles) (Berque, 1948 : 363-402). En un mot, cette première investigation le met en face de la richesse d'une pratique comme en témoigne la présence d'actes notariaux, de chartes collectives, de codifications de greniers, de tarifications pénales et de délibérations judiciaires d'assemblées locales qui fondent la principale caractéristique de la région.

La matière écrite semble avoir marqué son contact avec la tribu des Seksawa, qui serait par la suite son laboratoire d'observation et le terrain de sa recherche. Peut-être cette *immersion initiale*, précédant toute enquête empirique sur le terrain, a-t-elle déterminé l'arabisation du toponyme Isksawn en Seksawa, celle-ci étant sa notation conventionnelle dans les écrits notariaux et les chroniques historiques disponibles.

C'est par le biais d'un compte rendu du « modeste et utile livre » de Jacques Lafond (1948) que Jacques Berque (1949) continue d'analyser la coutume en milieu berbère. Soulignant la qualité des renseignements qu'il a réunis sur le droit dans le Souss, il soulève le problème historique de l'évolution de la coutume et de ses rapports avec la loi musulmane. Il insiste sur l'importance des actes écrits, « très nombreux dans certaines tribus, où chaque famille en conserve pieusement par dizaines, voire par centaines, au fond de riches coffres ou plus modestement dans l'outre de peau suspendue au sec » (*Id.*, *Ibid.* : 10). Il en fait ainsi une documentation de premier ordre que les études sociologiques nord-africaines ont relativement ignorée. Cette observation va émailler toutes ses contributions à l'étude des sociétés montagnardes de l'Atlas, la déterminant par la suite comme source principale dans son étude universitaire, *Structures sociales du Haut Atlas* (Berque : 1978a).

L'EXPLOITATION DE LA PRODUCTION ÉCRITE LOCALE

Son travail d'administrateur l'a probablement amené à prendre conscience que cette documentation occupe une place centrale dans la vie des groupes observés et à se situer dans une position permettant de les voir comme sociétés « à archives soigneusement conservées, [...] à mémoire écrite » (Berque, 2001b : 47). Elles se présentent à lui comme « archiviste(s) minutieuse(s) [...] »

(Berque, 1978a : 318) de leur histoire et la montagne qu'elles occupent comme « un conservatoire de chartes » (*Id.*, *Ibid.* : 328). Il explique :

« Quoi qu'il en soit ils constituent une source inestimable sur la vie juridique, partant économique et sociale de ces vieux temps. On peut suivre, de génération en génération, les mêmes noms d'*ikhs* et recouper ainsi la tradition structure du groupe. Outre ces vérifications d'état civil, ils permettent de retracer assez sûrement la formation immobilière des terroirs de vallée pendant au moins les deux derniers siècles. » (*Id.*, *Ibid.* : 62.)

Source d'information, cette technique permet de retracer les opérations immobilières et les rapports entre différents lignages et habitants de la région. L'exploitation de ces *témoignages écrits localisables* a d'abord concerné, on l'a vu, la mise en évidence de certains éléments de la coutume. S'appuyant sur les informations qu'ils livrent, l'auteur a dégagé les principaux traits de la coutume immobilière et du droit pénal tout en prolongeant son analyse pour étudier de près les termes *légaux* des institutions locales (Berque : 1948, 1950a, 1950b et 1953). Ensuite, ils ont été mobilisés, surtout dans le cadre de l'élaboration de sa thèse pour l'approfondissement de l'analyse des traits du *droit seksawa* en vue de la reconstitution de l'histoire foncière et des rapports entre différents occupants. C'est à travers leur étude que l'auteur a retracé, par exemple, le recul d'un ancien lignage, les Ayt Gassa, devant l'occupation, probablement militaire, des Idma et Imttidan, qui sera suivie d'une réglementation judiciaire. Dans ce sens, les actes dits *istir'a* – terme que l'auteur traduit par « protestation rituelle » – sont des actes de réserve où la personne (ou le lignage), contrainte à la vente, affiche devant témoin une contestation contre l'acquisition formellement rédigée dans l'acte de vente ou d'achat, parce qu'il n'y a pas eu de consentement. Ces actes informent aussi bien sur les groupes en pleine phase de pouvoir que sur les lignages dominés qui, subissant la loi des vainqueurs du moment, développent des mécanismes d'archivage pour conserver un droit à la contestation de la légitimité de possession, lorsque les conditions de possibilité d'une telle action sont réunies.

À travers un dépouillement minutieux, Jacques Berque montre quelle importance ce genre de documents a dans la compréhension des pratiques et l'étude de l'histoire sociale de ces sociétés. La variété des situations qu'ils couvrent permet de se faire une idée relativement complète de la société et de l'évolution des techniques et des stratégies sur une durée historique d'au moins quatre siècles. En effet, ces matériaux peuvent renseigner sur les opérations immobilières, sous toutes leurs formes (réserve, vente résiliable, clause de réméré, interdiction patrimoniale ou *habous*...), sur les échanges matrimoniaux, sur les délibérations des assemblées locales et leurs décisions, sur les avis de certaines autorités religieuses ou intellectuelles de l'époque et sur certaines pratiques sociales. Ils permettent ainsi de reconstituer certains faits dans leur contexte et d'étudier la société dans son fonctionnement. Se situant dans des situations variables et complexes, ces matériaux, certainement prolifiques, offrent des indications précieuses, organisées et détaillées

sur la réalité sociale et les conditions objectives du jeu des groupes en action et leurs modes d'organisation juridique et politique. Outre la situation foncière et les enjeux successoraux, cette forme de littérature embrasse l'activité politique et pénale des groupes concernés. Les chartes tarifées et les délibérations des *jemâa* (assemblées) renseignent sur les différents niveaux de leur pratique répressive et les dynamiques d'alliance qui les traversent. Consignées sous forme de contrat ou de procès-verbal de délibérations d'assemblées, ces chartes, qui sont des actes notariaux, traduisent des moments importants dans la dynamique des institutions tribales. Ne comportant pas de dispositions relatives à la vie économique et sociale au sein du village, unité de base de l'organisation sociale⁸, elles informent sur la constitution d'alliances entre localités au sein d'une tribu ou de tribus qui forment des assemblées comme instances politiques et juridiques suprêmes chargées de la gestion de la violence entre les membres de groupes alliés et de leurs rapports avec les groupes voisins. L'existence des lieux communs d'intérêt entre groupes (marché, gestion de l'eau et des parcours communs...) implique également la conclusion d'accords ou de chartes. Si on ajoute à ces aspects les indications que comportent le fonctionnement et la composition de ces instances et les statuts différents de ses membres, c'est dire que la littérature rurale constitue une entrée capitale dans la connaissance de l'histoire et de la structure de ces sociétés.

LES LIMITES D'UNE INVESTIGATION

Outre cette importance documentaire, l'écrit est appréhendé dans une perspective fonctionnelle. Jacques Berque se propose de situer la composante notariale, mobilisée dans la pratique juridique, dans l'articulation des modes de preuve en compétition. Sur le plan du droit communal pénal, il sert à enregistrer les décisions et les délibérations d'une instance circonstancielle : il se constitue en preuve dans le droit privé. Dès le départ, Jacques Berque remarque que produire ou manifester une preuve de droit, que rend le terme arabe *istadhra*, est fréquemment employé dans les litiges immobiliers. Lire, *qqra*, faire lire, *ssghra*, ou juste déposer l'acte sur la surface contestée, sont des recours fréquemment rencontrés dans ces situations.

En articulant sa démonstration sur la forme simple du papier qui le porte et sa comparaison avec le modèle urbain, Jacques Berque montre que

« Les actes *arraten*, *rrsum*, *laql*, y [à Seksawa] constituent la base légitimante et l'ultime recours de toute possession. L'écrit porte en lui-même sa force, si misérable [...] qu'il puisse paraître » (Berque, 1978a : 329).

L'acte touche ainsi à la spécificité de l'usage. Si dans le *fiqh*, que Jacques Berque pose comme référence suprême, il n'est que la matérialisation du

8. À propos de la localité villageoise comme unité de base de l'organisation sociale en milieu rural, voir André Adam (1950 : 289-362) et Ali Amahan (1998a : 81-85 et 1998b : 81-85).

témoignage, chez les Seksawa il constitue une technique de la preuve. Il est souvent produit pour reconstituer les différents aspects contractuels ou contentieux dont ce groupe a fait l'objet. Inscrit dans le développement des méthodes et des modes d'affirmation ou de confirmation de la possession, il représente

« Une technique de la preuve, ou mieux, une technique de la mémoire judiciaire, armée d'un instrument commode, le papier, et d'un langage prestigieux, parce que secret, l'arabe notarial, investit le pays » (*Id.*, *Ibid.* : 395).

Mais plus Jacques Berque s'engage dans l'analyse fonctionnelle de l'écrit, plus il s'éloigne de la situation objective des actes notariaux dans leur contexte local. Ainsi, il met en rapport l'introduction de l'art notarial avec la dégradation du mode local, le serment. Il situe donc ce phénomène dans un processus d'*expansion dévorante* ou du moins de diffusion du *fiqh*. Dans ce sens, son application traduit un stade de repli et de refoulement historique de ces groupes. Par ailleurs, il considère l'usage particulier des formulaires comme des formes de reconstruction et de composition résultant du statut résiduel auquel ont été assignées les sociétés de l'Atlas. Fidèle à une vision d'ensemble, il intègre ses analyses sur les rapports entre l'universel et le local et voit dans cette situation le refoulement du local devant la force de l'universel. L'usage de l'écrit serait donc une forme de composition de la coutume avec le *fiqh* :

« Qu'il soit transactionnel, ou plus rarement insurrectionnel, le droit local a toujours et partout compté avec le *fiqh*, s'est posé au regard du *fiqh*, voire parfois a feint de s'y absorber [...] » (*Id.*, *Ibid.* : 246.)

Mais Jacques Berque se montre parfois insatisfait dans ses conclusions. Alors, il se ressaisit et réserve une part de sympathie pour le monde rural⁹. Il n'hésite pas à renégocier la place de l'apport musulman et attribue cette réussite à une sorte de maturité institutionnelle liée au génie local. En un mot, il qualifie les Seksawa de société à capacité d'adoption et d'acculturation

9. Jacques Berque reconnaît dans plusieurs endroits que l'adoption de l'écrit est délimitée. Il constitue certes une preuve et dispose d'une puissance, mais peut toujours être contesté, mis en cause et différé devant le conseil local, qui met en œuvre ses techniques, ses méthodes et ses stratégies de gestion et de délibération. Ainsi ne se substitue-t-il pas aux pratiques locales. La preuve est que le serment plural n'a pas disparu et continue d'exister et de garder son rôle. « Il conclut tous les litiges que ne tranche pas l'écrit. », dit-il (Berque, 1978a : 391). Au-delà, les groupes opposent certaines conditions pour la recevabilité des actes. « C'est ainsi qu'en Nfifa, rapporte-t-il, seul vaut l'acte rédigé par des *ttolba* (lettrés locaux) indigènes ou des Demsira-Nord, ou des Mtugga. Sinon il n'est plus recevable. » (*Id.*, *Ibid.* : 241). Il est ainsi mis au même titre que le serment, parce que, note-t-il, « En matière foncière, le témoignage extra-cantonal n'est pas retenu. Raison avouée : parce que l'étranger ne saurait être bien informé » (*Id.*, *Ibid.* : 241). Si on ajoute à ces éléments les compétences excessives de *ljmaât* (assemblées), il apparaît que l'écrit a certes une puissance, mais il est difficilement dissociable des mécanismes de fonctionnement de la société. Ce qui conforte notre hypothèse de situer son appréhension dans le cadre de l'organisation de la mémoire judiciaire. Jacques Berque lui-même penche vers ce point de vue. Il conclut au fait que la solidarité agnatique apparaît comme l'une des bases agissantes de la vie du canton, la tension entre individualisme contractuel et permanence communautaire jouant toujours en faveur de cette dernière. Malgré la mobilité immobilière apparente, « [...] cinq siècles environ de jeu de l'écrit notarial n'ont pas sensiblement troublé l'ordre des terroirs de la vallée » (*Id.*, *Ibid.* : 362).

maîtrisée. L'écrit, qui investit le pays, est perçu en ce sens comme un lieu de négociation entre les pratiques locales et les éléments de la culture dominante. Il informe de cet équilibre transactionnel instauré avec l'islam (Berque, 1978b : 388). On note un enchevêtrement de positions et de réflexions, reflet d'une hésitation profonde. Sa démarche consiste à accorder à la fois trop et pas assez à l'usage de l'écrit dans la pratique judiciaire. C'est précisément à cette articulation, associée à la mobilité croissante des titres et des propriétaires, qu'il convient de relier étroitement le recours à l'écrit comme une nécessité dictée par la variété et la complexité des situations. L'introduction de l'écrit notarial apparaît de ce fait comme un stade du développement de la procédure judiciaire. Au lieu de l'associer à la pénétration du *fiqh* et au repli des sociétés montagnardes, il fallait y voir des stratégies conscientes, des mécanismes de fonctionnement par lesquels les groupes, en position d'autonomie structurelle, gèrent les emprunts aux systèmes environnants et les adaptent aux besoins de la structure. La complexité des opérations immobilières et des déclarations qui confirment ou infirment les actes de vente, *istir'a*, *iqala*, *rrahn ou istighfar*, relève de la nécessité. Jacques Berque effleure lui-même la question. Il note à propos des actes résiliables que « faute de jurisprudence écrite, on sait mal quel pouvait être l'effet judiciaire de ces déclarations. » (*Id., Ibid.* : 362). Il est même intéressant de rappeler que la mobilité foncière dont témoignent ces actes exige cette initiative notariale. Comment peut-on par exemple élucider la complexité de cette situation résumée par Jacques Berque sans usage de témoignages écrits :

« Une *taqbilt* est chassée par la guerre. Sa légitimité reste attachée au sol, et les conquérants devront chèrement la lui acheter, s'ils le peuvent. Le cousin pauvre s'enfuit. Éliminé non seulement par le vice que par l'insoutenable perfection du milieu, il y laisse la coquille qu'il emplissait. Elle ne restera pas vide à attendre qu'il revienne : un autre s'y glisse aussitôt, parent expansif, acheteur, usurpateur – trois notions qui souvent interfèrent. Un droit intérimaire qu'essaiera d'abolir à son retour, mais non sans mal ni combat, l'émigré, régnera le temps de son absence. » (*Id., Ibid.* : 233.)

L'acte notarial, en enregistrant des ventes, des ventes-atrappes, des déclarations de résiliation..., assure l'accumulation de témoignages à propos des actions accomplies par les prédécesseurs. En augmentant les possibilités d'accumulation, il devient un recours nécessaire, parce qu'il est difficile d'instruire un procès sans connaissance explicite de toutes les opérations contractées. L'existence de documents écrits, témoignant de différentes situations, rend possible la maîtrise d'une légitimité affirmée ou contestée et fait l'économie de la mobilisation des agnats ou des témoins dans les litiges fréquents et compliqués. La réflexion aurait beaucoup à gagner si Jacques Berque avait placé son analyse au niveau de l'apport de l'écrit dans le développement des sociétés humaines à travers l'organisation des jeux et des fonctions de la mémoire. Comme le dit à juste titre Jack Goody, à propos des fonctions de l'écrit, « [...] la mémoire écrite est beaucoup plus structurée et systématique que la mémoire orale » (2007 : 236).

L'introduction de l'écrit notarial serait à situer dans la maîtrise pratique des opérations multiples et complexes auxquelles les individus ont recours par consentement ou sous la contrainte. Il est vrai que les outils, les formules et les techniques sont empruntés au *fiqh*, mais le travail aurait davantage apporté à la connaissance des techniques de règlement coutumier. Les sociétés qui se situent dans une position favorable au dialogue et à la négociation ne subissent pas les lois de la domination, elles organisent et déterminent les choix et les mouvements d'emprunts et les processus d'appropriation et d'adaptation. Mais Jacques Berque s'est efforcé tout au long de son analyse d'éviter de parler d'un système qui, à l'image du système judiciaire musulman étudié dans « Essai sur la méthode juridique maghrébine », a aussi ses techniques, sa méthodologie et sa logique d'intégrer et d'adapter les éléments venant de l'extérieur sans altérer ses lois de fonctionnement. Fidèle à sa conception du *fiqh*, il assigne à cette manière propre d'agir sur l'écriture ou de faire agir l'écrit dans l'argumentation juridique une forme de résistance, ou du moins de substitution. Il ne les situe pas dans une situation de contact équilibré, mais dans le cadre d'invasion, de résistance et de repli alors que le notarial peut être abordé dans le cadre des stratégies de dialogue et de contacts entre cultures et révèle que les sociétés étudiées ici sont traversées par des dynamiques de communication, de contacts et d'échanges des techniques et des savoirs.

Un autre point montre comment Jacques Berque, en se référant constamment au modèle urbain, pèche par un excès de comparatisme. En traitant le support des actes, il constate que ceux-ci sont rudimentaires. « Le papier est en général épais et étroit [...] », et peut même se présenter comme un « véritable carton [...] » (Berque, 1978a : 328). Quant à la langue d'écriture, elle est « à la fois pédantesque et rustique [...] » et « émaillée d'incorrections ». Si l'on y ajoute la grossièreté des caractères, le déchiffrement devient difficile. En effet, bien qu'écrits en arabe, ces actes présentent des traits singuliers. D'abord, il s'agit d'un arabe altéré, les règles de grammaire et de l'orthographe étant ignorées. Ensuite, l'écrivain ne soigne pas son style. Il traduit littéralement des expressions en usage en berbère vers l'arabe, il arabise *littéralement* certains termes berbères en rapport avec les procédures juridiques, il utilise certains termes arabes qui étaient au début un emprunt du berbère à l'arabe sans tenir compte des tribulations sémantiques subies dans leurs nouvelles acceptions dans la langue berbère et introduit aussi un vocabulaire juridique sans donner parfois d'équivalents en langue arabe. C'est pour cette raison que la langue notariale est singulière : ce n'est pas de l'arabe mais une langue d'entre-deux, une forme dérivée et aménagée que Jacques Berque se propose de désigner comme un arabe notarial. Mais au lieu de développer certaines questions soulevées par la particularité du support, Jacques Berque réduit le problème à une connaissance insuffisante de l'arabe par ces lettrés *rustres*. La présence d'un corps important de lettrés – dans la région – qui ont une maîtrise parfaite de la langue arabe n'a pas empêché le développement et la généralisation de cette pratique singulière. Parfois, certains lettrés ont conjointement participé à l'évolution de ces deux types de productions sans voir dans la pratique notariale

une irrégularité. Ensuite, la fréquence et la régularité stylistique de ce langage montrent qu'il est possible de parler d'une tradition au lieu de simplifier l'analyse en comparant les incorrections de langue avec le style pédant de certains lettrés ; il aurait mieux valu chercher les origines du notariat dans la volonté d'instituer une tradition spécifique. Certains documents que Jacques Berque avait consultés et présentés offrent sur ce point une preuve. Le lexique arabo-chleuh du Deren (Berque, 1950*b*) et la confection des codes de formulaires révèlent que la production d'outils didactiques a été également engagée¹⁰, ce qui permet de parler d'une attention soutenue à la fixation d'une tradition et à la modélisation d'une technique. Comment peut-on ignorer toutes ces actions et ne pas voir dans cet art une spécialisation ? La distinction stylistique semble être une recherche consciente de spécialisation.

UNE AUTRE DIMENSION DE L'ÉCRIT LA TRADITION LITTÉRAIRE EN AMAZIGHE

Cette forme de *littératie* n'était pas centrale dans l'investigation de Jacques Berque. Elle est absente dans les *Structures sociales*¹¹ et n'a été évoquée que rapidement dans la reconstitution de la biographie savante d'Abou Ali Hassan Al-Youssi (Berque, 2001*c*). Toutefois, elle mérite d'être signalée pour montrer l'intérêt d'embrasser un phénomène dans son intégralité. Il est évident que l'analyse de Jacques Berque est très importante mais ne recouvre pas les différents niveaux de la production locale. C'est en décrivant la structure du champ du savoir qu'il établit une relation entre enseignement et production littéraire. Définissant les traits des principales écoles qui se partagent le champ de la culture au Maroc au temps d'Al-Youssi, la fin du XVII^e siècle, il montre ce que l'école du Souss doit à l'action de la maison de Tamegrout :

« [...] c'est à son époque même, et dans les cercles nâsirien qu'il [Al-Youssi] a fréquentés, que se précisera en manuels bilingues la méthode de l'enseignement du Sud. » (*Id.*, *Ibid.* : 54.)

10. À propos du formulaire, Jacques Berque signale qu'il « est un genre proprement marocain » (1978*a* : 335) et qu'« On relève, [dans le Souss], un *Kitab ummahat al-wata'iq* [livres de formulaires], de Daoud at-Tamouli ou at-Timli, mort en 841 hég. : 1438 » (*Id.*, *Ibid.* : 335). Ce livre a été cité par Ssi Lahcen Bounâmani (s.d. : 24), un informateur du berbérissant français Arsène Roux, qui rapporte son nom complet, il serait ainsi At-Tunli, et non At-Tamuli, il est d'Ammln et considéré comme fondateur de l'université rurale d'Agchtim, à Tafraout, dans l'Anti-Atlas. À noter aussi que Mokhtar As-Soussi (1989 : 14) cite un Daoud Ben Mohammed ben Ali at-Tunli at-Timli, mort en 899 de l'hégire. Le fonds Roux contient une collection de modèles de formulaires en usage dans le Sud (Manuscrit portant numéro 89, entre les pages 41 et 61). Elle a été composée par Mohammed Ben el-Hassan at-Thawili as-Samlali, un auteur de la seconde moitié du XVIII^e siècle. L'auteur s'est attaché à faire des modèles [introduction, formules, autographes...] des actes connus dans le Sud, comme celui de vente, de résiliation, de mariage, ainsi que de la manière avec laquelle on rédige un code coutumier. Ce qui montre que le formulaire est une tradition établie et se distingue par sa forme spécifique et ses formules stylistiques propres.

11. Hormis le cliché d'une page d'un manuscrit traitant certainement des obligations rituelles inséré dans l'édition de 1978, Jacques Berque ne signale pas du tout l'existence de cette littérature.

Il écrit également :

« Les deux langues coexistent jusqu'à nos jours dans l'enseignement, nourrissant une technique propre : celle du commentaire chleuh sur texte arabe » (*Id.*, *Ibid.* : 74).

Par cette remarque, on croit lire l'indice d'une prise en considération de l'aspect oral de la méthode de l'enseignement de la région, sauf que l'auteur ajoute, dans une note en bas de page, que c'est à Mhend Ben Ali Al-Awzal, célèbre auteur berbère du XVIII^e siècle et disciple d'Ibn Nasr, saint patron de Tamegrout, que sont prêtés la plupart de ces commentaires. Il en résulte que Jacques Berque associe clairement la tradition littéraire en berbère avec la méthode d'enseignement. Cependant, les études consacrées à cette tradition ont montré que ce genre de production n'a rien à voir avec les méthodes de l'enseignement, il est à rapporter à l'action politique et sociale des mouvements dynastiques et confrériques qui ont caractérisé l'histoire de l'Afrique du Nord (Galand-Pernet, 1972 et 1973, As-Soussi, 1984, Amahan, 1993, et Boogert, 1995 et 1997). Cette tradition a d'abord émergé dans des conditions historiques propices, se rapportant essentiellement aux compétitions dynastiques depuis les Kharidjites. Le Coran de Saleh Ibn Tarif (de la tribu des Bergwatas), serait même le premier texte produit en berbère après l'avènement de l'islam. Ensuite, les Ibadites de la Tripolitaine et du Sud algérien ont également traduit et composé des œuvres poétiques et en prose, parfois même associant l'amazighe et l'arabe. De leur côté, les Almohades ont investi le champ de l'écrit : c'est le *mahdi*, en personne, qui a composé un opuscule, la *Murshida*, en chleuh et aurait même traduit, quelques chapitres du Coran¹². S'inscrivant dans les stratégies politiques de ces mouvements, la tradition se présente comme une des voies par lesquelles ceux-ci accèdent à une visibilité sociale et comme une stratégie de mobilisation et de légitimation dans un contexte marqué par la compétition et les rivalités dynastiques.

Par ailleurs, l'évolution de l'action politique a permis l'introduction de l'écrit dans l'histoire des *zaouïa*-s, en particulier dans le Sud marocain. La caractéristique commune à tous les principaux mouvements confrériques rencontrés dans l'histoire de cette région, en particulier depuis le XVI^e siècle, est d'inciter à écrire en berbère. Pour marquer l'identité d'une famille ou d'un saint au sein d'un même lignage durant les périodes de succession, on charge souvent un lettré, disciple ou proche, de composer une œuvre en berbère. L'œuvre permet ainsi de baliser l'espace du culte et de faire entrer cette figure émergente de la sainteté dans la mémoire du groupe. Elle est en ce sens un témoignage d'une nouvelle pratique, signe de distinction et marque d'un renouveau confrérique. Elle traduit les stratégies et les programmes d'action de cette forme d'organisation sociale et éducative que constitue la *zaouïa*. Bénéficiant ainsi

12. Le baron de Slane écrit : « Il s'exprimait en berbère avec une rare élégance et, lorsqu'il eut commencé à répandre ses doctrines chez les tribus de l'Atlas, il rédigea pour leur usage une traduction du Coran en langue berbère », *Notes sur la langue, la littérature et les origines du peuple berbère*, *op. cit.* : 533.

de conditions favorables, l'écriture s'est enracinée dans la vie des *zaouïa*-s, ce qui explique sa permanence et sa normativité. Elle s'est ainsi constituée en une tradition littéraire homogène et régulière. La relation positive entre enseignement et tradition littéraire établie par Jacques Berque est loin de correspondre à la réalité des pratiques culturelles de la région étudiée.

Ce ne sont là que quelques éléments pour une étude des rapports complexes entre pratiques sociales et écriture en milieu berbère qui reste à faire. Jacques Berque a apporté une contribution importante à cette question en mettant en exergue le rôle fondamental de l'écrit dans la pratique judiciaire et dans l'étude de l'histoire sociale des sociétés de l'Atlas. Cependant, il ne situe pas ces pratiques dans leurs contextes d'usage, il est ainsi arrivé à des conclusions réfutables. L'appréhension de l'écrit est très complexe. Se présentant comme une pratique dont les contours et les formes varient en fonction des milieux dans lesquels il est investi et développé, son étude nécessite une réelle prise en compte des différents contextes de production et d'utilisation.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, André, 1950, « La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas. Contribution à l'étude de l'habitation chez les Berbères sédentaires du groupe Chleuh », *Hespéris*, 37 (3-4) : 289-362.
- AFA, Omar, 2004, *Akhbar Sidi brahim al-Massi 'an tarikh Sus fi lqarn attasi' 'ashar [Relation de Sidi Brahim de Massat sur l'histoire de la région de Souss au XIX^e siècle]*, Rabat, Éditions de l'Institut royal de la culture amazighe.
- AMAHAN, Ali, 1993, « L'écriture en tachelhit est-elle une stratégie des zaouïas », in J. Drouin et A. Roth (dir.), *À la croisée des études libyco-berbères, mélanges offerts à Lionel Galand et Paulette Galand-Pernet*, Paris, Centre national de la recherche scientifique : 437-449.
- 1998a, *Mutations sociales dans le Haut Atlas : les Goujdama*, Paris-Rabat, Éditions de la Maison des sciences de l'homme-Laporte.
- 1998b, « Ljmaât à Ghoujdama », *Awal* (Paris), n° 18 : 81-85.
- AS-SOUSSI, Mohamed Mokhtar, 1984, *Sus al-'alima (Le Sous savant)*, Casablanca, Éditions An-Najah al-Jadida.
- 1989, *rijaalat al-'ilm al-'arabi fi Sus [Hommes de la science arabe dans le Souss]*, Tanger, Mu'asassat at-taghlif wa-Tiba'a wa Nnashr.
- BASSET, Henri, 2001 [1920] *Essai sur la littérature des Berbères*, Paris, Ibis Press-Awal.
- BASSET, René, 1879, « Poème de çabi en dialecte chelha. Texte, transcription et traduction française », *Journal asiatique* : 176-508.
- 1882, *Relation de Sidi Brahim de Massat*, Paris, Ernest Leroux.
- BERQUE, Jacques, 1936a, « Aspects du contrat pastoral à Sidi-Aïssa », *Revue africaine*, LXXIX : 899-911.
- 1936b, *Contribution à l'étude des contrats nord-africains (les pactes pastoraux Beni Meskine)*, Alger, Typo-Litho & Carbonel.
- 1948, « Documents anciens sur la coutume immobilière des Seksawa », *Revue africaine*, XCIII, 1948 : 363-402.
- 1949, « Le droit du Souss », *Bulletin des études arabes*, 41 : 8-11.
- 1950a, « Les Ajwiba d'Al-'Abassi », *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence* : 1-11.

- 1950b, « Un glossaire notarial arabo-chleuh du Deren (XVIII^e siècle) », *Revue africaine*, 94 : 357-398.
- 1953, « Quelques documents sur le droit répressif ancien du Haut Atlas », *Revue algérienne*, 1-2 : 1-8.
- 1975, « L'entrée dans le Bureau arabe », in J. Berque *et al.*, *Nomades et vagabonds*, Paris, Union générale d'éditions : 113-139.
- 1978a [1955], *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, Presses universitaires de France.
- 1978b, *Arabes (entretiens avec Mirèse Akar)*, Paris, Stock.
- 2001a [1938a], « Études d'histoire rurale marocaine », in *Opera Minora*, vol. 1 : *Anthropologie juridique du Maghreb*, Présentation et notes de A. Mahé *et al.*, Paris, Éditions Bouchène : 69-195.
- 2001a [1938b], « Dans le Maroc nouveau : le rôle d'une université islamique », *Ibid.* : 197-209.
- 2001a [1940], « Les Nawazil el-Muzara'a du Mi'yar al-Wazzani : étude et traduction », *Ibid.* : 211-271.
- 2001a [1944], « Essai sur la méthode juridique maghrébine », *Ibid.* : 273-358.
- 2001b [1950], « Structure agraire des groupes chleuhs du Haut-Atlas occidental », in *Opera Minora*, vol. II : *Histoire et anthropologie du Maghreb*, Présentation et notes de A. Mahé *et al.*, Saint-Denis, Éditions Bouchène : 37-41.
- 2001c [1958], *Al-Youssi. Problèmes de la culture marocaine au XVII^e siècle*, Rabat, Publication du Centre Tarik Ibn Zyad pour les études et la recherche.
- BOOGERT, Nico Van Den, 1995, *Catalogue des manuscrits arabes et berbères du Fonds Roux (Aix-en-Provence)*, Aix-en-Provence, Iremam.
- 1997, *The Berber Literary Tradition of the Sous, with an Edition and Translation of "The Ocean of the Tears" by Muhammad Awzal (d.1749)*, Leyde, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- RIVET, Daniel, 1997, « Réformer le protectorat au Maroc ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 83-84 : 75-91.
- GALAND-PERNET, Paulette, 1972, « Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs de la Bibliothèque générale de Rabat », *Journal asiatique*, vol. CCCLX : 299-316.
- 1973, « Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs du fonds berbère de la Bibliothèque nationale de Paris », *Revue des études islamiques*, vol. XLI-2 : 283-296.
- GOODY, Jack, 2007, *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, traduit de l'anglais par Cl. Maniez, Paris, La Dispute.
- LAFOND, Jacques, 1948, *Les Sources du droit coutumier dans le Sous*, Agadir, Imprimerie du Sous.
- NEWMAN, Francis William, 1848, « The Narrative of Sidi Ibrahim Ben Muhammed el Messi el Susi in the Berber Language with Interlineary version and Illustrative Notes », *Journal of The Royal Asiatic Society*, IX : 215-266.
- SLANE, Mac Guckin baron de, 1856, « Note sur la langue, la littérature et les origines du peuple berbère », in *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale par Ibn Khaldoun*, Alger, Imprimerie du Gouvernement, 1852-1856, t. 4 : 489-584.

GRENIERS SACRÉS DU HAUT ATLAS
ET DE L'ANTI-ATLAS MAROCAINS
LIEUX D'ASSEMBLAGE ET DE REFONDATION DE LA *TAQBILT*

Salima Naji¹

« [...] en Seksawa, être de quelque part, c'est venir d'ailleurs. [...] Au fond l'hypothèse segmentariste procède des mêmes naïvetés qui avaient fait croire à l'administrateur colonial qu'il pouvait prendre ces groupes par leurs particularismes, et les reconstruire à ses fins à lui, rien qu'en faisant jouer en eux des entraînements et des répulsions primaires ».

Jacques BERQUE (1978 : 481).

Malgré une idée fausse, fort répandue, idée directement héritée de la colonisation et d'une certaine vision du progrès, l'institution millénaire du grenier communautaire est toujours vivace dans l'Atlas marocain. Le grenier collectif a perduré jusqu'à nous, dans les régions montagneuses certes enclavées : le Haut Atlas, l'Anti-Atlas central, le Jbel Sirwa, régions souffrant chroniquement de la sécheresse et dont les récoltes restent aléatoires. Bien sûr, le grenier ne concerne plus tous les habitants d'un village et encore moins ceux d'une tribu tout entière, mais, ici et là, certaines communautés vont s'appuyer sur leur grenier pour mieux définir leur groupe d'appartenance, explicitant la logique d'assemblage de la tribu nord-africaine. Employée par les intéressés eux-mêmes, la *taqbilt* (groupe territorial que l'on peut traduire par *tribu*) est cette entité sociale, relativement élastique, qui désigne le groupe et que Jacques Berque a traduite par « unité politique² » (Berque, 1978 : 65) ou encore

1. Architecte DPLG, Tiznit (Maroc), docteur en anthropologie sociale.

2. Voir le glossaire que propose Jacques Berque, Paul Pascon (1978 : 502), voir aussi (*Id.*, *Ibid.* : 374 et 417-423).

par « complexe agrégat » (*Id., Ibid.* : 63). Même si, pour beaucoup, le grenier collectif renverrait au mythe de l'autarcie, la réalité du terrain nous apprend que le grenier a, dans certaines zones enclavées, une vraie utilité³.

UNE LOGIQUE D'ASSEMBLAGE

Il apparaît ainsi que le grenier tribal, entité sacrée et sacralisée, lie les parties entre elles, de manière contractuelle, parce que les liens de sang ne suffisent pas, ou ne suffisent plus. Ce lien est particulièrement visible lors de cérémonies ritualisées ayant lieu dans le grenier comme le partage de l'*ashur* lors de l'Id El Fitr, mais aussi lorsque tous les matins à l'aube les préposés à la séguia y tiennent réunion pour prendre les outils qui y sont rangés et s'entendre sur les priorités autour des autres biens communautaires que sont l'eau ou certains arbres. Par conséquent, lorsque l'on cherche à distinguer les types de greniers collectifs de l'Atlas, on interroge le collectif. Et ce ne sont ni certains traits distinctifs récurrents ni la taille ou l'aspect du bâtiment communautaire qui permettent de proposer une hiérarchie de ce collectif mais bien plutôt la relation que chaque groupe entretient avec son grenier, et évidemment les pratiques qui s'y jouent, révélatrices de formes sociales particulières à un groupe.

En s'appuyant sur les analyses complexes et sur les définitions de la « tribu nord-africaine » de Jacques Berque, des comparaisons peuvent être avantageusement établies entre la constitution d'un groupe précis et celle de son grenier. Bien souvent, le grenier est le fruit d'une logique d'assemblage de groupes de différentes origines. Pour reprendre, la formule de l'éminent chercheur, à l'image de « l'aïeul fécond à la progéniture infiniment disséminée » (Berque, 1954 : 264), le grenier collectif « agrège » de « multiples groupes pérégrinants » qui se fixent dans un territoire, par vagues successives. Chaque extension du grenier, chaque réécriture de son code particulier, chaque rituel affiché dans ce même grenier, sont autant de témoins d'une forme de sédimentation sociale faite d'apports multiples, dus à un brassage incessant lié aux conditions extrêmes de l'existence.

En même temps, ces groupes se représentent, au-devant d'autrui, comme fortement territorialisés, attachés à un territoire précis, qui viendrait affirmer leur appartenance locale, comme l'illustre bien ce témoignage, par exemple, à propos du grenier de Tizgi des Ayt Ubiâl du Sirwa :

« Nous sommes là depuis huit siècles, notre grenier a huit siècles. Autrefois, nous étions en haut, ensuite nous nous sommes répandus dans la vallée. C'est pour cela que tous les *Ikhssen* [littéralement *os*, le mot renvoie aux lignages] de la *taqbilt* ont leur origine à Tizgi. Tizgi, c'est la mère des greniers de la tribu⁴ ».

3. Cf. l'actualisation des données coloniales dans notre thèse de doctorat, pp. 57-249. Cette analyse n'a pas pu être menée sur le terrain des *Seksawa* de Jacques Berque parce que, lorsqu'il y exerce, tous les greniers de sa « circonscription » sont alors désaffectés.

4. Témoignage oral de Lah'sen Id Lh'adj (75 ans), Tizgi (Sirwa), octobre 2003.

Le grenier représente indiscutablement, dans l'imaginaire collectif, le lieu des origines, une fondation du groupe. La principale opposition qui fait ainsi sens, dans l'examen des greniers, est la sacralité indissociable à tout grenier important pour son groupe, grenier de *taqbilt*, évidemment non familial, non lignager, mais constitué d'apports divers. Dès lors, il est aisé de comprendre que les liens du sang sont, à la base, moins importants que les liens de la nécessité, cette nécessité liée à la faim, à la guerre, aux épidémies, nécessité qui tissa jadis le lien social entre les groupes, et rendit nécessaire cet assemblage. Toutes les formes de contrat social qui permettent dès lors cet agrégat, ces réformations sociales, vont se fonder sur un sacré nécessaire à même de cimenter le groupe et qui lui fera dire qu'il n'appartient qu'à une seule origine. Et, à l'opposé, la filiation directe, dans n'importe quel lignage, sera exempte de ce type de sacralité.

Ainsi, si l'on choisit Inummâr (Iduska n'Tsila), vaste grenier de l'Anti-Atlas occidental, Igherm n'Ushin (Ayt Abdi U Ali n'Ayt Sokhman), le grenier-palafitte du Haut Atlas central, ou encore le grenier-sanctuaire de Sidi Mûssa des Bou Guemmez, greniers importants qui ont pour point commun d'avoir, dès leur fondation, associé plusieurs groupes distincts⁵, on constate très rapidement que tous trois constituent des entités sacrées pour leurs groupes. Nous pouvons ainsi aisément montrer qu'ils traduisent avant tout la force du collectif et une capacité à dépasser les liens de sang pour mieux résister aux aléas de l'agriculture ou de la guerre. Il n'est pas innocent par ailleurs que ces trois greniers aient été fondés par un saint, lequel dans le souvenir des anciens, colore le lieu d'une haute sacralité; souvent ces mêmes greniers sont réputés inviolables et bénéfiques.

AU-DELÀ DES LIENS DU SANG, LE PACTE SOCIAL FONDATEUR

Prenons deux greniers voisins de quelques dizaines de mètres qui se ressemblent dans leur architecture et qui sont pourtant bien différents. Lorsque les Ayt Chattr s'installent chez les Idaw Ukensouss, ils y implantent un grenier que l'on pourrait qualifier de familial. Construit en effet par le patriarche pour ses fils, à l'orée du XIX^e siècle⁶, Tagadirt n'Ayt Chattr est

5. La fraction des Ayt Bendeq est composée de trois lignages se partageant quatre greniers sur la rivière, dont Igherm n'Ushin. On y accède par un long sentier en hauteur qui s'achève devant une aire à prière (*timzillit*). Grenier tribal par excellence, Inummâr réunit les cinq lignages de la fraction Iduska Izdar (Ayt Tadaft, Ayt Ya'qub, Ayt Da-ud, Ayt Taleb, Ayt Hamdin), qui participèrent à son édification. Il aurait été sanctifié par Sîdî Mhammd Ubrâhîm. Il possède une mosquée et un oratoire, abrités à l'intérieur du grenier; une aire de prière est aménagée à l'extérieur.

6. Les Ayt Chattr ne sont pas des Idaw Ukensouss; il semble qu'ils n'aient jamais réussi à s'y intégrer. L'un des descendants, Hussein Chattr, instituteur, a une licence d'histoire. Lorsqu'il fait le récit historique du grenier, il fait essentiellement référence à l'époque de la colonisation, mélangeant l'Histoire et les récits légendaires: lorsque les militaires français vinrent « pacifier » ces régions dans les années 1920, dit-il, les batailles furent intenses, les hommes braves; les femmes venaient discrètement récupérer les armes dans le grenier. Son grand-père, « chef de la résistance », aurait allié toutes les tribus entre elles contre le *tiyût* (nom d'un lieu et d'une grande famille), collaborateur de la première

constitué au départ de six vastes cases regroupées autour d'une cour centrale et d'une citerne contrôlées par une porte fortifiée. Au fil des générations, le grenier, appartenant toujours à ce seul lignage⁷, s'étend verticalement jusqu'à contenir une vingtaine de cases toujours regroupées dans l'enceinte fondatrice.

En fait, ce grenier de lignage semble fonctionner sur un pacte basé uniquement sur les liens du sang. Alors que le grenier d'Igherm aurait été fondé au XVIII^e par les Bânî Ahsin Slimân et les Bânî Sa'îd Ben 'Ayûb, dénommés dans le texte de fondation «Ahl Igherm⁸», d'autres lignages se créent très vite là où le grenier familial n'a autorisé aucune pièce rapportée. Remarquons que ces noms de fondateurs ne correspondent pas de façon fidèle aux noms de chaque lignage possédant aujourd'hui les cases du grenier collectif d'Igherm, même si l'un des groupes est resté surreprésenté à l'époque contemporaine.

Le pacte social fondateur qui permet cette agrégation des groupes, cet assemblage, est fortement lié à des rituels et à un texte sacré fédérant le groupe.

Car le grenier d'Igherm possède un *lûh*, comme il en existe de nombreux dans l'Anti-Atlas; ce texte a une très grande importance pour le groupe puisqu'il pose les clauses d'un contrat social régulant cette institution, clauses éminemment sacrées aux yeux des sociétaires. Rédigé en arabe, à partir d'un droit oral berbère, transposé dans le verbe du Coran, il n'est désormais connu que des anciens et d'une poignée de sociétaires. Ainsi, pour faire régner l'ordre au quotidien, on s'appuiera sur ce droit oral, réputé être connu de tous; mais lorsqu'il s'agit de régler un litige grave, on apportera le texte conservé dans une case particulière, et lors d'une session extraordinaire, où il conviendra d'immoler un animal, le texte sera solennellement consulté par les sages *inflas*, représentants élus. Ils notifieront alors en énumérant chacun selon son patronyme – souvent arabisé par le *taleb* (*fqih* ou clerc religieux), greffier de cette séance extraordinaire. Y faire référence est, par conséquent, une façon de montrer l'importance du lieu pour le groupe et la gravité qui entourait jadis l'acte de se rendre au grenier, de l'utiliser, de déposer le grain.

Le grenier familial des Ayt Chattr n'a pas ce prestige, il renvoie à une gestion familiale, profane, sans texte de loi communautaire, il ne possède aucun élément à caractère sacré. Surtout, il n'abrite aucune cérémonie.

La question de la cérémonie est fondamentale: elle apporte la preuve de l'importance du lieu pour le groupe comme en attestent les rassemblements festifs qui continuent à se tenir aujourd'hui dans ces greniers

heure, qui tenta, toujours selon ce témoignage, d'assassiner son aïeul par ruse déloyale. Son grand-père, blessé, se réfugia à Issafen, la débandade fut générale, le *tiyût* entra à Igherm et fit démonter les deux greniers – nous serions alors en 1924. Peu de temps après, le grenier allait être reconstruit. Igherm, informations orales, août 2004.

7. Aucune personne, à l'exclusivité du clan Ayt Chattr, ne possède une case dans le grenier familial; en revanche, certains membres des Ayt Chattr ont progressivement acquis des cases dans le grenier d'Igherm: leurs liens, notamment par le mariage, se seraient étendus aux autres lignages du grenier collectif (Ayt Mhammed, Ayt U'abd, Ayt Bella). Malgré cela, ils auraient toujours conservé leur grenier.

8. Nous avons donné une traduction du *lûh* (table de la loi [droit canonique islamique]) du grenier d'Igherm, ce texte de loi qui gère le grenier posa sa fondation, voir notre thèse de doctorat, *Annexes*, pp. 699-703.

collectifs appartenant à plusieurs lignages assemblés par la force des choses⁹. L'immolation d'un animal de boucherie ouvre ces événements, la *tighersi* (sacrifice) vient sceller ce qui s'apparente toujours à un pacte de sang. Ce pacte remplace de façon évidente l'absence de véritables liens de sang entre les membres de ce groupe élargi que sont les sociétaires d'un grenier. Il vient renouer un pacte social et le sacraliser dans la logique bien connue des serments de sang classiquement étudiés au Maghreb (Maunier, 1937 : 124).

L'ENTITÉ SACRÉE DE GRENIER

Ainsi à Iggherm, chaque année à date fixe, une très grande fête renouvelant l'année agraire, *rmâ chutanber*¹⁰, est organisée par la communauté à partir de la procession qui part de la tombe vénérée d'une sainte locale, Taguremt Lala 'Aysha Ult Yûssf, enterrée à proximité¹¹; on s'installe alors dans la cour centrale du grenier qu'on recouvre de tapis au sol et de voilage au ciel. À l'intérieur du premier rempart, a lieu le sacrifice de l'animal, aussitôt partagé entre tous les membres du groupe. Certaines parties sont vendues aux enchères, selon le rituel de paiement différé, nouvelle occasion de resserrer les liens du groupe. Toutes ces étapes sont entrecoupées de bénédictions et de processions. La fête dure trois jours. Les pratiques dans leur détail renvoient bien à l'entité sacrée que le grenier représente.

Le *lûh* signale une *muçalâ* (oratoire), dont personne ne connaît plus l'emplacement exact. Questionnés à ce propos, les gens d'Iggherm disent qu'il s'agit de la cour centrale où seraient « enterrés trois cent soixante-six saints »; ils ajoutent que c'est là qu'on réglait tous les litiges accumulés pendant l'année lors de ces retrouvailles annuelles. La référence aux trois cent soixante-six saints légendaires indique bien sûr toute la sacralité dont est auréolé le lieu aux yeux de la communauté et combien ce moment est fondamental pour le groupe.

JARRES, TRONCS À OFFRANDES, CASES, DÉBUT DES DONS

Le grenier est une entité sacrée (Jacques-Meunié, 1951 : 74) et sacralisante (Naji, 2008 : 171), les cases ou les troncs à offrandes, les jarres nominatives désignant tel saint sont toujours opérants de nos jours. La photo d'archives

9. Anzerg (Idaw Martini), Titki (Ayt Abdellah), Imi n'Tittger (Iberkaken), Tashakusht (Ikhuzamen), Aglalag (Ayt Ubiâl), Imeghlay (Ayt Wagharda), Tashdirt (Ayt Tidili), Sîdî Moussa (Ayt Bû Guemmez), Iggherm n'Ushtin (Ayt Sokhman). Tous ces exemples de greniers de *taqbilt* sont des lieux où nous avons fait nos propres observations.

10. Le *rmâ* contemporain ne ressemble pas à la description de naguère, où il avait lieu dans le grenier; il s'est, en quelques années, considérablement dépouillé de spécificités locales, à cause des *ikhwani-s*, les barbus » (orthodoxes revendiquant un islam purifié).

11. Il n'est pas impossible que cette sainte soit apparentée à l'ancêtre Yûssf, dont certains Idaw Ukensouss se revendiquent. Témoignage de la doyenne Lala Merim Ayt Bu Ahmed, Iggherm jour de neige, février 2005.

d'Amassine montre bien que rien n'a vraiment changé entre l'observation d'il y a presque soixante ans et aujourd'hui : on continue à donner aux sept saints réunis sur la terrasse ; le gardien entrepose l'ensemble des dons dans la case attenante. Plus tard, aura lieu une redistribution de ces petites quotités données aux saints et envoyées à la *zwyaa* mère, parfois à plus de 300 kilomètres.

Avant de bien comprendre comment cette logique à l'œuvre de don-contre-don, ou *sadaqa-baraka* (Pascon, 1977 : 183), est intégrée dans un réseau tribal puis régional, nous devons nous arrêter sur le rituel de la mesure de la récolte observé ici chez les Tidili pour saisir l'importance de ce geste pour chaque acteur. Les dons faits aux saints dans les greniers sont calqués sur le même modèle : celui des dons annuels ou biannuels de *zakat*, l'aumône légale, obligation religieuse qui clôt le mois de Ramadan.

RITUEL DE MESURE AU GRENIER DE TASHDIRT CHEZ LES AYT TIDILI

Le grenier est un raccourci imagé qui symbolise la *baraka*, non seulement celle du bien qui est entreposé, mais également celle de toutes les récoltes potentielles de la vallée. Les valeurs du passé (honneur, solidarité, humilité) sont associées au grenier ; elles sont toujours rappelées, de même – automatiquement – que l'indigence des temps anciens. On vivait de peu, de très peu. Et, parce que l'indigence est évoquée, la *baraka* est automatiquement appelée, comme pour amoindrir la première ; on évoquait aussitôt son contraire, on donnait toujours une valeur positive et chargée de grâce, un don inaccessible, un don de Dieu incommensurable :

« [On continue à entreposer dans la maison parce que] c'est le grenier qui apporte la *baraka* !, explique le gardien des Ayt Ma'rûf des Ayt Ubiâl : parce qu'il y a les jarres des *shiûkh*-s : Sîdî 'Abdellah U Gregg, Sîdî Miri, et tous les autres. Chacun met sa part dans le grenier et lorsque les jarres sont remplies, on les vide dans les cases, et leurs représentants (*moqqadmine*-s) les emportent. Les gens consommaient pour un an et Dieu pourvoyait pour un an de plus. Tous les ans, le grenier se remplit un peu plus, et nous remercions Dieu¹². »

Le grenier possède donc ce qu'aucune maison ne pourra jamais contenir. Cela implique que, malgré les petites quantités entreposées, il y ait toujours eu suffisamment. Du moins dans l'imaginaire de ces sociétés de la « pré-voyance », pour reprendre l'expression de Pierre Bourdieu¹³ (2000 : 378) ; on apprend à gérer, et le peu devient le plus. Et, parce que Dieu pourvoit si bien,

12. Témoignage oral d'Aïcha, puis de Lahcene Id Lhadj (70 ans), octobre 2003, Tizgi (Sirwa).

13. « L'avenir qu'appréhende la [pré-voyance] est directement inscrit dans la situation elle-même, telle qu'elle peut être perçue à travers les schèmes de perception et d'appréciation technico-rituels inculqués par des conditions matérielles d'existence, elles-mêmes appréhendées au travers des catégories de schèmes de pensée [...], écrit-il. La décision économique n'est pas déterminée par la prise en compte d'une fin explicitement posée en tant que future par celle qui est établie dans le cadre d'un plan ; l'action économique s'oriente vers un « à-venir » directement saisi dans l'expérience ou établi par toutes les expériences accumulées qui constituent la tradition. », in « Pratiques économiques et dispositions temporelles ». Annexe d'une *Esquisse d'une théorie de la pratique*.

« [...] autrefois, lorsqu'on remplissait la case du grenier, elle ne se vidait pratiquement pas », dit-on souvent dans les montagnes : comme si la récolte avait été multipliée ou comme si elle s'était régénérée. Au moment de la mesure, on apprend, en même temps qu'on sanctifie, et qu'on se place sous le regard du Tout-Puissant, à compter sans le dire ce qui est entreposé et qui, ensuite, sera prélevé au compte-gouttes par celui qui aura mené l'ensilage. Toute récolte supplémentaire apparaît comme un bienfait de Dieu, le paysan accumule pour mieux voir venir ou encore pour accroître le potentiel d'une récolte future.

La récolte se déploie dans le grenier tout entier, occupe chaque centimètre carré de l'espace du lieu, les dons vont en partie dans la case, en partie dans les divers endroits qui déterminent les lieux de destination extérieure. Le cycle s'est renouvelé, favorablement, l'abondance est visible, le propriétaire s'acquitte de son devoir, engrange, mais se met au clair avec Dieu, il pourvoit aux besoins de son foyer, de sa communauté et de ceux qui n'ont rien.

Cela confirme également que le grenier est un réceptacle de prospérité mais aucunement un office de crédit. On aide, on pourvoit, on prête au nom de Dieu pour faire perdurer un édifice social qui est efficace. Mais on ne le fait pas avec des garanties comptables, garanties assises sur la communauté, placées entre les mains de Dieu. Nous touchons là à cette notion d'intérêt commun qui ne vise pas un calcul de profit maximal mais un juste équilibre pour tous, dans l'accomplissement général. Cela permet de comprendre pourquoi certains sociétaires, chez les Tidili, insistent sur la notion de *silsila* (chaîne) ou d'entraide contenue, pour eux, dans le grenier et transmise de père en fils, puisque demain est incertain, mais qu'on ne doit pas le dire.

Toutes ces notions de grâces, de générosité et de régénération ont un fondement islamique indéniable¹⁴ qui s'incarne dans certains rituels et dans le quotidien, non moins ritualisé. La mesure (encore appelée sur place *zakat* ou '*ushûr*'¹⁵), telle qu'elle continue à se pratiquer dans les greniers de l'Atlas, est un rituel. Elle règle un acte où le donateur se place certes au centre d'un acte individuel, mais qui lui permet aussi d'exercer une redistribution de ce qu'il a récolté. Un acte individuel, mais qui se fait au cœur de la société, où chacun a sa place et où un homme seul ne peut rien. Là encore, on agrège sans exclure. Le groupe est là, dans sa totalité, chacun a envoyé un représentant. Chacun, dans son statut, existe. Tout est extrêmement codifié, celui qui a beaucoup devra donner et ne le fera pas sans prestige ni plaisir.

14. Nous avons vu que la *baraka*, dans sa notion de démultiplication magique, était omniprésente dans le grenier. Éminemment islamique, elle fait l'objet de plusieurs occurrences dans le Saint Coran : notamment « Dieu accorde le double à qui il veut » (II, 259). Nous avons assez dit combien les images ayant trait à l'agriculture reviennent dans le texte sacré et frappent immanquablement l'imaginaire du paysan, habitué à subir les aléas climatiques. Des citations quasi littérales du texte sacré sont prononcées, notamment en public.

15. L' '*Ushûr* ou dîme canonique islamique, le « dixième » ('*ashûr*). « *Zka* ou bien '*ushûr*, c'est bien. *Tizili nakamden 'ushûr fkanzka*, autrefois, les dons étaient des actions de bien, tu donnais en même temps l' '*ushûr* aux pauvres, aux *taddwarni* [ceux qui vont de douar en douar demander la charité]. » Lahcen Lahcene Id Lhadj (70 ans), octobre 2003, Tizgi.

INTERROGER LA NOTION DU COLLECTIF PAR LA MISE EN RÉSEAU

Une autre façon d'interroger encore cette notion du collectif nous a été donnée dans la tribu des Ayt Ubiâl du Sirwa, où il est progressivement apparu qu'il y avait une mise en réseau¹⁶ du territoire de la *taqbilt* par les greniers collectifs. Car, si la plupart des greniers appartiennent à un noyau collectif, cette échelle du collectif doit être questionnée à chaque fois. Très rarement observée, elle indique pourtant les rôles différents occupés par les greniers au sein de l'entité d'un groupe tribal. Car plusieurs types de greniers coexistent souvent dans un même territoire.

Un grenier de village, accessible rapidement, souvent de petite taille, assure les besoins du quotidien en céréales. Chaque foyer y possède une à plusieurs cases. Un autre grenier collectif placé à proximité peut être appelé « grenier tribal » : établi sur un piton ou un éperon rocheux, il préserve les biens de la famille et le surplus de grain. Il garantit aussi les besoins exceptionnels de refuge. Il se trouve à des distances plus importantes et est destiné à une communauté plus large que celle d'un seul village. La possession d'une de ses cases est un honneur, mais est surtout une assurance face aux catastrophes que sont les périodes de sécheresse ou, jadis, les raids ennemis. Celui d'Aglagal, des Ayt Ubiâl, par exemple, était réservé aux denrées amassées les très bonnes années en prévision d'un mariage ou d'une circoncision et qui a fait dire aux sociétaires que la durée moyenne était d'une dizaine, voire d'une vingtaine d'années quand la naissance d'un aîné coïncidait avec une année faste et qu'on disait : « On met les grains là-haut, on les trouvera pour son mariage. »

Et, parfois, les greniers-citadelles établis sur des pitons ont pu résister à l'usure du temps, parce qu'ils étaient le siège d'un événement commémoratif pour le groupe, d'un *ma'rûf* (agapes) cyclique. Celui d'Aglagal constitue ainsi le point névralgique de toute la communauté tribale, sans doute également parce que sa position particulière le rend neutre : Aglagal est à la rencontre de plusieurs villages tout en n'appartenant à aucun d'entre eux. Visible de partout, il représente la tribu : « Aglagal est notre *zawya* », disent souvent les Ayt Ubiâl, faisant référence à leur saint, l'ermite Sîdî Bû Çâlah, qui s'y installa jadis. L'histoire du saint local est liée à la protection du lieu dans ce qu'il y a de plus fondamental : les cultures et l'eau. Une légende locale lui attribue la découverte de la source et le partage équitable des eaux. Il assurait ainsi la garantie de protection des récoltes, dont il demandait une part en retour pour sa *zaouïa*.

16. L'emménagement de certains greniers de tribu, à proximité de greniers de village ou de réseaux intermédiaires, dénote, en effet, un autre dessein que celui de conserver. Nous pourrions appeler certaines constructions « greniers relais ». Placés en effet à diverses distances d'un réseau de villages d'une même confédération, d'une même tribu ou d'un même lignage, plusieurs greniers semblent pourvoir à plusieurs besoins en même temps : le quotidien, le refuge exceptionnel ou l'entrepôt emmagasinant le surplus en prévision des années de disette. Ces divers greniers ne correspondent pas à des stades successifs, mais plutôt à des types de besoin, autrefois concomitants. De l'examen du territoire et de son histoire avec les doyens d'âge, il ressort que chaque grenier avait un rôle précis à jouer selon la conjoncture.

N'ayant pas eu d'héritiers, cette part est redistribuée à toute la tribu lors de son *mûssem* dans la *zawya*, où a lieu une cérémonie annuelle de trois jours.

Dans la décennie 1990, la communauté des Ubiâlis, qui avait l'habitude de se retrouver à chaque *mulûd*¹⁷ sur la butte du grenier, décide désormais d'organiser la *tuslit* de Sidi Bou Salah en bas dans la vallée¹⁸. Un nouveau lieu, appelé *zawya*, est aménagé, même s'il ne dispose plus d'aucune salle de prière, désormais transférée, ni du tombeau du saint-Aglagal, abandonné, tombe en ruine.

La *tuslit* est le nom d'une préparation chaude chargée de tous les bienfaits accordés à Sîdî Bû Çâlah (le pain et le beurre fondu) et dégustée en commun autour des espaces de la *zawya* juste après le sacrifice d'ouverture du matin. Le premier jour on accueille ceux du haut de la tribu, le deuxième jour ceux du bas, le troisième les tribus voisines jusqu'à ce que « tout le monde soit venu participer au *mûssem* de Sîdî Bû Çâlah, trois à cinq jours ». Faire durer la fête traduit une abondance des récoltes, une richesse de la communauté, richesse propitiatoire. La pluie et la neige sont de même positivement ressenties par le groupe, qui y voit un signe de prospérité.

L'acte collectif de la *tuslit* est pareillement ressenti par les Ubiâlis comme un acte à même de conserver la *baraka* de toute la vallée ; de même que les greniers, auxquels il est toujours associé, il oblige à se conformer à un certain ordre sacré qui s'apparente aujourd'hui à des actes avant tout religieux pour les uns, à une kermesse sympathique pour les autres. Il est intéressant de remarquer que cela permet à tout le monde d'y participer, ceux du haut de la vallée apportent le beurre fondu, ceux du bas les pains d'orge. Une croyance prétend que « de toutes les façons, si tu ne donnes pas, une main invisible reprendra ce que tu n'as pas voulu donner ! Tu ne trouveras plus rien dans ta case ! Tu perdras ton portefeuille ! ». Refuser de participer au don, éminemment collectif, signifie une perte potentielle du dépôt individuel. Ce *mûssem* reprend donc toutes les propriétés qu'avait jusqu'alors tout *mûssem* consacré à un saint, dans tout le prodige et la sacralité qu'il était censé conférer à sa communauté. Cependant, Sîdî Bû Çâlah incarne aussi quelque chose de neuf, quelque chose qui lui a permis de durer chez les Ayt Ubiâl, quelque chose qui a fait que d'autres saints, notamment chez les voisins, ont été définitivement condamnés et ne perdurent aujourd'hui, si ce n'est de façon marginale, dérisoire, que par les femmes, souvent les plus âgées.

Il apparaît, au vu des témoignages oraux et de la géographie du site, que le grenier est un grenier tribal fortement auréolé de sainteté. Il protégeait ainsi

17. Prononciation locale de 'îd nabawi ou mawlûd, fête commémorative du Prophète célébrée dans le Maghreb.

18. Depuis une ou deux décennies, la sécheresse a vidé les cases des greniers de village, puis celles d'Aglagal. Elle a progressivement rendu l'institution inutile. Dans le même temps, le marché hebdomadaire est venu transformer les habitudes. Mais les mémoires n'ont pas oublié son rôle par le passé. Si Aglalal est réputé appartenir aux plus anciens greniers de la région, il ne correspond pas pour autant à un état antérieur de grenier, tout au moins se rapporte-t-il à un usage exceptionnel ; aussi est-il identifié comme le lieu d'une protection souveraine au milieu d'un réseau de greniers plus communs.

ceux qui s'y réfugiaient, symboliquement et matériellement. Mais, pour asseoir la force de la tribu, cette protection se doublait jadis d'une mise en relais avec les autres greniers alentour. Chez les Ayt Ubiâl, le quotidien était assuré par les greniers de village, le refuge exceptionnel ou l'entrepôt emmagasinant le surplus était, quant à lui, garanti par Aglalal. Les souvenirs font état de bonnes années où il n'était pas rare d'apporter les sacs à Aglalal. Car Aglalal « pouvait, dit-on dans la tribu, emmagasiner bien plus longtemps que les autres greniers, dix ans, vingt ans, facilement » du fait de sa situation, sur un piton. Enfin, la *baraka* très grande dont il était chargé et le fait qu'il soit le lieu du partage des dons rendus au saint lui conféraient un prestige qu'aucun autre ne pouvait égaler. Aussi, même si les greniers de village se diffusèrent, le grenier de la tribu maintint son autorité. Devant un grenier de village, un grenier de fraction, un grenier de *taqbilt*, devant des configurations aussi diverses, la notion du collectif permet ainsi de saisir les spécificités de chaque communauté.

Cette idée de mise en réseau met fin à toute vision figée du grenier, et souligne le fait que les sociétés du Maghreb sont sans cesse en mouvement et non enfermées dans une fixité devenue irrecevable (Bourdieu, 1994 : 124 ; Mezzine, 1987 ; Hammoudi, 2000). Mais surtout, cette idée de réseau peut être étendue à d'autres territoires et élargir la territorialité d'un groupe. Dans la logique de *sadaqa-baraka*, les sociétaires des greniers de l'Atlas sont effectivement organisés par villages, par groupes de villages, mais aussi par tribus (*taqbilt*-s) et groupes de tribus, par alliances traditionnelles, par ligues, voire par groupements régionaux, réseaux qui permettent la circulation des biens matériels et symboliques. Ces phénomènes de redistribution du bien commun à travers l'institution du grenier, à une échelle territoriale croissante, peut être observée : elle est toujours tribale puis régionale.

Les greniers sont inscrits dans un réseau de réjouissances qui se déroulent tout au long de l'année avec des moments plus intenses. Ces chaînes de *ma'rûf*-s, *amuggar*-s ou *mûssem*-s autour de la figure de « petits » saints locaux sont elles-mêmes contenues dans un système de redistribution plus global apparenté au sacré auprès de grands saints régionaux.

L'équilibre des dons, le fait que tout le monde en jouisse dans un espace-temps où l'individu et le groupe se confondent, participe de cette permanence. Nous avons pu constater que cette réécriture du sacré a, chez les Ayt Ubiâl, renforcé la place des greniers : si une communauté entend s'en servir (Ayt Ma'rûf) le lieu perdure, et les mesures d'aumône ont lieu à l'intérieur. Si elle s'en détache (Taguyemt), ces mesures ne se font plus qu'à la mosquée ou chez soi. Le grenier a perduré longtemps, parce qu'il contenait l'épisode important du *'uchâr*, obligation islamique que les communautés célébraient à dates fixes, au cœur de la communauté, dans le grenier de leur village. Une autre fonction du grenier, liée à la sainteté et à l'aumône religieuse, a ainsi permis qu'il perdure dans ces pratiques à caractère sacré dans un lieu éminemment sacré qu'est le grenier renforcé par l'existence de saints, non plus locaux mais régionaux. Les cases de saints se voient systématiquement pour rejoindre les grands *mûssem*-s régionaux organisés par chacune des *zawya*-s

fondées par les saints ascètes du XVI^e siècle, ces grandes figures du sacré régional dans les territoires méridionaux du Maroc.

Finalement les Ayt Ubiâl exposent, en condensé, certaines caractéristiques que les saints régionaux par excellence des *zawya*-s Ya'qûbiya (Imi n'Tatelt), de Sidi Ahmed U Mussa (Tazerwalt), Naciriya (Tamgrout) ou de Timgilsh, incarnent. Car ces lieux sacrés, fortement éloignés, entretiennent des relations de complémentarité sur un territoire plus vaste que celui d'une tribu. Le modèle d'un petit saint de *taqbilt* est le grand saint d'une région.

CONCLUSION

LIENS DU SANG ET LIENS DE LA NÉCESSITÉ

Nous avons vu que l'institution du grenier était agrégative pour le groupe. Un grenier familial, au contraire, dans sa logique agnatique, ne fait pas référence à un pacte social touchant au sacré et ne participera pas de cette redéfinition du groupe, de son inscription sur un territoire précis. Tout grenier collectif est le produit d'un groupe cognatique, où des membres de diverses ascendances s'associent autour d'un pacte sacré, qui fonde le grenier collectif et refonde les origines du groupe.

Ainsi, la fausse fixité historique du groupe, observée dans le Maghreb colonial, correspond plutôt à un groupe agrégé sous un même patronyme, lié par un contrat social, des institutions sacralisantes et un pacte de sang effaçant vraisemblablement le disparate des origines de ce groupe. Cette fondation peut être orchestrée ou placée sous les augures d'un saint apparenté au groupe. L'agrégation, l'« assemblage » (Berque) autour d'une entité souveraine, donnera un nom au groupe et partant à son grenier. On dit le « grenier des Untel ». Chaque récit d'origine des greniers de tribu, chaque énumération de propriétaires des cases du grenier par un doyen, chaque acte de fondation d'un grenier important dressant l'inventaire des copropriétaires, témoigne de ce type d'appartenance à divers lignages regroupés autour de cette institution sacralisante participant de l'identité d'un groupe uni, recomposé, lui-même intégré, à l'occasion, dans un territoire plus vaste¹⁹.

BIBLIOGRAPHIE

- BERQUE, Jacques, 1954, « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? » in *Éventail de l'histoire vivante [...] : hommage à Lucien Febvre*, Paris, Armand Colin : 261-271.
 BERQUE, Jacques ; PASCON, Paul, 1978, [réédition augmentée de 1955], *Structures sociales du Haut Atlas* suivi de *Retour aux Seksawa*, Paris, Presses universitaires de France.

19. Les récits actuels des origines portent, souvent, sur une ascendance plus resserrée que celles qui étaient versées dans les registres de la colonisation.

- BOURDIEU, Pierre, 2000 [1972], *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Le Seuil.
- 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil.
- HAMMOUDI, Abdellah, 2000, « Construction de l'ordre et usage de la science coloniale : Robert Montagne penseur de la tribu et de la civilisation », in *La Sociologie musulmane de Robert Montagne*, Maisonneuve et Larose, Paris.
- JACQUES-MEUNIE, Djinn, 1951, *Greniers-citadelles au Maroc*, Paris, Arts et métiers graphiques, 2 vol.
- MANUSCRIT DE DROIT CANONIQUE, 1158 A. H. (1745) à 1281 A. H. (1864/1865), *Kunnash H' isn Igherm, qabila Idaw Kensus*, 58 p., archives privées.
- MAUNIER, René, 1998, *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord* (1927), suivi de *Les Groupes d'intérêt et l'Idée de contrat en Afrique du Nord* (1937), Saint-Denis, Bouchène.
- MEZZINE, Larbi, 1987, *Le Tafilalt, contribution à l'histoire du Maroc aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Rabat, Publications de la faculté des Lettres et Sciences humaines.
- NAJI, Salima, 2006, *Greniers de l'Atlas, patrimoines du Sud marocain*, Aix-en-Provence, Edisud.
- 2008, Les entrepôts de la *baraka* : du grenier collectif à la zawya. Réseaux du sacré et processus de patrimonialisation dans l'Atlas et le Maroc présaharien (Atlas Central, Haut Atlas, Anti-Atlas), Thèse de doctorat, Paris, Écoles des hautes études en sciences sociales.
- PASCON, Paul, 1977, *Le Haouz de Marrakech*, Rabat-Paris, Centre universitaire de la recherche scientifique-Institut agronomique et vétérinaire Hassan II-Centre national de la recherche scientifique : 2 t.

HOMMAGE À CLAUDE LÉVI-STRAUSS ET À L'ÉCOLE

Alain Romey¹

Claude Lévi-Strauss vient de nous quitter en ce milieu d'automne 2009 et c'est l'une des plus éminentes figures de l'anthropologie qui disparaît. Parler de ce témoin qui traversa tout le XX^e siècle n'est pas évident mais cela me paraîtra peut-être plus facile si je m'inspire de son propre enseignement, qui fut celui de l'explication de la structure et des rapports entre les structures.

L'une d'elles bien spécifique avait tout particulièrement son affection : l'École pratique des hautes études et sa 6^e section, où ses étudiants aimaient à le rencontrer et à échanger en cette fin des années 1960, début 1970. Le Collège de France était un lieu où il nous paraissait plus inaccessible en raison de sa popularité, de sa prestigieuse notoriété et sans doute d'un certain auditoire où le snobisme n'était pas absent et qui nous exaspérait.

C'est donc au sein de l'École que nous pouvions le retrouver et il ne peut être dissocié de ce temple du savoir dans lequel tant d'autres ont enseigné. Paul-Henry Stahl qui m'y accueillit, en 1969, m'encouragea vivement à suivre aussi les séminaires de Claude Lévi-Strauss.

Sa chaire, au Collège de France, obtenue en 1962, intitulée « Anthropologie sociale » se substituait à la trop fameuse « Ethnologie » si chère à son maître Marcel Mauss, mais qui nécessitait que l'on précisât « du Maghreb », « des Balkans », etc. L'école américaine, qu'il avait longuement fréquentée, lors de son séjour aux États-Unis, entre 1940 et 1945, l'avait influencé.

Lui et ceux qu'il invitait, comme Marshall Sahlins, ont su nous faire découvrir des choses très essentielles que notre formation classique, trop centrée sur elle-même, nous empêchait parfois de savoir.

La seule différence entre culture classique et culture ethnologique, nous disait-il, n'a tenu qu'aux dimensions du monde à une époque donnée. À la fin du Moyen Âge, l'univers humain occidental ne se limitait guère qu'à la Méditerranée ; mais, à partir de la Renaissance et par la suite, les nombreuses contrées découvertes allaient attiser notre curiosité.

1. Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine (CMMC), université de Nice-Sophia-Antipolis.

Par son intérêt porté aux civilisations qui les peuplaient, l'ethnologie, au XIX^e siècle, a voulu amener notre humanisme classique à prendre en charge la richesse d'un foisonnement de cultures tout aussi estimables que notre héritage gréco-latin. Malheureusement, l'histoire nous a souvent montré le contraire et cette prétention fut funeste à l'encontre de nombreuses civilisations.

Pour Claude Lévi-Strauss, le terrain devint l'arme suprême en mesure de contrer le nombrilisme de notre formation classique. Il insistait pour nous faire sortir de l'ethnologie théorique, certes nécessaire, mais amenant trop souvent à des débats stériles, par la confrontation avec un terrain mûrement choisi en fonction de chacune de nos propres affinités linguistiques.

Il sut nous montrer, dans ces années, combien l'identification de l'ethnologue au groupe dont il devait partager l'existence était essentielle. Il voulait, au-delà de l'humanisme classique, amener chacun de nous à le dépasser totalement.

D'autres, comme Jacques Berque, Pierre Bourdieu et par la suite Germaine Tillion, nous firent aussi prendre conscience de l'importance du terrain, mais je puis dire que c'est surtout Claude Lévi-Strauss qui sut nous montrer si essentiellement combien l'émergence de l'ethnologie, en Occident, devait l'amener à prendre en considération que l'extension de sa civilisation, si complexe sur le plan technologique, devenait redoutablement dominatrice. De ce fait, elle pouvait menacer l'existence de toutes les sociétés plus fragiles dont les langues, les croyances, les arts et les institutions étaient cependant des témoignages irremplaçables de la diversité des créations humaines.

L'exercice de notre pratique nous obligeait à prendre en charge ce devoir de conscience. C'est en cela que Claude Lévi-Strauss fut un maître en nous passant ce relais capital : celui d'un humanisme en mesure de relativiser toute la complexité et l'originalité de chaque être humain au sein de sa propre société.

Formulons le souhait que ceux qui devront prendre la responsabilité de décider politiquement du sort de certaines civilisations, en sursis sur cette terre, prennent conscience de la haute valeur de son message et puissent s'en inspirer.

RÉSUMÉS

Société et représentations du monde dans les tiqsidin kabyles Tassadit Yacine

Dans les sociétés à tradition orale, la poésie a plusieurs fonctions. En dehors de la dimension esthétique (littéraire), elle fixe des événements historiques ou plus largement encore des faits sociaux.

Tout cela contribue à constituer une mémoire à la fois historique et poétique. Les poètes kabyles ont laissé une œuvre importante pouvant participer à une meilleure appréhension de la mémoire religieuse.

Tassadit Yacine a recueilli des textes dont elle fait ici l'étude. Ces derniers témoignant d'un moment précis de l'histoire des Kabyles, en particulier celui de l'émergence du mouvement fatimide, dont le souvenir s'est complètement estompé.

Les Ighil, une famille de poètes de l'oralité (Jebel Bani occidental) Abderrahmane Lakhsassi

La transmission de l'art poétique par filiation parentale dans la littérature orale berbère est un phénomène probablement plus courant qu'on ne le pense d'habitude. L'exemple de la famille Ighil, dont la production a été enregistrée principalement par Kenneth Brown en 1970, est ici présenté pour illustrer ce fait et le rôle de la mémoire dans la région du Jebel Bani occidental (Maroc méridional).

En plus de la joute poétique qui la domine, la production de ces trois générations de poètes inclut une certaine poésie épique, dont nous voulons, par cette contribution, signaler la richesse. Si celle-ci ne répond pas forcément aux critères issus de la tradition littéraire occidentale, elle est cependant susceptible de contribuer à répondre au problème déjà posé quant à la classification de textes à motif guerrier dans la littérature orale non européenne.

Des chanteuses et des danseuses amazighes : vecteurs de culture en milieu urbain

Aboukacem El Khatir

Cet article tente de situer, dans l'histoire du Maroc moderne, l'apparition des chanteuses et danseuses berbérophones *tarrwaysin*. Pour ce faire, il interroge des témoignages écrits et oraux ainsi que des poèmes pour soutenir l'idée selon laquelle l'émergence de cette nouvelle catégorie socioprofessionnelle est datée; elle est le produit des mutations sociales qui se sont produites au Maroc depuis la seconde moitié du XIX^e siècle et qui se sont accélérées par l'établissement du Protectorat français.

De l'école coranique aux pâturages du berger : l'expérience croisée de la norme et de la marginalité chez les enfants chleuhs du Sud marocain

Claire Cécile Mitatre

Chez les Chleuhs des montagnes du Sud marocain, alors que de moins en moins d'adultes assument l'activité de berger de façon permanente, la garde des troupeaux de chèvres et de moutons continue d'être confiée aux enfants. Lors de cette période de pratique de l'activité pastorale, ces derniers expérimentent le statut marginal du berger et adoptent en toute licéité un ensemble de comportements qui leur seront prohibés à l'âge adulte. Simultanément, les enfants chleuhs sont soumis à un autre versant du système éducatif traditionnel extra-domestique : celui qui est véhiculé par l'école coranique. De l'enceinte de l'école aux pâturages du berger, ils oscillent entre stricte obéissance et liberté d'action, entre conformité à un modèle et affirmation individuelle, entre respect de la règle et subversion créative. Tour à tour *amksa-s* (bergers) et *amhdar-s* (élèves), les enfants chleuhs font l'expérience conjointe de la norme et de la marginalité les plus radicales.

Amour et passion dans la poésie berbère de l'Atlas Central marocain

Hamri Bassou

Dans la société berbère du Moyen Atlas marocain, la poésie développe amplement le thème de l'amour-passion. Cet article s'attache à montrer, à travers des échantillons puisés dans une foisonnante production poétique de tradition orale, comment cette communauté pense l'amour et comment elle le conçoit sous différents angles. Il y est question aussi de voir comment, à travers les différents âges, les classes sociales..., l'amour est vécu et comment il est pris en charge au sein de cette société dans une symbolique poétique des plus codées.

Réflexion sur le neuvain de Si Mohand U Mhand

Abdelhak Lahlou

Avec Si Mohand U Mhand s'opère une double rupture dans la tradition poétique kabyle. D'abord par l'émergence d'une parole lyrique et révoltée qui contraste avec la poésie de convenance, hagiographique ou gnomique, dominante jusqu'alors ; ensuite par l'introduction et la prédilection pour une nouvelle forme esthétique qu'il imposera à toute la poésie kabyle : le neuvain. Cette étude reprend le débat où l'avait laissé Mouloud Mammeri, qui s'interrogeait sur les raisons d'un choix aussi exclusif que contraignant pour cette forme. Nous postulons qu'il faut chercher dans la nouvelle réalité sociale introduite par la colonisation et la condition errante de Si Mohand U Mhand les déterminations qui ont gouverné ce choix, car les évolutions, les mutations et les ruptures dans le champ littéraire sont corrélatives des bouleversements et transformations sociohistoriques qui touchent le champ social. La naissance de nouvelles formes esthétiques et le renouvellement des thématiques sont à lier à l'introduction de nouvelles réalités induites par ces mêmes bouleversements que les créateurs ont charge subjectivement d'exprimer dans des configurations neuves.

La légende du forgeron d'Akalous : essai d'étude sur la forme et le sens

Abdelhak Lahlou

Si l'on considère les publications académiques existantes dans le champ des études berbères, l'aire kabyle, en particulier, manque de lectures proprement littéraires des textes poétiques oraux. Auxiliaire de la linguistique et de l'anthroposociologie, la poésie orale kabyle a servi d'échantillon au linguiste pour l'étude de la langue ou de document au sociologue et à l'anthropologue pour développer un discours qui n'avait pas pour objet le fait poétique lui-même, mais les représentations véhiculées par le texte pour comprendre l'imaginaire des groupes étudiés. On a privilégié dès lors une analyse des contenus et des lectures thématiques, éludant, ce faisant, la dimension esthétique de cette poésie. Notre étude vise à montrer, à travers le poème *Aheddad Lqalus* (La légende du forgeron d'Akalous), que le poème oral kabyle obéit à des règles prosodiques et métriques qui le fondent en tant qu'objet d'art et qui, par ses qualités internes, provoquent une expérience esthétique singulière qui transcende les hommes et le temps. Elle montre à travers le motif particulier de la vengeance, la manière dont le poète élabore sa propre rhétorique et envisage le sens à partir de la forme adoptée.

Aspects de l'univers familial à travers quelques contes marocains

Anna Maria Di Tolla

Le but de cette étude est double. D'une part essayer de comprendre de quelle manière le conte traditionnel oral est devenu l'une des marques de la culture amazighe. Pour ce faire, l'auteur étudie quelques contes populaires, en particulier les contes merveilleux, qui sont appris oralement et dits dans la tradition amazighe concernant les relations parentales. D'autre part, sur le plan méthodologique, les contes rassemblés autour de plusieurs relations familiales forment des systèmes cohérents pour la construction des représentations dans l'imagination. Enfin, nous essaierons d'appréhender, si c'est possible, une stratégie narrative spécifique du conte populaire pour le domaine amazigh littéraire oral.

Mémoire poétique et pratiques historiographiques : la Grèce classique

Claude Calame

Dans les sociétés traditionnelles, la transmission du passé de la communauté s'opère par des récits que nous considérons volontiers comme « mythiques » et qui sont véhiculés par des formes poétiques chantées. C'est ainsi dans la performance musicale, par la récitation rythmée et par une exécution ritualisée, que se construisent et se perpétuent des formes de mémoire culturelle partagée, dans un processus d'anthropopoiésis. Ces formes confèrent au récit du passé de la communauté une forte dimension pragmatique ; elles en assurent l'efficacité dans le présent. Ainsi en va-t-il en Grèce ancienne, en particulier pour un épisode de la vie héroïque du jeune Thésée, tel qu'il est mis en scène par le poète Bacchylide et chanté par un groupe choral de jeunes gens et de jeunes filles pour une grande célébration culturelle d'Apollon à Délos.

Les Imazighen : questions sur les origines, les données de la Préhistoire

Ginette Aumassip

L'origine des Imazighen a donné lieu à de nombreuses hypothèses ; la plus récente retrouvait leurs plus lointains ancêtres dans les populations capsienes qui occupèrent une partie du Maghreb oriental au VIII^e millénaire av. J.-C. La question de l'origine des Capsiens est posée, l'origine étrangère, souvent évoquée, est discutée. Les données les plus récentes de la Préhistoire permettent de remonter bien au-delà et, avec l'appui de l'anthropologie, font valoir un phylum humain se développant dans le nord de l'Afrique et probablement dans le sud de l'Europe occidentale. Les données linguistiques et génétiques confortent cette proposition.

L'Évolution du cultuel chez les Libyens

Mansour Ghaki

Il ne s'agit pas d'étudier les différentes religions introduites durant l'Antiquité en Afrique berbère mais de leur devenir suite au contact, d'abord, ensuite aux liens, qu'elles finissent par avoir avec le cultuel autochtone. À la lumière de ce qui précède, est-il possible de tirer des conclusions sur «le Libyen et le cultuel» dans l'esprit du thème du colloque «Les Libyens objets ou sujets de leur histoire»? Il est évident que ce domaine, les croyances antiques, est des plus difficiles car il touche à «l'âme d'une population disparue». L'étude du cultuel chez les autochtones permet de retenir plusieurs caractéristiques sans lesquelles la compréhension devient difficile, pour ne pas dire impossible: le décalage chronologique parfois de plusieurs siècles; l'accentuation de la régionalisation du «pays» au fil du temps; la diversité de situations et leur complexité. Ces conclusions confortent notre approche: l'étude de l'histoire des Libyens, et des autres, doit se faire dans la nuance et le relatif.

L'image des Berbères chez les Byzantins: le témoignage de Corippe

Paolo Odorico

Corippe était un auteur du VI^e siècle à propos duquel nous avons peu de sources. Natif d'Afrique du Nord, de Carthage peut-être, il était le poète de la classe aristocratique de propriétaires terriens prospères, de culture et de tradition latines. Deux de ses ouvrages existent encore: *l'Eloge de l'empereur Justin* et *La Johannide*, un long poème épique relatant les exploits de Jean Troglite, le chef de l'armée byzantine, qui pacifia la région après la révolte berbère de 546-548. L'intérêt du poème consiste en ce qu'il fournit des informations précieuses sur les usages et les coutumes des Maures d'Afrique durant une période sur laquelle il y a peu de sources. Par exemple, le travail de Victor de Vita, rédigé un demi-siècle plus tôt, parle des Berbères qu'en tant qu'autres, comme s'ils appartenaient à un monde différent. En plus des informations historiques données par Corippe nous devrions noter son attitude pleine de considération pour les ennemis: il ne les considère pas comme des étrangers inconnus en territoire romain ou comme agents de l'Antéchrist attaquant une terre protégée par Dieu, mais en tant que vaillants guerriers qui refusent l'autorité de Constantinople, le seul royaume légitime. Ici nous retrouvons l'attitude des habitants d'Afrique du Nord, nourris depuis des siècles par la culture romaine, demeurant attachés à la tradition littéraire latine et à ses valeurs durant une période où les Byzantins étaient troublés par des questions identitaires.

Finalement, il devrait être noté que la première édition moderne d'une critique du texte fut publiée en France en 1820, à la veille de la colonisation française de l'Algérie. Une coïncidence historique, ou une utilisation idéologique d'une littérature ancienne?

L'image des Berbères chez les auteurs arabes de l'époque médiévale
Mohand Tilmatine

Les géographes arabes qui traversèrent l'Afrique septentrionale à partir du IX^e siècle se trouvèrent confrontés à un immense pays insoumis, dans la plupart des cas, et surtout habité par une population, certes, en partie islamisée, mais non encore arabisée. Ces témoignages nous livrent des informations précieuses sur différents aspects du monde berbère, tels que l'histoire, la vie religieuse, économique ou sociale. Ils contiennent également des données sur les différents dialectes berbères, dont l'exploitation pourrait fournir d'importantes indications sociolinguistiques, structurelles, lexicales ou phonétiques sur l'état de la langue berbère médiévale. Sources qui demeurent malheureusement jusqu'à présent peu exploitées par la recherche scientifique.

Par ailleurs, c'est précisément l'étude de ces mêmes sources qui nous permet de découvrir quelques aspects et motifs d'une vision très ancienne des Berbères, développée et transmise par les voyageurs arabes. Une image qui est loin d'être aussi positive et qui est probablement le reflet de rapports mutuels, pas toujours « fraternels ».

Les manuscrits berbères de Charles de Foucauld
Maria Letizia Cravetto

L'expérience de Charles de Foucauld, selon les historiens et les biographes, a renouvelé la spiritualité chrétienne qui conduit au concile Vatican II (1962-1965). Ceux qui ont voulu expliquer son *esprit* ont très souvent ignoré les manuscrits, et surtout négligé le travail linguistique pour apprendre et transmettre le tamacheq du Hoggar.

Ne pas considérer le moment historique, se demander si cet effort a été déterminé par un esprit colonial, ou par un esprit missionnaire, ou par les deux à la fois, signifie rater le problème, c'est-à-dire méconnaître comment Foucauld transforma les idées reçues en « ignorance radicale ». Son travail linguistique jaillit, urgent et péremptoire, d'une exigence de sublimation, qui a la forme d'un débordement d'amour pour autrui. Selon Levinas, il s'entend comme souci pour le langage de l'autre. Il témoigne de Foucauld « mystique à l'état sauvage ».

Le soufisme, ses rituels et ses variantes musicales, du Maghreb au Moyen-Orient

Alain Romey

Cet article souhaite montrer comment, à l'intérieur du soufisme, les rituels *dhikr* et *samaa*, quand ils sont effectués au Maghreb ou au Moyen-Orient, divergent dans leur exécution sur le plan social et musical.

Légende de Jakbirk chez les Aït Mhand

Augustin Berque

Ce texte rend compte de la découverte faite lors d'un séjour en avril 2007 dans les Seksawa, sur le terrain où Jacques Berque, deux générations auparavant, avait préparé sa thèse, *Structures sociales du Haut-Atlas*, alors qu'il était contrôleur civil de la circonscription d'Imintanout (1947-1953) : la légende du *hakim* « Jakbirk » était désormais inscrite dans ce paysage.

Horizon Seksawa : relecture de l'œuvre de Jacques Berque pour la compréhension de l'espace marocain

David Goeury

Depuis la haute vallée des Seksawa, Jacques Berque formule une analyse nouvelle de l'espace marocain. S'appuyant sur son expérience ambivalente au service de la Résidence générale, il refuse les catégories affirmées dans les sciences coloniales, qui fragmentent la société marocaine ; il aborde la société comme un « long tissu vivant sans couture ». Ici, nous souhaitons montrer comment la période coloniale a banni la notion de société en mouvement pour imposer une iconographie territoriale visant à figer les sociétés marocaines pour mieux les contrôler. Ce processus s'est traduit par un enclavement de ces territoires au sein du nouvel Etat alors que ce dernier s'ouvre sur le monde. Aujourd'hui apparaît une nouvelle situation où se superposent de multiples possibles structurés autour de réseaux formant des rhizomes dans un espace transnational. Cependant ce processus génère de nouvelles inégalités au sein du groupe entre individus connectés et individus marginalisés.

Berque et les usages de l'écrit en milieu berbère

Aboulkacem El Khatir

Cet article aborde la manière avec laquelle Jacques Berque a exploité et appréhendé les documents écrits des sociétés berbérophones du Haut-Atlas marocain. Après avoir situé son affectation dans cette région dans le cadre de son parcours administratif et scientifique, l'article essaye de montrer l'apport considérable de cet auteur dans la compréhension des pratiques écrites de ces sociétés décrites souvent comme des sociétés orales et de dégager certaines limites de cette approche.

Greniers sacrés du Haut Atlas et de l' Anti-Atlas marocain, lieux d' assemblage et de refondation de la taqbilt

Salima Naji

À partir des terrains de recherche menés sur plusieurs sites de greniers collectifs dans l'Atlas marocain (2000-2006) dans le cadre de sa thèse de doctorat, l'auteur tente de vérifier l'hypothèse de la constitution de pactes sociaux fondateurs ancrés dans l'entité sacrée du grenier. Le grenier collectif « agrège » de « multiples groupes pérégrinants » qui se fixent dans un territoire, par vagues successives. Chaque extension du grenier, chaque réécriture de son code particulier, chaque rituel affiché dans ce même grenier, témoigne d'une forme de sédimentation sociale faite d'apports multiples, dus à un brassage incessant lié aux conditions extrêmes de l'existence. Bien souvent, le grenier est le fruit d'une logique d'« assemblage » de groupes de différentes origines. En s'appuyant sur les analyses de Jacques Berque, des comparaisons peuvent être avantageusement établies entre la constitution d'un groupe précis et celle de son grenier. En même temps, ces groupes se représentent, au-devant d'autrui, comme fortement territorialisés. Sur quoi se fondent toutes les formes de contrat social observées chez les Ayt Ubiâl, les Ayt Tidili, les Iduska ou les Idaw Ukensouss, qui permettent la fameuse « logique d'assemblage » ?

AU SOMMAIRE DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

31, 2005

Anthropologie et subjectivité

SHERRY B. ORTNER. Rendre la subjectivité aux sujets sociaux : l'œuvre de Clifford Geertz

CRISTINA FIGUEIREDO-BITON. Comment l'amour grandit : éducation et sentiments chez les Touaregs

CARINE PLANCKE. « Danser la vie » : la transformation du deuil et la revitalisation sociale dans les danses funéraires bamiléké

MAURO MALDONATO. Du principe d'identité : critique du sujet autocentrique

MANSOUR GHAKI. Entretien avec Tassadit Yacine

CLAUDE SEIBEL. Travailler avec Pierre Bourdieu sur *Travail et travailleurs en Algérie*

HARRY T. NORRIS. Les relations littéraires arabes entre les *Touaregs* et les *Bidân*

LOUIS GERNET. *You-you*. En marge d'Hérodote

32, 2005

Racines et cultures

MANSOUR GHAKI. Entretien avec Tassadit Yacine (suite)

LIONEL GALAND. Les Berbères de *L'Atlantide*

MOHAMED-MUSTAPHA BOUDRIBILA. Toponymes et habitants anciens de l'Afrique du Nord : origines et problématiques

ANTONIO TEJERA GASPAS et MARIA ESTHER CHÁVEZ. El « signo de Tanit » y la religión de los libios. una hipótesis interpretativa

DIJAMIL AÏSSANI. Timeemert n'Ichellaten : un Institut supérieur au fin fond de la Kabylie

EL KHATIR ABOULKACEM. Le savant rural et le politique : le cas du Mokhtar as-Soussi

HASSAN WAHBI. La figure de l'étranger professionnel ou la distance intime chez Abdelkébir Khatibi

ALAIN ROMÉY. Chant et poésie soufis comme facteur de tolérance dans l'enseignement populaire de la Haute Égypte.

M'HAMED HDA. Le droit coutumier des Aït Morghad de Ferkla (Sud-Est Marocain)

MOUSTAFA HOUMIR. *Le Cobra*

AMEKSA. Poèmes

ALI SIDQI AZAYKU. Poèmes

33, 2005

Mémoires et religions

MOHAMED BRAHIM SALHI. Les usages sociaux de la religion en Kabylie : de la spécificité à l'universalité

HADY ROGER IDRIS. Des prémices de la symbiose arabo-berbère

WADI BOUZAR. Saint Augustin et la cité de Dieu

SADEK BALA. Notice sur le cheikh Al-Wartilani Sidi Al-Hûsin : un savant-soufi de la Kabylie au XVIII^e siècle

ASSID AHMED. Le discours de la sagesse dans la poésie amazighe

ABDESSAMMANE LAKHASSI. Honneur et *h'udûd Allâh* dans la poésie religieuse berbère : Lhaj Belaïd et la femme en islam

BASSOU HAMRI. De la religion dans la poésie amazighe

EL KHATIR ABOULKACEM. Pour une appréhension des institutions religieuses dans les sociétés rurales au Maroc

HADJ SAÏD. Poèmes

34, 2006

Cultures et acteurs sociaux

MEHANA AMRANI. Mouloud Mammeri face à la double réception

DOMENICO CINCIANI. La France et l'ONU pendant la guerre d'Algérie. Les interventions de trois intellectuels algériens : Mouloud Feraoun, Jean El-Mouhoub Amrouche, Mouloud Mammeri

MUSTAPHA TIDJET. La langue comme facteur de résistance identitaire (le traitement des emprunts en Kabylie)
 HAOUARIA KADRA. Les relations entre les rois numides et les Cornélii Scipions
 MOHAMED BRAHIM SALHI. Les usages sociaux de la religion en Kabylie : de la spécificité à l'universalité
 (suite et fin)
 MUSTAPHA GAHLOUZ. Le droit coutumier kabyle et le rapport entre le *arf* et le *chraa*
 GUY BASSET. Entre les lignes ou les pays perdus

35-36, 2007

Mohammed Khaïr-eddine (1941-1995)

TASSADIT YACINE. Agadir et *agadir*
 HASSAN WAHBI. Racines et éclats
 AHMED RAQBI. L'œuvre de la vie sublimée
 ZOHRA MEZGUELDI. La mémoire à l'œuvre
 RACHIDA SAÏGH BOUSTA. Mythe de l'arbre et de ses racines
 KARIMA YATRI. La parabole du voyage
 ABDELLATIF ABBOUBI. Mémoire-imagination, violence de l'Histoire et recreation de soi
 CHRISTIAN BOUILLON. Temps, ville et village : une vision poétique du monde
 ANISSA BENZAKOUR CHAMI. Malraux : un modèle pour Mohammed Khaïr-Eddine
 ANNIE DEVERGNAS. La question du sacré chez Khaïr-Eddine
 NABILE FARÈS. Singularité de l'œuvre
 CLOTHILDE GHARSA. Temps, mémoire et histoire : l'épreuve de l'historicité chez Khaïr-Eddine
 ABDELLAH HAMMOUTI. Mohammed Khaïr-Eddine, poète moderne : une lecture de *Soleil arachnide*
 ANNE-MARIE LILTI. Entre maîtrise et étrangéité : la «langue française» de Mohammed Khaïr-Eddine
 NAJAH LADJIMI. Langage et création : puissance du langage et (re)-création de l'homme chez Mohammed Khaïr-Eddine
 HERVE SANSON. Tenir sa langue «hors du sillon»
 ABDERRAHMANE AJBOUR. *Mémorial* ou la réinvention de la mémoire
 ASSIA BELHABIB. L'écriture du corps
 MUSTAPHA BENCHEIKH. Le journal contre la mort
 ABOULKACEM EL KHATIR. *Il était une fois un vieux couple heureux* : la mise en récit d'une tradition inventée
 ABDELKHALEQ JAYED. Notes sur le journal de Mohammed Khaïr-Eddine
 SALIMA NAJI. Retour au pays d'Agoun'chich : processus de patrimonialisation en territoire *tachelhit*
 ABDELLAH BAIDA. La famille littéraire : affinités et interférences à partir des romans de Khaïr-Eddine
 KHEDIJA BLAÏECH-AJROUD. Mohammed Khaïr-Eddine et Ali Béchour : de la liberté de l'écriture à l'écriture de la liberté
 DANIEL DELAS. Négritude et berbéritude : Mohammed Khaïr-Eddine et Aimé Césaire
 KHALID HADJI. Lyrisme et éclatement dans la poésie de Mohammed Khaïr-Eddine
 MOHAMED ZAHIRI. Les métamorphoses de l'écriture : une hypothèse de lecture

37, 2008

La culture en héritage : modes de production et de transmission de la culture en Afrique du Nord

ANDRE NOUSCHI. Culture et éducation au Maghreb de 1914 à 1974
 MOHAND TILMATINE. Altérité et marginalisation : les Berbères à l'époque médiévale
 JOËL LE GALL. La mort de Jugurtha
 ZALIA SEKAÏ. Algériennes derrière l'objectif – ou qu'est-ce photographier en période de guerre
 HAMRI BASSOU. Comment combattre avec les mots : la poésie amazighe et la résistance
 ADA RIBSTEIN. L'énonciation autobiographique : *Jacinthe noire*, de Taos Amrouche
 OUARDA HIMEUR. Les médiateurs culturels : le cas Mouloud Mammeri
 ANISSA BENZAKOUR CHAMI (*suite*). Malraux : un modèle pour Mohammed Khaïr-Eddine (*suite et fin*)
 GUY BASSET. L'Orient à portée de langues
 WADI BOUZAR. Hommage à Jean Duvignaud (1921-2007) et les *choses sans prix*

38, 2008

Le genre dans les littératures postcoloniales : Feraoun, Mammeri, Belamri

HERVÉ SANSON. Contre toutes les doxas

TASSADIT YACINE. Une archéologie de la culture : Rabah Belamri, Mouloud Feraoun et Mouloud Mammeri

TASSADIT YACINE. Rapports de genres et littératures postcoloniales chez Mouloud Feraoun et Mouloud Mammeri

CHARLES BONN. Le féminin comme représentation de la littérarité francophone maghrébine entre deux langues

OUARDA HIMEUR. Le permis et l'interdit chez Mouloud Feraoun et Mouloud Mammeri

TASSADIT YACINE. Une archéologie de la culture : Rabah Belamri, Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri

HABIB TENGOUR. La noblesse du témoin

HERVÉ SANSON. Un *Journal* de guerre, témoin d'une nouvelle ère

WADI BOUZAR. Le héros et les personnages féminins dans l'œuvre romanesque de Mouloud Mammeri

ZINEB ALI-BENALI. La problématique d'un passé imaginé : « La Fiancée du soir ». Un appel de femme sur la colline oubliée

HERVÉ SANSON. Rapports de genre dans *Escales*, de Mouloud Mammeri

MOURAD YELLES. *L'Ange et la Méduse*, sept variations sur un thème ancien

ZINA WEYGAND. Le rôle des épouses chez deux aveugles passeurs de culture, Rabah Belamri et Taha Hussein

DENISE BRAHIMI. Amour et sexualité dans l'œuvre de Belamri

CLOTHILDE GHARSA SAURET. Des hommes et des femmes dans l'œuvre de Rabah Belamri

FAIZA GHOZALI. Sensualité et sexualité : entre Éros et Thanatos

FRANÇOIS DESPLANQUES. Figures de femmes, figures de style, dans l'œuvre poétique de Belamri

SOUAD KHERBI. Dire l'expérience du désir : poésie et corporéité chez Belamri

Jean Sénac par Rabah Belamri, une filiation poétique *au cœur*

HERVÉ SANSON. Jean Sénac par Rabah Belamri, une filiation poétique *au cœur*

SOFIANE LAGHOUATI. L'« enfant-passage » : une poétique du « passer-outre » chez Rabah Belamri

JEANNINE CARAGUEL. La femme amante dans la poésie de Rabah Belamri

COMPTE RENDU

39, 2009

Taos Amrouche, une féministe avant l'heure ?

TASSADIT YACINE. Présentation

TASSADIT YACINE. Taos Amrouche, ou l'entreprise d'objectivation de soi

JEAN-PIERRE FAGUER. L'école libératrice : l'expérience de la violence douce

DENISE BRAHIMI. Taos Amrouche romancière : la berbérété, les chants

HERVÉ SANSON. Creuser la blessure : *Rue des Tambourins* ou « jusqu'à la source du mal ! »

ADA RIBSTEIN. *Jacinthe noire*, de Taos Amrouche, Une autobiographie au féminin

KATIE THORNTON. La « remise en voix » chez Taos Amrouche

ZINEB ALI-BENALI. « Où éteindre ma flamme »...

KATEB YACINE. Jeune fille de ma tribu

HERVÉ SANSON. *Histoire de ma vie*, de Fadhma Aït Mansour Amrouche : Une *clairchantante* à l'épreuve de l'autobiographie

AICHA BOUABACI. Le cheminement spécifique de Fadhma Aït Mansour Amrouche dans l'Algérie du XIX^e siècle

DENISE BRAHIMI. Fadhma vue par Taos : *Rue des Tambourins*

MUSTAPHA TIDJET. Rapports de genres dans la patronymie algérienne : la place du féminin

MAUNIER. La femme en Kabylie

RENÉ VIGIER. La femme kabyle : quelques remarques sur le décret du 19 mai 1931

TASSADIT YACINE. *La Fille de la lampe*, conte kabyle recueilli par Tassadit Yacine

Taos par Jean Amrouche

Lettre de Fadhma Aït Mansour à Taos

Lettre de Suzanne Molbert à Taos

Mis en pages par DV Arts Graphiques à La Rochelle,
cet ouvrage a été achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Sagim à Courtry
en février 2011
pour le compte de la Fondation Maison des sciences de l'homme

Imprimé en France
Dépôt légal : février 2011 – N° d'imprimeur : 12083

Adresser toute correspondance à :
FMSH/Ceram (Centre d'études et de recherches amazigh)
190, Avenue de France
CS n° 71345
75648 Paris Cedex 13
Tél. (Fax) : 01.49.54.22.00
E-mail : yacine@msh-paris.fr
Site Internet : www.editions-msh.fr/revues/?collection_id=489

CONDITIONS DE VENTE

Abonnement pour un an (2 numéros par an)

Prix	Particuliers	Institutions
France	26 €	30 €
Étranger	29 €	34 €

Chèque bancaire ou postal, à l'ordre d'*Awal*

Adresse postale : FMSH/Ceram
190, Avenue de France
CS n° 71345
75648 Paris Cedex 13

Vente au numéro en librairie ou sur le site : <http://www.lcdpu.com/>

Prix : 30 € (frais d'envoi en sus)



Dans cette livraison (numéro double) de la revue *Awal* (produit d'une enquête menée dans le cadre du Fonds de solidarité prioritaire-Maghreb, Fondation Maison des sciences de l'homme, Paris), nous avons tenté d'explorer les différentes manières d'appréhender la culture, que ce soit dans le cadre traditionnel (poètes, danseurs, chanteurs, artisans) ou par l'intermédiaire de ses agents (ethnologues et/ou chercheurs du domaine), qui ont essayé de fournir des clés permettant une transmission parfois en conformité avec les règles de la tradition, parfois en empruntant des aspects au monde dans lequel ils vivent... Cette transmission marquée d'hybridité est peut-être, de loin, la plus riche à analyser.

Le chercheur informé livre les matériaux constitutifs de la culture étudiée et participe aussi à leur fixation pour la mémoire. Un premier volet de ce dossier est consacré aux modes dits traditionnels de création et de transmission de la culture dans ses différents aspects ; le second, à l'œuvre de chercheurs qui ont enquêté sur le monde dit traditionnel.

Le groupe de chercheurs réunis autour de Jacques Berque chez les Ait M'hand, dans les Seksawa, a pu se rendre compte de l'empreinte laissée dans les mémoires locales (Augustin Berque, légende de « Jakbirk ») et dans les pratiques des lettrés. Les modes de création et de transmission s'adaptent au contexte social et politique, voire se modifient en fonction des conjonctures sociales et historiques. Ce sont aussi les ethnologues, les linguistes, les historiens qui, à côté des agents locaux, se chargent de la transmission (ou d'une certaine création) des pratiques culturelles. La réflexion sur nos pratiques d'investigation nous ramène aux réflexions de ceux qui ont en assuré la transmission sur le tas et sans en avoir pleinement conscience au niveau de la durée historique.

