

AWAL

31

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2005

Fondateur

MOULOUD MAMMERI

Directrice

TASSADIT YACINE

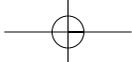
ANTHROPOLOGIE ET SUBJECTIVITÉ

SOMMAIRE

MANSOUR GHAKI ET TASSADIT YACINE	
Sur les traces d'une langue et d'une culture en voie d'extinction	3
SHERRY B. ORTNER	
Subjectivité et critique culturelle	21
CRISTINA FIGUEIREDO-BITON	
Comment l'amour grandit : éducation et sentiments chez les Touaregs	45
CARINE PLANCKE	
« Danser la vie » : la transformation du deuil et la revitalisation sociale dans les danses funéraires bamiléké	63
MAURO MALDONATO	
Du principe d'identité : critique du sujet autocentrique	77
CLAUDE SEIBEL	
Travailler avec Pierre Bourdieu sur <i>Travail et travailleurs en Algérie</i>	91

TEXTES ET DOCUMENTS

HARRY T. NORRIS	
Les relations littéraires arabes entre les Touaregs et les <i>Bidân</i>	101
LOUIS GERNET	
<i>You-you</i> : En marge d'Hérodote	129
Comptes rendus	139
Résumés	161

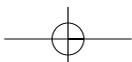


Gravure de la couverture : *Taskiwin*
© LAHBIB FOUAD, dit YESCHOU

Publié avec le concours du Centre national du livre
et du Fonds d'action sociale

© 2005, n° 31, Fondation Maison des sciences de l'homme, Paris

ISSN 0764-7573
ISBN 2-7351-1081-8
Imprimé en France



SUR LES TRACES D'UNE LANGUE ET D'UNE CULTURE EN VOIE D'EXTINCTION

Entretien avec Mansour Ghaki réalisé par Tassadit Yacine

J'ai fait la rencontre de Mansour Ghaki à Naples, où il est actuellement professeur à l'Orientale, au cours d'un séminaire sur les études berbères... Il venait de Tunis, où il exerçait les fonctions de directeur de recherche à l'Institut national du patrimoine. Cet archéologue, spécialiste du libyque, est aussi un locuteur berbérophone de la région de Tamezret. C'est à ce double titre qu'il m'a paru important de faire connaître son point de vue à propos de la culture berbère, pratiquée par une poignée de personnes en Tunisie.

Tassadit Yacine: *Pourriez-vous tout d'abord nous dire l'origine de votre nom, Ghaki ?*

Mansour Ghaki: Ghaki est un nom qui a été déformé par l'état civil, déjà durant la période coloniale. Entre nous, on dit *nil' ghiguen* pour dire « il appartient à la famille Il Ghiguen », on ne dit pas Ghaki.

– *Ce nom est-il berbère ?*

– Comment savoir sans documents ? C'est un nom de famille comme d'autres noms... La famille est berbère, le reste – les origines ethniques, le sens premier du nom, etc. – demeure une énigme. Il y a d'ailleurs de nombreux noms arabes de familles berbères et des noms à consonance berbère portés par des familles arabophones.

Quand on inscrivait les gens, au début de l'état civil, c'était un grand problème pour les fonctionnaires français. Ils ont mis *Ghak*, *El Ghak*, ou encore *Ghaki*. J'ai un cousin qui s'appelle Ghiguani, c'est d'ailleurs la forme la plus proche de la réalité. De fait, de nos jours, il y a trente-six façons d'écrire le nom de ma famille.

– *Oui, mais il y avait une tentative, y compris chez les Français, d'arabiser.*

– Comme s'ils avaient une formation arabisante ! Je ne crois pas non plus que l'administration française ait eu une politique d'arabisation. Les officiers d'état civil français étaient rarement arabisants, ils avaient des traducteurs avec eux de formation arabisante, souvent proche de l'illettrisme et surtout très mal vus par la population. Je ne crois pas qu'il y avait une

volonté réfléchie et consciente. Les deux langues officielles étaient l'arabe (le pouvoir husseinite) et le français (le protectorat français). Le problème réside dans le fait que l'on n'a pas, par bêtise, par ignorance peut-être, établi un système de transcription clair. Le problème est le même pour les noms de famille arabes et pour les toponymes arabes ou berbères. Sans que ce soit intentionnel, le résultat est catastrophique : il y a très peu de gens qui ont gardé leur nom de famille au niveau de l'écrit comme ils le prononcent.

– *Ce qui m'intéresserait dans un premier temps, c'est de savoir en quoi consiste exactement votre travail ? Et ensuite, sur quoi débouche-t-il ?*

– Je suis directeur de recherche, je suis aussi, depuis peu, professeur associé à l'Orientale de Naples. J'ai obtenu une maîtrise d'histoire et ensuite j'ai écrit une thèse sur « Les rapports entre Carthage et les Libyens durant la deuxième moitié du premier millénaire avant Jésus-Christ ». J'ai étudié le punique et le libyque en tant qu'élève à l'École pratique des hautes études, à Paris, à la IV^e section. J'ai une formation d'historien et d'archéologue beaucoup plus que de linguiste.

– *Mais, pour les berbérissants, on vous connaît davantage sous l'étiquette de spécialiste du libyque, finalement !*

– C'est vrai, tout d'abord parce que les spécialistes du libyque ne sont pas nombreux. Je crois même que je suis le seul en Tunisie. D'ailleurs, je m'occupe du libyque comme d'une composante de la civilisation libyque ou libyco-numide. C'est une donnée importante que beaucoup ignorent. Même parmi les intellectuels, beaucoup ne savent pas qu'il y a en Afrique du Nord, à côté du latin, du punique, de l'hébreu, du grec, de l'étrusque et plus tard de l'arabe, « le libyque », qui est l'écriture des autochtones de l'Afrique du Nord, c'est-à-dire de ceux que l'on connaît sous l'appellation « les Berbères ».

– *Pourriez-vous expliquer pour les non-spécialistes ce qu'est le libyque ?*

– Le libyque est une écriture dont la présence est attestée en Afrique du Nord depuis le milieu du 1^{er} millénaire av. J.-C., au niveau des stèles, de l'épigraphie, et qui continue aujourd'hui à être utilisée dans sa forme tiffinagh. Le libyque a précédé, en Afrique du Nord, le latin, le grec, l'hébreu et l'arabe. Il y est donc utilisé depuis au moins deux mille cinq cents ans.

– *Environ et peut-être même un peu plus...*

– Là, c'est un vrai problème car nous n'avons pas de données claires qui nous permettent de dire : l'écriture date de telle époque, l'alphabet de telle époque, etc. Je crois que l'épigraphie libyque pourrait remonter au milieu du 1^{er} millénaire av. J.-C. et que l'alphabet – ou les alphabets – est l'aboutissement de l'évolution d'une écriture plus ancienne, cette évolution ayant eu lieu au contact de l'alphabet phénicien. Cet aboutissement daterait du III^e siècle apr. J.-C. Nous serions donc devant une situation complexe à la fois dans le temps et dans l'espace. Il y a eu plusieurs écritures plus ou moins proches ; ce sont les écritures rupestres attestées, parfois associées aux

peintures rupestres. Il y a eu plusieurs évolutions et à des rythmes différents qui donneront parfois des alphabets qui apparaîtront très probablement à des moments différents. Je résume : toutes les écritures rupestres ne remontent pas à la même date, c'est évident ; l'alphabet dit occidental semble être le résultat d'une évolution plus lente ; l'alphabet de Dougga serait à la fois le plus abouti et le plus récent ; il faut aussi avoir à l'esprit que l'utilisation de l'alphabet de Dougga en Numidie, plus précisément dans le royaume mas-syle et au II^e siècle av. J.-C., n'empêchait pas le recours à un ou plusieurs alphabets que l'on qualifie de « libyque occidental » ailleurs. Le libyque attesté à Bu Njem, dans le centre-ouest de la Libye actuelle, date du III^e siècle apr. J.-C. Il est plus proche des écritures rupestres que de l'alphabet de Dougga.

Malgré tous les obstacles, le sujet demeure passionnant et il y a encore beaucoup de choses à faire. On commencerait par la datation des peintures et des écritures que cela résoudrait plein de problèmes. J'utilise beaucoup le conditionnel car beaucoup de choses restent du domaine de l'hypothèse.

– Justement, quelle a été et quelle est l'importance de cette écriture ? Par rapport au punique, par exemple, pouvez-vous nous donner un ordre d'idées ?

– D'abord il ne faut pas comparer avec l'idée de juger. Ensuite, il y a plusieurs données qui me paraissent essentielles : cette écriture, qui couvre toute l'Afrique du Nord depuis la Tripolitaine jusqu'aux îles Canaries, est utilisée au moins depuis le milieu du I^{er} millénaire et continue à l'être de nos jours. Elle a donc une longévité de plus de deux millénaires et demi, c'est pas mal. Le libyque dans ses formes tiffinagh redevient petit à petit de nos jours une donnée du quotidien.

C'est une composante de la civilisation libyco-berbère au même titre que la langue ou d'autres données.

Si l'on ajoute que les inscriptions libyques renferment, malgré tout, des informations sur la société libyco-numide, on saisira l'importance de cette langue. Le peu de textes longs qui sont arrivés jusqu'à nous, ce sont les textes de Dougga. Sur ce point, nous avons des informations sur l'organisation administrative et politique de la société numide durant le règne de Micipsa.

Mais il faut tout de même dire que, pour l'historien, le punique renferme beaucoup plus d'informations que le libyque. Il s'est trouvé concentré dans un espace plus restreint et a moins duré dans le temps, mais nous connaissons des textes votifs, des textes funéraires, des textes officiels, des textes longs et importants pour la connaissance de la société, son organisation, ses croyances. Nous avons même des textes administratifs. Les inscriptions puniques et néopuniques renferment des données importantes sur la langue phénicienne et sur son évolution. De plus, et c'est capital, grâce aux autres langues sémitiques nous connaissons « la langue phénicienne ». Mais, encore une fois, les textes libyques de Dougga, en écriture horizontale, sont d'une importance capitale.

– *Pouvez-vous nous dire où se trouve Dougga et ce que ce lieu représente ?*

– Dougga, qui se trouve à 100 kilomètres à l'ouest de Tunis, est l'un des sites antiques les plus impressionnants, aussi bien par son état de conservation que par la richesse et la diversité des monuments visibles et lisibles.

Il est difficile de résumer un site aussi riche. Aujourd'hui, on peut voir, à Dougga : des dolmens qui remontent au moins au milieu du I^{er} millénaire av. J.-C. ; le fameux mausolée-tour datant du milieu du II^e siècle av. J.-C. ; une partie de la muraille numide ; le soubassement du monument dédié à Massinissa en 138 av. J.-C. ; une dizaine de temples romains ; deux arcs de triomphe ; trois thermes ; un théâtre ; les restes d'un cirque ; des dizaines de maisons ; des latrines presque en état d'utilisation ; un aqueduc ; plusieurs batteries de citernes ; etc. C'est une cité dont le nom libyque est connu aussi bien en écriture libyque qu'en écriture punique : TBGG. C'est une des plus vieilles villes de la Numidie puisqu'elle est mentionnée dans la littérature à la fin du IV^e siècle av. J.-C. comme « une ville d'une grandeur certaine ».

– *Vous parlez de la littérature romaine ?*

– De la littérature grecque. C'est à l'occasion de l'invasion d'Agathocle que Dougga est citée par Diodore de Sicile. Dougga est importante pour nous, parce qu'elle a fourni des inscriptions bilingues, libyque-punique, qui nous ont permis de fixer l'alphabet libyque. Ce sont des inscriptions en écriture horizontale suffisamment longues et contenant suffisamment d'informations pour enrichir justement le domaine libyque. On a qualifié ces textes d'« officiels » parce qu'ils contiennent des listes de dignitaires ou de hauts fonctionnaires. Nous connaissons aussi, par l'inscription dite de Massinissa, la filiation du roi Micipsa sur quatre générations, la sienne, celle de son père Massinissa, de son grand-père Gaia, et de son arrière-grand-père Zilalsan, qui est appelé suffète. Grâce à ces inscriptions, nous avons quelques informations sur la société, sur l'organisation administrative et sur l'organisation de la cité elle-même. Sans elles, nous aurions un grand problème pour comprendre certaines choses relatives à l'époque des rois numides.

– *Mais, en même temps, vous nous avez dit que le libyque est une écriture qui était finalement d'un apport très restreint.*

– Il n'y a pas, à mon avis, de contradiction, car, quand on dit que le libyque est d'un apport limité, on pense aux autres écritures : le punique, le latin, l'arabe, qui ont couvert plus de domaines, nous ont donné des textes plus longs et plus riches en informations. Cela ne diminue en rien la place du libyque.

– *Ces inscriptions officielles en écriture horizontale ne se rencontrent qu'à Dougga. Comment expliquer cette anomalie et pourquoi à Dougga ?*

– Peut-être est-ce dû à l'état des découvertes, et je ne désespère pas que l'on trouve un jour des inscriptions de ce type ailleurs, en Numidie orientale, et qui sait, peut-être à Cirta même. En attendant, cela nous pose des questions,

surtout sur la place de Dougga dans la hiérarchie des villes numides, le statut de la ville numide en général et sa relation avec le pouvoir royal, etc.

Les spécialistes sont divisés. Certains pensent que Dougga, du fait que des inscriptions officielles y ont été écrites, avait peut-être un statut spécial : capitale régionale ou ville royale. Le fameux livre de Gabriel Camps, *Les Berbères*, consacre un chapitre entier à Dougga. Et, dans son livre sur Massinissa, il parle du berceau des Massyles à propos de la région des monts de la Medjedah et de TébourSouk, où se trouve justement Dougga.

Mais, le problème, c'est que nous n'en avons pas la preuve. Une chose est sûre : Dougga a été choisie pour recevoir le fameux monument construit par Micipsa en souvenir de Massinissa, son père, en l'an X de son règne. Et pratiquement à la même époque, à Chemtou, à 60 ou 70 kilomètres encore plus à l'ouest, on a construit un autel presque identique. Il s'agit d'une opération presque équivalente, qu'on pourrait qualifier de « politique de propagande », voulue par Micipsa, très probablement pour asseoir son pouvoir après que ses deux frères, avec qui il partageait le pouvoir (entre 148 et 138), eurent disparu naturellement. Donc, l'an X du règne de Micipsa correspondrait à la première année de son règne en tant que roi unique. Le troisième monument, c'est peut-être Kbor Klib, l'un des plus grands monuments numides, qui se trouve dans le centre-ouest de la Tunisie, pas très loin de Zama, Ellès et d'autres sites célèbres aujourd'hui car recelant d'importantes nécropoles mégalithiques.

– *Zama existe encore ?*

– Le site de Zama existe, bien sûr.

– *Mais le nom, est-il le même ?*

– Les gens disent aujourd'hui « Jama ». En fait c'est le même nom avec une petite déformation. Ce site est actuellement l'objet de recherches importantes, aussi bien nationales qu'internationales.

– *Ces monuments construits aux temps de Micipsa avaient-ils un rôle précis ou s'agissait-il uniquement de « monuments pour le prestige » ?*

– Nous connaissons l'inscription bilingue du monument construit à Dougga qui, dans sa partie punique, qualifie le monument de MQDS.

– *Ce qui signifie ?*

– Sanctuaire. Quelque chose de vénéré ou de « sacré ». À mon avis, tout en y voyant une « construction extra-ordinaire », hors du commun, et même si l'on peut imaginer que Massinissa soit devenu, après sa mort, l'objet d'un « culte » entretenu par la propagande orchestrée par son fils, il ne faut pas parler de déification des rois numides, encore moins d'un culte royal systématique.

– *Peut-on dire que Dougga était la Carthage des Numides ?*

– Non ! Dougga occupait une « bonne place » dans la hiérarchie des rapports entre les villes et le pouvoir royal. À la même époque, vous trouviez Cirta, qui était la capitale, mais aussi Siga, Volubilis et bien d'autres cités

importantes. Plus tard, il y aura aussi Zama, Cæsarea, etc. Les rois numides et maures ont, surtout au contact de Carthage, de Rome, de l'hellénisme, beaucoup construit.

– *Pourquoi « les rois » ?*

– Parce qu'il y a eu plusieurs rois et que chaque règne a duré plusieurs décennies. On peut citer Syphax, Massinissa, Bocchus, Micipsa, Jugurtha, Gauda, Juba I^{er}, Juba II, la liste est longue. De même pour les villes : plusieurs capitales, plusieurs villes importantes, certains sites sont habités depuis la période protohistorique. D'ailleurs, les villes numides qui marquèrent l'histoire de la période sont aussi les centres de diffusion de la civilisation au sens large du terme. Celles qui étaient proches de la frontière politique avec le territoire dominé par Carthage sont devenues des centres puniques.

– *Vous parlez de Cirta ?*

– Non, Cirta a été un centre de diffusion de la culture punique mais qui était loin de la frontière. Je parle de Dougga, qui n'était pas très loin de la frontière numido-punique, mais c'est un exemple parmi d'autres.

– *Qu'appellez-vous les frontières ?*

– Cela dépend du moment. En 148 av. J.-C., Carthage fut détruite. Le territoire punique a été annexé par Rome, qui y a créé la première province africaine romaine. Il fallait qu'il y ait une frontière claire entre ce territoire et le royaume massyle voisin. Elle suivait à peu près une ligne imaginaire entre Tabarka et Thyna, immédiatement au sud de Sfax. D'ailleurs, on l'appelle la *fossa regia* (la fosse royale) à cause du caractère royal du pouvoir numide.

– *Justement, ne dit-on pas que Cirta et Carthage, par rapport à la dénomination, c'était pareil ?*

– Non, il y a un *qaf* dans *qart hadacht* qui signifie « ville neuve » – exactement comme Nabeul, Napoli et d'autres villes dont le nom grec est *Nea Polis* et signifie aussi la « nouvelle ville » ou « ville neuve ». Carthage est une déformation latine de *qart hadacht* et le nom composé est phénicien. Pour Cirta, il y a un *kef*, K'RTN est la forme punique du nom de la capitale numide attesté sur les monnaies numides. Il faut faire attention aux amalgames : ainsi il n'y a aucun lien entre *kalb* (chien) et *qalb* (cœur).

– *À une époque où l'on trouvait d'un côté le punique et de l'autre le libyque, peut-on parler de rapports de force linguistiques ?*

– Ce qui me semble important, c'est qu'une partie de la société utilisait les deux langues et les deux écritures. D'ailleurs, deux sinon trois cultures coexistaient également dans d'autres domaines. La culture mixte devait donc être la culture dominante. La société était au moins bilingue, une minorité utilisait le grec, et à partir de la création de la province romaine le latin fut introduit. Pour ce qui est de la place occupée par l'une et l'autre de ces langues, cela dépend. Le punique a été la langue et l'écriture des échanges. C'était aussi la langue des punicisés et des activités en rapport avec la punicisation. Ainsi

les Numides punicisés déposaient dans les sanctuaires de Baal Hammon des stèles portant un texte en punique – il n'est pas sûr que ce soient eux qui aient gravé les stèles mais ils en sont les commanditaires. Les textes dits officiels de Dougga sont dans leur majorité en libyque, tandis que le texte qui commémore le souvenir de Massinissa est bilingue, etc.

– *Qui est Baal Hammon ?*

– C'est l'une des divinités phéniciennes, devenue probablement la principale à Carthage : le couple divin Baal Hammon/Tanit patronnait tout ce qui était la vie, la fécondité, le quotidien. Le sanctuaire qui leur est consacré caractérise la ville punique et la ville punicisée. C'est pourquoi il y a eu des sanctuaires dédiés à Baal dans pratiquement toutes les villes numides punicisées. Quelqu'un qui vivait au II^e siècle av. J.-C. et qui était punicisé allait au sanctuaire de Baal faire des offrandes, peut-être même sacrifier une bête. Il laissait, s'il en avait les moyens, une stèle votive épigraphe dans laquelle il disait en gros : « Moi, Untel, fils d'Untel, j'ai réalisé un vœu en m'adressant à Baal, qui a répondu à mon appel et exaucé mon vœu. » Les textes sont écrits en punique.

– *Mais c'est peut-être un Berbère qui écrit en punique ?*

– Bien sûr. Un Berbère punicisé.

– *Comme un arabisé d'aujourd'hui.*

– Absolument ! Arabisé, francisé, hispanisé, latinisé, anglicisé... l'humanité a passé son histoire à adapter et à adopter, c'est normal. D'ailleurs, le nombre de Phéniciens de souche venus en Afrique du Nord était petit, infime même. La légende dit que le groupe s'est arrêté à Chypre pour prendre des femmes. Il n'est pas pensable qu'au III^e siècle il y ait encore eu des Phéniciens de souche, même si l'idée de l'origine phénicienne devait être entretenue par ceux qui avaient le pouvoir et qui faisaient tout pour le garder.

– *Mais vous avez dit : il y avait beaucoup plus de textes officiels en libyque ?*

– Oui, mais il s'agit d'un cas précis, à Dougga, et nous ne sommes plus dans le sanctuaire de Baal Hammon. En libyque, nous avons une dizaine d'inscriptions officielles, une bilingue officielle libyque-punique et également une inscription funéraire, celle du mausolée, qui est aussi bilingue libyque-punique.

– *J'aurais pensé le contraire.*

– Le contraire non, car le même individu, à partir du moment où il est bilingue, va pouvoir utiliser les deux écritures. Le comportement des mêmes personnes peut être différent sans être contradictoire. La valeur d'un acte est aussi fonction du moment, de la conjoncture. Il n'est pas neutre que Micipsa ait fait graver le texte accompagnant la construction du monument dédié à Massinissa dans les deux écritures et donc dans les deux langues. Les deux inscriptions bilingues sont très importantes pour nous, parce qu'elles ont permis de fixer l'alphabet. Elles prennent une place extraordinaire pour la

compréhension du libyque. C'est aussi grâce à elles que nous avons ces informations importantes sur Dougga et sur le royaume numide. Si on n'avait pas eu les bilingues, on se serait trouvé devant des inscriptions de six ou sept lignes chacune, mais auxquelles on n'aurait rien compris. On trouve d'autres bilingues, mais ailleurs qu'à Dougga : Makthar, Lixus, etc.

– *Les bilingues prennent une place importante aux yeux du linguiste qui a envie de décrypter...*

– Aux yeux de tous et à nos yeux, à nous, en tant qu'historiens, ce sont des documents exceptionnels.

– *Quand je dis linguiste ou historien de la culture, cela ne nous donne-t-il pas une idée de l'usage à l'époque ?*

– L'usage à l'époque ? Cela repose sur ce dont nous disposons en ayant à l'esprit que nous ne connaissons qu'une partie de la réalité : on a écrit à Dougga, au sanctuaire de Baal Hammon, en punique et en néopunique. Nous avons des dizaines de stèles, des centaines même. Nous en avons perdu beaucoup mais nous en avons conservé quelques-unes. La deuxième chose c'est qu'on a écrit en libyque : nous avons jusqu'aujourd'hui douze inscriptions libyques officielles et les deux grandes bilingues.

– *Et ces inscriptions officielles, ce sont donc les Berbères qui les écrivaient ?*

– Absolument, ce sont très probablement les dignitaires ou les personnes qui maîtrisaient les deux écritures qui étaient mises à contribution. En tout cas, l'écrit, à cette époque-là et au niveau des textes « officiels », n'était pas démocratique. Il était réservé à une élite, à quelques-uns ou à ceux qui pouvaient payer un graveur, un scribe. Mais, quand il s'agissait de textes votifs, tout le monde pouvait laisser un souvenir au sanctuaire à condition d'en avoir les moyens ; de même pour les textes funéraires. Le nombre de personnes qui ont laissé une stèle funéraire est beaucoup plus important. En ce qui concerne le libyque, paradoxalement, nous n'avons pas encore d'inscriptions officielles à Cirta, et il faut espérer que c'est le hasard des découvertes qui veut cela...

– *Des fouilles ?*

– Oui, mais où fouiller ? C'est tout le problème. Cela dit, Cirta n'est pas aussi dépouillée que cela. On trouve un très grand lot d'inscriptions votives puniques provenant du sanctuaire de Baal Hammon d'El Hofra. À l'origine, c'est une découverte fortuite : les fouilles qui ont suivi ont permis de mettre au jour la deuxième plus grande collection de stèles votives après celle du sanctuaire de Baal Hammon, à Carthage.

– *Je reviens au libyque. Peut-on faire justement un lien entre ces inscriptions libyques, je dirais du Nord, qui appartiennent à des cités, et les inscriptions rupestres que l'on retrouve au Sud ? Y a-t-il un lien de civilisation entre les deux ?*

– Il y a sûrement un lien.

– *Parce que ce n'est pas pareil. Est-ce qu'écrire sur la roche voulait dire qu'on en était à un stade antérieur ?*

– Il y a sûrement un décalage dans le temps. Ce que nous avons à Dougga, c'est l'aboutissement de l'évolution du libyque et un alphabet structuré, vingt-trois signes. Il y a une évolution à la fois dans le temps et dans l'espace. Il n'y a pas un seul libyque, il y en a plusieurs...

– *C'est vrai que j'ai entendu parler d'alphabets libyques au pluriel. Parce que les personnes croient que c'est une écriture qui est née comme cela. Il y a donc eu un néolibyque comme il y a eu un néopunique ?*

– Libyque, protolibyque, néolibyque : finalement pourquoi pas ? Pour ce qui est de l'expression néopunique, on l'utilise surtout pour qualifier la cursive punique et effectivement il y a plusieurs néopuniques. Le jour où l'on datera les graffitis, les inscriptions et les écritures rupestres, on apportera la preuve de quelque chose sur lequel tout le monde est d'accord : certaines écritures rupestres remontent beaucoup plus loin que ce que nous avons à Dougga. On aurait donc plusieurs écritures, à cause du facteur temps et peut-être aussi à cause du facteur espace, parce que l'évolution de l'écriture libyque vers un alphabet comme celui de Dougga est à mettre en rapport avec les liens, les échanges, les rapports qu'avaient les Libyens du Nord avec la punique et avec la civilisation punique. Il s'agit donc d'une évolution due à un contact, à cause de la proximité. Ce sont les voisins immédiats et donc les premiers à subir l'influence punique. D'ailleurs cette évolution apparaît très bien, puisque les inscriptions officielles sont du II^e siècle et que le libyque qu'on peut dire oriental, l'alphabet de Dougga, se situe aussi dans cette période du III^e au I^{er} siècle av. J.-C., voire du I^{er} siècle apr. J.-C.

– *On m'a dit que les écritures rupestres pouvaient même remonter jusqu'à trois mille ans. Mais l'alphabet n'était pas constitué et il n'y avait que quelques lettres ?*

– Moi, je veux bien, mais nous en attendons la preuve. On est dans une situation de flou et face à des personnes qui donnent plus leurs impressions et leurs sentiments que des preuves concrètes qui nous permettent d'avancer. Le rupestre lui-même est datable de différentes périodes, il n'est pas uniforme. Donc, il peut y avoir dans la même zone chevauchement de périodes différentes et d'écritures différentes. Il y a même des écritures différentes durant la même époque et, dans ce cas, c'est le facteur espace qui joue le rôle premier. Il y a des graffitis rupestres modernes qui se sont superposés à de l'ancien. On a écrit à tel moment ici, mais on a écrit à un autre moment un peu plus tard ou beaucoup plus tard ailleurs, et l'on a continué à écrire jusqu'aujourd'hui. Il y a encore des personnes qui font des gribouillis sur les parois, etc. Donc on a besoin, en fait, de jalons, de datations précises, un peu comme quand on dit : « les inscriptions officielles sont datées du II^e siècle » ; sur ce point-là nous sommes tranquilles. L'inscription de Massinissa est datée de l'an X de Micipsa et l'on sait qu'il s'est installé sur le trône en 148,

sur ce point-là aussi nous sommes tranquilles. Les bilingues libyques-latines ne sont pas très nombreuses, mais celles qui existent sont datables de la période romaine, etc.

– *Des bilingues libyques-latines ?*

– Oui. Il y a plusieurs inscriptions funéraires où le défunt est évoqué dans les deux écritures : en latin...

– ... *et en libyque ?*

– Oui. Donc, les descendants d'un mort qui étaient bilingues prenaient la peine d'écrire dans les deux langues, un peu comme les gens, aujourd'hui, qui font un faire-part pour dire Untel est décédé. Très probablement au II^e siècle av. J.-C., peut-être dès le III^e pour certaines villes, certaines personnes étaient bilingues et il était normal qu'elles aient un comportement bilingue dans le quotidien. Par exemple, Micipsa était passionné de civilisation grecque, il devait certainement parler le berbère, le punique et le grec. Je ne sais pas s'il écrivait les trois écritures.

– *Juba, plus tard, avait aussi la réputation d'être un lettré...*

– Oui, Juba I^{er} était encore plus hellénisé. Quant à Juba II, il pourrait être qualifié de romain.

– *Et Jugurtha ?*

– Jugurtha ? C'est un prince, membre de la famille royale, cela nous donne une idée sur le monde dans lequel il a vécu : dans une ambiance africaine-hellénistique, un mélange de libyque, de punique, de grec et de latin, le tout imprégné d'une égyptomanie forte. Jugurtha était en même temps assoiffé de pouvoir, il a fait assassiner ses deux frères. Quand Rome va lui faire la guerre, le grand reproche qu'on va lui faire, c'est peut-être de ne pas s'être soumis, en tout cas de n'être pas resté calme et gentil, comme l'a été, par exemple, son père adoptif. Le règne de Micipsa est un règne qui a duré trente ans, il n'y a pas eu de guerre, il n'y a pas eu de problèmes, Micipsa s'est limité à sa frontière. Il faut dire qu'il avait pour voisine la très puissante Rome. À sa mort, le problème s'est posé : Qui va prendre la place ? L'idée de diviser le pouvoir tout en gardant un royaume unique avait été expérimentée au lendemain de la mort de Massinissa et elle avait réussi, mais elle n'a pas été retenue. Les trois héritiers ont préféré diviser en trois le royaume. Jugurtha n'était pas d'accord car il voulait le pouvoir pour lui seul.

– *Il avait peut-être une raison, non ?*

– Oui et non, parce que, à la limite, les deux autres frères étaient les fils légitimes de Micipsa ; lui, c'était le fils adopté. Il est très difficile de dire deux mille ans plus tard : Qui a tort ? Qui a raison ?

– *C'était un fils adopté ou adultérin ?*

– Non, c'est un neveu de Micipsa, il était membre à part entière de la famille royale. Il devait être caractériel, fougueux, ambitieux. C'est peut-être

cela qui l'a entraîné dans ce qui est arrivé. Il faut dire que les deux fils de Micipsa ne brillèrent pas par leur intelligence, en tout cas ils n'ont pas marqué l'histoire, et Jugurtha devait être plus âgé. À un moment, il s'est senti fort et il a été utilisé par un clan du Sénat romain. Ce qui est sûr, c'est qu'il ne voulait pas « récupérer les territoires puniques ». Il ne voulait pas agrandir son royaume aux dépens de Rome, mais il voulait être le seul roi dans le royaume laissé par Micipsa.

Au même moment, au Sénat romain, il y avait tout un parti qui appelait à l'extension de l'empire, et c'est cette conjonction qui lui a été fatale. Il y avait un parti, disons, extrémiste, qui trouvait que la destruction de Carthage était insuffisante. C'était la grande période de l'extension de l'empire romain. Quand ce dernier fera la guerre à Jugurtha, il fera aussi la guerre à d'autres, et l'empire, de ce fait, sera étendu dans tous les sens. Jugurtha n'était ni un Berbère inconditionnel ni un nationaliste africain pur et dur, je ne pense pas. Il avait des rapports ambigus avec Rome, perçue à la fois comme un idéal et un ennemi. Il y a, certes, de l'exagération dans ce que rapporte Salluste concernant les correspondances et les discours tenus par Jugurtha au Sénat romain, où il n'y a que des formules de soumission, mais la réalité ne devait pas être à l'opposé.

– *Mais peut-être était-ce des formules diplomatiques ?*

– Oui, c'est évident, et il y avait aussi une réalité que Jugurtha ne pouvait pas ignorer : le déséquilibre des forces était trop grand et complètement en faveur de Rome.

– *A-t-on ses correspondances ?*

– Non, mais nous avons des témoignages très précis de ce qui se passait au Sénat romain. Des sénateurs ont même été accusés d'avoir reçu de l'argent de Jugurtha.

– *La corruption existait-elle déjà ?*

– Mais bien sûr, comme toujours, depuis que l'homme existe. Il y a eu une grande bataille au Sénat romain et ce sont les anti-Jugurtha qui ont gagné, c'était dans l'air du temps. Le parti expansionniste disait que Rome se sentait suffisamment forte pour ne plus tolérer des voisins, même s'ils étaient gentils.

– *Surtout de la part des voisins forts.*

– En fait le royaume numide n'était pas fort, c'est la région qui était convoitée parce que riche, ce n'est pas la même chose. Jugurtha n'avait même pas d'armée régulière. Les troupes étaient fournies par les tribus et chacun venait avec son cheval, quand il en avait un, et ses lances. L'idée était d'étendre l'empire romain au maximum, et c'est ce qui va arriver. D'ailleurs, dans le siècle qui va suivre, l'empire romain va s'étendre dans tous les sens, arriver en Grande-Bretagne, monter jusqu'aux Vikings et aller en Orient. L'empire s'est étendu partout, y compris en Afrique.

– *Mais, pour cet empire, s'agissait-il seulement d'une domination économique et politique ou bien y avait-il déjà un projet culturel ?*

– Le projet culturel était là. On considérait qu'il y avait Rome et le reste. Donc, tout ce qui était romain était bon, civilisé, etc. Tout ce qui ne l'était pas était barbare, mauvais. Rome avait une civilisation étrusco-grecque. Le projet culturel était de faire du monde barbare un monde romain donc « civilisé », au sens de « romanisé ». Le pouvoir romain va réussir car il y a non seulement un projet culturel mais également le pouvoir pour le réaliser.

– *Un pouvoir centralisé, centralisateur.*

– Tout était codifié, une véritable bureaucratie, pire ou plutôt plus efficace que celle des régimes totalitaires modernes. On ne pouvait pas construire le Capitole comme on le voulait et l'on n'avait pas le droit de mettre dans le Forum n'importe quoi. Quand une ville se romanise, les symboles de la civilisation romaine sont petit à petit installés. L'aspect des villes va se romaniser, parallèlement à la romanisation de la population.

– *Il fallait donc occuper le territoire et le marquer par des signes ?*

– Oui, et l'occupation de ce territoire se fera à deux niveaux : l'occupation des villes, qui sont des centres souvent puniciés ou fortement influencés par la civilisation punique, et l'occupation des bonnes terres et des endroits stratégiques. Il y a aussi le système de l'installation des vétérans : ces derniers faisaient un très long service militaire et à la fin, ils étaient récompensés. On leur donnait bien sûr leur pécule, mais ceux qui le voulaient étaient installés comme vétérans dans des colonies, dans les territoires nouvellement acquis, sur le *limes*, la frontière etc. Des colons ont été installés dans les terres de la Medjerdah et dans les plaines. Les meilleures terres ont été, petit à petit, occupées par les colons. L'empereur lui-même sera le premier servi. Les domaines impériaux sont à la fois très grands et très nombreux. Les territoires de la province étaient devenus propriété du peuple romain et les autochtones qui y avaient toujours habité étaient devenus des paysans sans terre, et une partie de leur production revenait de droit à Rome.

– *Même si c'était chez eux ?*

– Ils sont chez eux, ils vont devoir continuer à cultiver, à vivre sur le territoire, mais la terre ne leur appartient pas, elle est *ager publicus*, c'est-à-dire « bien public » au sens de « bien du peuple romain ». C'est grâce à cela que Rome va devenir la richesse même. La plèbe romaine ne travaillait pas et recevait gratuitement l'huile et le blé. Elle était nourrie par les provinces. Quand on dit « l'Afrique, c'était le grenier de Rome », en fait l'Afrique était obligée de fournir un quota, elle n'avait pas [d'autre] choix [que]...

– *... de nourrir...*

– ... de nourrir, de donner un quota, quelles que soient sa production et sa récolte. Quand la récolte était bonne, les choses se passaient relativement bien, mais quand celle-ci était moyenne ou mauvaise, comme cela arrivait

d'une façon cyclique, cela se faisait au détriment des habitants. Donc «le grenier de Rome», non. La vache à lait, en fait.

– *Donc c'est cela qui a amené les révoltes ?*

– Oui. Il y a eu tout le temps des révoltes. Il n'y a pas eu une seule génération qui n'a pas connu des révoltes importantes, des troubles. Et finalement, la «paix romaine», c'est soit des guerres d'expansion romaine, soit des guerres de répression des révoltes. L'empire était toujours en guerre quelque part. En Afrique, il y a eu la révolte de Tacfarinas, puis une période relativement longue de calme maintenu grâce à un système répressif. Dès le II^e siècle, les problèmes reprennent sur le *limes*, et au III^e siècle commencent les révoltes des tribus berbères dans la partie occidentale de l'Afrique, chez les «Maures».

– *Où situez-vous les Maures ?*

– Il y a une chose qui me semble importante : il faut préciser à la fois dans le temps et dans l'espace les termes, les concepts que l'on utilise. Les révoltes du III^e siècle apr. J.-C. sont le fait des Maures, au sens de cette époque, c'est-à-dire des tribus qui vivaient jusque-là au-delà du *limes* des provinces africaines occidentales. En gros le centre-ouest de l'Algérie actuelle et le centre du Maroc actuel. Si l'on utilise le terme «Maures» au II^e siècle av. J.-C., il s'agit du royaume maure, qui devait avoir pour capitale Volubilis et dont le territoire devait couvrir en gros les deux tiers nord du Maroc actuel, le littoral marocain mis à part car il était punique. Le terme «maures» couvrira, à l'époque byzantine, une surface encore plus grande et concernera encore plus d'habitants de l'Afrique du Nord. Ces termes sont souvent définis par rapport à d'autres ; ainsi, durant la période des royaumes, on distinguera le royaume numide du royaume maure. À l'époque romaine, le *limes* est la frontière entre le monde civilisé et le monde barbare, etc.

– *Qu'en est-il de la notion de frontière ? Par exemple, entre Numides et Maures, entre Massyles et Masaessyles, entre sédentaires et nomades ?*

– Il faut être clair : la frontière politique entre deux pouvoirs à un moment précis de l'histoire peut avoir un tracé clair parce que concrétisé sur le terrain : entre le royaume numide et le monde punique, il y a eu, à un moment de l'histoire, ce que l'on appelle les «fosses phéniciennes». Entre la première province romaine et le royaume numide il y avait la *fossa regia*. Entre le monde romain et le reste, il y avait un *limes* avec des fortins, des postes de garde, des murs, des fossés, des voies, etc. La frontière entre le royaume maure et le royaume masaessyle devait se situer au niveau de l'oued Moulouya, qui n'est pas très loin de l'actuelle frontière entre le Maroc et l'Algérie.

La frontière entre deux modes de vie – sédentaire et nomade –, c'est autre chose. C'est en fait une zone où vont vivre des semi-sédentaires et qui sont en même temps des semi-nomades. Une zone plus ou moins large qui dépend presque des saisons. Elle est toujours fonction des équilibres

de force. C'est aussi une frontière très importante culturellement puisqu'elle se caractérise par la coexistence de deux modes de vie apparemment inconciliables.

La frontière culturelle, c'est encore autre chose. À une époque, Dougga, Cirta et d'autres villes numides sont dans le territoire numide tout en étant punიცisées. Il est clair, l'archéologie le prouve, qu'à l'intérieur du territoire punique il y avait des poches culturelles libyques.

– *Finalemént ces nuances, ces divisions, révèlent bien une culture.*

– Les divisions, c'est à la fois une réalité historique et une donnée importante pour qui réfléchit à la réalité d'aujourd'hui. Le Maghreb se trouve actuellement divisé en quatre, en cinq pays si l'on compte la Mauritanie. Quand on regarde à travers l'histoire, on remarque que, déjà durant la période préhistorique, il y avait une régionalisation. Au paléolithique, il y a déjà une régionalisation de l'Afrique du Nord. L'évolution ne s'est pas faite en même temps et de la même façon. Au néolithique, il y a des individus qui auront des relations avec l'Ibérie parce qu'elle est très proche, d'autres avec les îles, la Sicile, Malte, la Sardaigne et Pantelleria, tandis qu'un troisième groupe subira les influences des deux premiers mais avec un décalage dans le temps; et il y a ceux qui continuent à avoir des liens très forts avec l'Afrique noire malgré le Sahara. À l'époque historique et avec l'arrivée des Phéniciens, c'est le littoral qui est touché en premier et une partie du nord-est de la Tunisie actuelle, tandis que la Libye actuelle se retrouve avec deux civilisations opposées: grecque en Cyrénaïque et punique sur le littoral tripolitain. Quand on regarde l'écriture, pour des raisons pratiques, on parle du « libyque occidental » et du « libyque oriental »; il faut ajouter qu'il y a le Nord avec les alphabets et le Sud et une partie du Centre, où se retrouvent les écritures rupestres. À l'époque punique, il y a une bonne partie de la Tunisie et le littoral qui sont punიცisés, au point de ne pas avoir utilisé, ou presque, le libyque. Par contre, l'intérieur reste libyque, mais avec des centres très fortement punიცisés. À l'époque romaine, en plus de la frontière avec le monde barbare, il y aura, durant des siècles, une frontière intérieure entre les Romains et les autres, ces derniers étant la majorité. Puis, petit à petit et à mesure que le nombre de chrétiens va augmenter, la société africaine va encore se diviser en chrétiens et païens. Le Maghreb a rarement été unifié ou unique, il a toujours été diversifié, multiple. C'est là un enseignement de l'histoire. Quand on nous dit: « Maghreb uni », il faut aller le chercher et on va devoir trouver des explications. C'est peut-être pourquoi on s'est senti obligé d'ajouter un qualificatif « Maghreb berbère », « Maghreb arabe », « Maghreb musulman », etc. Le Maghreb a toujours été une région ouverte, grande, contrastée, et a toujours été une région éclatée.

– *Ce n'est pas encourageant pour des personnes comme moi qui cherchent à trouver le lien. Mais, en même temps, la seule chose qui peut unir cette région du monde, c'est l'« invariant berbère ». C'est la langue qui en*

est restée, même si on sait très bien que c'est sous forme de parlars, chacun ayant son influence. Mais, d'un autre côté, il y a un substrat beaucoup plus lointain, qui pourrait remonter à...

– ... paradoxalement cet invariant, il est dans le mot *Maghreb*, comparé au *Machrek* : si le premier se caractérise par la donnée « berbère », le second est essentiellement arabe. On peut ajouter d'autres invariants, à la fois pour être objectif et pour enrichir le débat et le dépassionner : la région a, en commun, beaucoup d'autres choses : la civilisation punique, la civilisation afro-romaine, le christianisme africain, l'islam maghrébin, les langues, la colonisation française, etc. Le tout est de s'assumer et d'assumer son histoire dans sa totalité. Comment peut-on dire qu'Augustin est de Souk Ahras et nier la période chrétienne de l'Afrique du Nord ?

– *Augustin est numide ?*

– Oui, mais c'est d'abord un chrétien, un catholique. Il est né à Thagaste et sera évêque à Hippone. Souk Ahras et Annaba sont aujourd'hui en Algérie. Ensuite, il ira vivre longtemps à Carthage, capitale de la province, deuxième ville de l'empire romain, aujourd'hui en Tunisie, puis en Italie, à Milan, je crois. Augustin n'a pas l'impression d'avoir quitté son pays – l'empire romain –, encore moins sa raison d'être, sa religion, le christianisme.

– *Et Apulée ?*

– C'est la même chose...

– *Non ! C'est le même schéma, mais, en même temps, Apulée dit qu'il est mi-gétule, mi-numide, il se nomme Apulée de Madaure, et il avait donc conscience de son appartenance ethnique qu'il a mise en avant, ce qui n'est pas le cas d'Augustin.*

– Apulée est de Madaure, il est passé à Carthage, puis à Athènes, il a visité une partie de l'Asie, il a été adepte des cultes isiaques, il a été accusé de pratiquer la magie ; c'est tout cela qu'il faut assumer chez ce grand écrivain. La phrase où il parle de ses origines est importante mais ce n'est qu'un aspect de toute une vie. Apulée était certes africain, mais il était romanisé, il s'appelait Lucius. Moi, je veux bien accepter l'idée qu'Apulée était fier de ses origines, mais j'aurais du mal à en faire une référence, encore moins à lui attribuer une « conscience ethnique ». Apulée fait référence à ses origines, Augustin a raconté sa vie... on pourrait multiplier les exemples, je ne pense pas qu'il y ait matière à exploitation ni dans un sens ni dans l'autre.

– *Comme pour les auteurs arabes.*

– Je crois que, pour les auteurs arabes mais aussi berbères du Moyen Âge, il y a eu la donnée religieuse qui a accentué cette quête des origines. Du coup, c'est devenu une mode de se trouver un lien avec l'Arabie, avec Médine ou La Mecque.

– *Ce qui importe, ce sont les cultures qui sont des réalités dans ce monde, qui justement font lien. Je pense à la berbèrité, mais de façon très large, je peux penser aussi à certains fonds de croyance qui ont toujours existé ou même à certaines appartenances, au christianisme par exemple, même s'il s'agit de milliers de personnes.*

– Je crois avoir compris mais je ne suis pas sûr. Je ne crois pas que l'arabe – je parle de la langue – s'arrête à l'attitude officielle. De même que les gens chez nous n'ont pas attendu un article de la Constitution pour se dire musulmans. Je crois que l'arabe aussi, avec le temps, devient un lien, la religion après quinze siècles devient une composante. Quelques milliers de chrétiens c'est important car ce n'est pas un problème de quantité, de nombre. Nier une composante c'est s'appauvrir soi-même, même si l'on fait partie de l'écrasante majorité. Les groupes monolithiques sont pauvres culturellement, en tout cas ils sont beaucoup moins riches et ils finissent par s'appauvrir. Il faut, à mon avis, faire attention à deux choses : de même qu'il n'est pas possible de commencer notre histoire avec l'arrivée des Arabes musulmans, il n'est pas possible, sous prétexte de revenir aux sources, de balayer des siècles de civilisation arabo-musulmane. Le problème n'est plus seulement culturel, il est aussi politique. Les analyses partisans, orientées, sont souvent réductrices, castratrices. Comment assumer tout ? Comment accepter l'autre ? Comment se situer tout en laissant de la place aux autres ? À mon avis, il faut commencer par apprendre, connaître, éduquer. L'ignorance génère souvent l'ignorance de l'autre. Car comment accepter les réalités culturelles quand on est dépourvu de culture ? C'est aussi un problème politique, un problème des intellectuels, des médias, etc.

– *... politique, mais qui a des incidences sur la culture. Puisque vous dites être le seul en Tunisie à vous occuper du libyque, est-ce normal, dans une aire géographique qui doit être fière de cette culture-là, de ne pas encourager cela ? Ce sont des choses qui sont très importantes et qui, à la limite, n'appartiennent ni à la Tunisie, ni à l'Algérie, ni au Maroc, ni à la Libye, mais à ce fonds méditerranéen.*

– D'abord, les choses sont en train de changer : il y a plusieurs étudiants doctorants qui travaillent sur le libyque ou sur le libyco-berbère. Ensuite, c'est vrai que le libyque fait partie du patrimoine méditerranéen. Cela dit, si l'on situe les choses au niveau du global, l'on va constater, à des degrés différents et en fonction des situations, des choix culturels qui ne satisfont pas tout le monde. Moi, je crois que cela a toujours existé, à partir du moment où il y a une idéologie dominante et qu'il n'y a pas de garde-fous, il y a l'arbitraire. Le problème ne peut être résolu que par la démocratie, l'alternance, le respect de l'autre. Si l'on me demandait : de tous les droits humains, lequel placerais-tu en premier ? Je répondrais sans hésitation « le droit à la différence ». D'ailleurs la richesse culturelle dépend de ce droit. La pensée unique, la lecture à sens unique de l'histoire, la négation d'une partie de l'histoire et l'esprit partisan, tout cela est foncièrement mauvais. Des

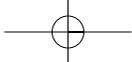
lectures partisanses de l'histoire, il y en a toujours eu et il y en aura encore. Le problème se pose quand il n'y a pas, en face, d'autres approches. Le problème devient grave quand c'est une pensée unique qui s'installe. Prenons « Le texte du moissonneur », une épitaphe latine du III^e siècle apr. J.-C., je ne suis pas sûr de la date exacte. Il s'agit d'un monsieur qui a laissé un texte dans lequel il raconte sa vie : comment il est né pauvre, comment il a dû aller jusque dans la région de Cirta pour les labours, pour les moissons, pour la cueillette des olives, etc. De nos jours, on appelle ces gens-là des travailleurs saisonniers. Petit à petit, c'est lui qui raconte, il a fini par fonder une famille, s'acheter un lopin de terre. À un moment, il obtient la citoyenneté romaine, il a des enfants puis des petits-enfants. À la fin de sa vie, il juge qu'il est heureux. En fait, c'est quelqu'un qui a commencé très bas dans l'échelle sociale, certainement un Numide, un Berbère, et qui va petit à petit se romaniser. À la fin de sa vie, il considère qu'il a réussi parce qu'il est entré dans le moule : petit propriétaire, petit citoyen romain, petit berbère romanisé. Pour lui, c'est le comble de la réussite. Une lecture partisane berbère de cette vie la considérera comme un échec, tandis qu'une lecture partisane romaine y verra une réussite. En tout cas, lui, qui a visiblement préparé sa pierre tombale de son vivant, semble heureux.

Je reviens à cette question de « réalités culturelles ». D'abord, il faut utiliser le pluriel. Ensuite, il ne faudrait pas tomber dans le piège qui consiste à nier l'autre parce qu'il est lui-même négationniste. Il faut être soi-même, se défendre et en même temps accepter l'autre. D'ailleurs, quand il s'agit de discours partisans, souvent la montagne n'accouche même pas d'une souris, car il s'agit d'une grossesse nerveuse et il n'y a pas de quoi se rendre malade. Les analyses partisanses ne m'intéressent pas. Quand on parle du Maghreb arabe, personnellement je ne suis pas gêné. L'expression « monde arabe » me dérange plus, puisqu'elle est partisane. Encore une fois, c'est la composante berbère qui distingue le Maghreb du Machrek, pour moi ce sont des évidences. De même qu'il y a d'autres évidences : islam, culture arabe, attachement à la Méditerranée donc à l'Europe du Sud, liens solides avec l'Afrique, régionalisation d'autant plus profonde qu'elle remonte à l'Antiquité, etc. Personne ne peut nier cela, à moins de tenir un discours partisan.

– *Le partisan refuse l'autre.*

– Parce qu'il considère qu'il est le seul à détenir la vérité avec un grand V.

La question se pose aujourd'hui au niveau des choix idéologiques de certains « partisans ». La connaissance superficielle, proche de l'ignorance, explique certains comportements. L'islam maghrébin se caractérisait, jusqu'à il n'y a pas longtemps, à mon avis, par deux choses : la tolérance et le maraboutisme. Même s'il y a eu des moments d'intolérance, la constante est celle d'un islam populaire, sans intermédiaire aucun entre le fidèle et son dieu. Cette caractéristique s'explique par l'histoire : ce Maghreb a presque toujours été multiple, ouvert, multiculturel, multireligieux, multilingue. Peut-être que, si l'on arrivait à convaincre les gens de cette réalité historique, nous

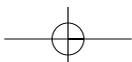
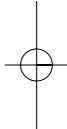
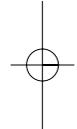


20

Mansour Ghaki et Tassadit Yacine

aurions moins de partis pris, moins de lectures extrêmes souvent importées. Durant toute notre histoire, il y a toujours eu coexistence de deux cultures au moins. C'est une richesse que l'on retrouve certes chez d'autres peuples. C'est loin d'être une exclusivité, mais est-ce une raison pour y renoncer ?

(À suivre...)



SUBJECTIVITÉ ET CRITIQUE CULTURELLE

Sherry B. Ortner¹

Cette contribution porte sur la notion de subjectivité et son importance pour une anthropologie critique². Bien qu'on puisse se passer de faire le lien entre le problème de la subjectivité et celui du pouvoir et de la domination, et bien que beaucoup de travaux explorent la subjectivité comme un terrain d'investigation politiquement neutre, je me place ici dans une lignée de travaux ayant spécifiquement exploré le lien entre pouvoir et subjectivité. D'où le sens d'un questionnement sur la subjectivité dans le cadre d'une « anthropologie comme critique culturelle » (Marcus et Fisher, 1986).

Par « subjectivité » j'entends non seulement l'ensemble des modalités de la perception, du sentiment, de la pensée, du désir et de la crainte chez des sujets agissant, mais aussi les formes culturelles et sociales qui organisent et suggèrent ces modalités de l'affect, de la pensée, etc. Cette réflexion, on le verra, va-et-vient entre l'examen de ces formes culturelles et leurs manifestations subjectives. Mais le concept de « sujet » étant en lui-même problématique, je souhaite commencer par un bref retour sur l'histoire des débats qu'il a suscités.

1. Traduit de l'anglais par Alexandra Kowalski.

Une première version de cette réflexion est parue en italien sous le titre « Geertz, soggettività, e coscienza postmoderna », in Cimmino, L. ; Santambrogio, A., eds., *Antropologia e interpretazione : Il contributo di Clifford Geertz alle scienze sociali*, Perugia, Morlacchi Editore, 2004.

2. Mes remerciements vont en particulier à Lila Abu-Lughod, Roy d'Andrade, Clifford Geertz, Steven Gregory, Paul Rabinow, Steven Sangren et Timothy D. Taylor pour leur excellente lecture critique. Les commentaires reçus aux lieux et occasions suivants ont également été précieux : Glasscock Center for the Humanities at Texas A&M; rencontres 2003 de la Society for Psychological Anthropology; département d'anthropologie de l'université de Californie à Los Angeles; département d'anthropologie de l'université Yale; séminaire de sociologie de la culture de Jeffrey Alexander, à l'université Yale; colloque « Blurred Boundaries; Rethinking "Culture" in the Context of Interdisciplinary Practices » à l'Institute of Ethnology de l'Academia Sinica à Taiwan (avec un commentaire de Ding-Tzann Lii); enfin l'École des hautes études en sciences sociales de Paris (Ehess). Je tiens à remercier en particulier, pour leur hospitalité chaleureuse qui a largement dépassé les bornes de l'obligation professionnelle: James Rosenheim de Texas A&M, Allen Chun à Taiwan, et Tassadit Yacine à Paris.

UN BREF RAPPEL : LE DÉBAT SUR LA SUBJECTIVITÉ

Toute l'histoire de la théorie sociologique et anthropologique au XX^e siècle peut être lue en effet comme celle d'une lutte pour la définition de l'être humain comme un « être social » situé dans la collectivité et dans l'histoire – qu'on le nomme « personne », « sujet », « acteur » ou « agent ». Si les sources du débat remontent aux origines de la philosophie occidentale, la version qui en émerge au XX^e siècle est singulière en ce qu'elle oppose, d'une part, des sciences sociales en pleine émergence et, d'autre part, certains courants de la pensée philosophique contemporaine³. Dans la période de l'entre-deux-guerres, la question du sujet est soulevée par des philosophes, en réaction aux théories sociologistes de la « contrainte sociale » et autres déterminismes de l'action collective, d'inspiration durkheimienne ou marxienne. Je pense en particulier à l'argument sartrien de *L'Être et le Néant*, qui affirme la primauté de la liberté dans l'action.

C'est en réponse à Jean-Paul Sartre que Claude Lévi-Strauss reprend à son compte l'héritage d'Émile Durkheim, dans une direction à la fois nouvelle et plus radicale qui devait recadrer le débat dans des catégories inédites – autres que celles du dualisme liberté/déterminisme. Lévi-Strauss emprunte à Durkheim l'idée du « fait social », dont la réalité dépasse et conditionne celle de l'individu au point d'acquérir une vie propre. Mais, si Durkheim voyait dans « le social » un objet dont l'analyse pouvait se dispenser de faire référence aux acteurs, ces derniers gardent néanmoins dans son édifice théorique un rôle fondamental. C'est bien sur des sujets individuels que la « société » exerce son empire, des individus qui peuvent à l'occasion lui opposer une certaine résistance (voir par exemple Durkheim, 1982 : 51). Lévi-Strauss cherchera à libérer le « fait social » de toute référence et de toute dépendance par rapport au sujet. Ainsi écrit-il en introduction à ses *Mythologies*, en particulier dans *Le Cru et le Cuit* :

« Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes mais comment les mythes se pensent dans les hommes. Et peut-être, ainsi que nous l'avons suggéré, convient-il d'aller encore plus loin, en faisant abstraction de tout sujet pour considérer que, d'une certaine manière, les mythes se pensent *entre eux*. » (1969 : 20)

La question n'est plus celle de la liberté par opposition à la contrainte. L'idée n'est pas seulement que la liberté du sujet est illusoire, mais que la pensée humaine est elle-même l'effet d'un pur jeu de structures. L'objectif des sciences humaines n'est pas, pour Lévi-Strauss, de « faire l'homme », comme le dit *La Pensée sauvage*, « mais de le défaire ». Pour reprendre les mots de Nick Fuller Fox dans sa récente biographie de Sartre :

« Le structuralisme opère une critique systématique de l'humanisme et de l'anthropocentrisme. Il renverse l'ordre humaniste en affirmant la primauté de la structure sur le

3. Voir aussi Pierre Bourdieu (2000) et Nick Fuller Fox (2003) pour un traitement historique détaillé.

sujet, de l'inconscient sur le conscient, et de l'analyse scientifique des lois objectives sur les épistémologies du moi.» (2003 : 24)

C'est sur cet arrière-plan historique qu'il faut replacer la théorie socio-anthropologique américaine actuelle. On peut y distinguer trois tendances. La première correspond à ce qu'on appelle proprement « poststructuralisme ». On peut la définir par son abandon ostentatoire du positivisme durkheimien qui persiste chez Lévi-Strauss, et comme une radicalisation du projet de « défaire l'homme ». La critique prend ici un tour nouveau. Ce n'est plus seulement d'un point de vue philosophique que l'on dénonce l'illusion du concept d'« homme ». Ce n'est plus simplement au « moi » comme siège ultime de la pensée, de l'action, de l'intention et de la créativité que l'on s'attaque, mais aux spécificités idéologiques de sa production. Pour les féministes poststructuralistes (comme Joan Scott), le problème sous-jacent est un problème de genre : ce qui se prétend « homme » au sens universel est en fait l'homme au sens masculin du terme. Pour les théoriciens « postcoloniaux » (comme Gayatri Spivak), le problème du concept universaliste d'homme est qu'il est en fait situé dans l'espace et le temps, qu'il reflète un projet spécifique de domination par l'homme blanc occidental.

On comprend dès lors l'attrait que continue d'exercer le poststructuralisme dans les milieux universitaires, en particulier dans de nombreux domaines de l'anthropologie contemporaine. Néanmoins, l'antihumanisme de ce courant de pensée pose de réels problèmes aux anthropologues qui souhaitent comprendre non seulement la manière dont fonctionne le pouvoir, mais aussi les efforts déployés par les groupes « subalternes » (au sens gramscien du terme) pour atteindre le statut de sujet et s'appropriier ainsi les privilèges que ce statut octroie⁴.

La seconde des trois tendances post-lévi-straussiennes mentionnées ci-dessus (pas exactement poststructuraliste, celle-là) cherche à faire une place au sujet dans la théorie en sciences sociales, tout en reconstruisant une théorie du sujet qui ne retombe pas dans l'universalisme illusoire des sciences de « l'homme » traditionnelles. Je citerai ici les travaux de Pierre Bourdieu (en particulier 1977, 1990, 2000), Anthony Giddens (en particulier 1979), Marshall Sahlins (en particulier 1981), et William H. Sewell Jr. (1992)⁵. Ces

4. Dans leur étude sur le « discours minoritaire », Abdul JanMohamed et David Lloyd (1987 : 16) suggèrent que, « tandis que le point de départ du poststructuralisme réside dans la tradition occidentale et qu'il cherche à déconstruire "de l'intérieur" les formations identitaires que celle-ci engendre, les pensées minoritaires doivent, en vertu de leur position sociale même, partir d'un point de *non-identité* à "l'Occident", vis-à-vis duquel elles sont marginalisées économiquement et culturellement. La non-identité que le penseur critique occidental cherche à (re)produire par le discours est, pour le penseur minoritaire, une donnée immédiate de son existence sociale. En tant que donnée immédiate, cette position n'est pas un critère d'affranchissement. [...] La non-identité reste pour les minorités le signe d'un préjudice matériel face auquel seul le combat politique, et non la distanciation ironique, constitue une réponse adéquate. » J'ai utilisé cette citation dans une précédente intervention (1996 : 8), mais il ne me semble pas inutile de la rappeler ici dans la mesure où l'approche antihumaniste continue à se développer. Voir aussi Nancy Hartsock (1990).

5. C'est une voie que j'ai moi-même déjà explorée. Je me permets de renvoyer ici par exemple à mes ouvrages et articles de 1984, 1996, 1999a.

auteurs proposent chacun une approche particulière du sujet. Pour Bourdieu, le sujet intériorise un monde extérieur qui est à la fois un fait culturel et une réalité objective. Ces structures intériorisées forment l'*habitus*, un système de dispositions inclinant les acteurs sociaux à agir, penser et ressentir dans des limites structurelles données. Si certaines dimensions de l'*habitus* correspondent à la part de la subjectivité que l'on peut appeler, pour aller vite, le « sentiment » (ou la « sensibilité »), Bourdieu entend avant tout saisir à travers l'*habitus* les possibilités et les limites que celui-ci assigne à l'action. Sahlins, à la fois très influencé par le structuralisme français et très réticent vis-à-vis de l'antihumanisme qu'il implique, construit un « sujet » assez similaire à celui de Bourdieu, très orienté par des structures. Dans la mesure où ses études portent souvent sur des personnages historiques particuliers (comme le capitaine Cook), ses descriptions sont souvent plus complexes d'un point de vue subjectif que ne le sont ses comptes rendus théoriques.

Giddens et Sewell, pour leur part, comprennent le sujet comme un produit culturel et social, mais cherchent dans le même temps à ménager la possibilité conceptuelle de l'action (soit, en anglais, *agency*). En opposition avec l'insistance de Bourdieu sur la nature profondément intériorisée et inconsciente de la connaissance pratique du sujet agissant, le sujet de Giddens est un sujet au moins partiellement « connaissant », donc capable d'agir sur (et parfois contre) les structures qui l'ont constitué. Par opposition au déterminisme structural de Bourdieu, Sewell présente par ailleurs une perspective d'historien, avançant que :

« Dans le monde des conflits et des stratégies humains, un très grand nombre de pensées, de perceptions et d'actions qui contribueraient à reproduire les structures sociales, de fait, ne se produisent pas, tandis que d'autres ne contribuant pas à cette reproduction ont souvent lieu. » (1992 : 12)

Chacun de ces auteurs a remis le sujet et l'action à l'ordre du jour d'une manière qui a été pour moi une source d'inspiration. Cette contribution n'est pas la première occasion que je saisis d'évoquer l'importance de leurs travaux. Pourtant, semble-t-il, il y a là une zone fragile que je cherche à désigner et à consolider : c'est comme si chacun d'eux cherchait à éviter la question de la subjectivité – c'est-à-dire la question du sujet comme être existentiellement complexe, un être ressentant, pensant et réfléchissant, un être qui fait et qui cherche du sens⁶.

Pourquoi cette dimension importe-t-elle ? Pourquoi serait-il fondamental de restaurer la problématique de la subjectivité dans sa totalité ? En partie sans doute parce qu'elle représente une dimension majeure de l'humain, que les sciences dites « humaines » se condamnent autrement à ignorer et à appauvrir. Mais aussi parce qu'il s'agit de la place de la subjectivité dans des

6. Jason Throop et Keith Murphy soulèvent des questions similaires dans leur excellent essai (2002). Voir aussi Anne Meneley (1999).

sciences dites « sociales », dans une perspective plus politique que j'ai déjà évoquée plus haut. La subjectivité est la condition de possibilité de l'« action » (*agency*), et par là un passage obligé de la compréhension et de la conceptualisation des modes de l'action et des possibilités de changement que l'action ouvre dans le monde. L'action ne ressortit pas d'une volonté pure ou originaire. Elle prend la forme de désirs et d'intentions au sein d'une matrice subjective donnée.

Je commencerai par poser une définition à titre préliminaire. La subjectivité est, pour moi, la conscience en tant qu'elle est toujours culturelle et historique. Par « conscience », je n'entends pas exclure les dynamiques d'ordre inconscient, du type de celles identifiées par Sigmund Freud, ou encore par Bourdieu à travers sa notion d'*habitus*. Je veux dire en revanche que la subjectivité est toujours *plus* qu'un ensemble de structures inconscientes. Cette conception de la subjectivité joue à deux niveaux. Au niveau individuel, d'une part, comme la possibilité en a été suggérée plus haut, les acteurs sont toujours au moins partiellement des « sujets connaissants ». Il y a toujours chez eux quelque degré de réflexivité par rapport à eux-mêmes et à leurs désirs, il y a toujours un sens des circonstances et des contraintes extérieures qui informent leur action (je renvoie ici à ce que Giddens en a dit dans *Central Problems in Social Theory*⁷). Pour dire les choses en deux mots, les acteurs peuvent être le plus souvent considérés comme « conscients », au sens commun du terme – un point qu'il faut souligner, non pour mettre en question, mais pour relativiser et compléter la thèse de Bourdieu selon laquelle la plupart des formes de savoir sont profondément tacites. Au niveau collectif, d'autre part, le concept de « conscience » a aussi pour moi le sens que lui a donné la sociologie classique de Karl Marx et Durkheim : celui de perception collective d'acteurs liés par des systèmes organisés de relations sociales. En ce sens, la conscience est toujours un objet ambigu : d'une part, subjectivité individuelle et, de l'autre, culture collective. Dans les paragraphes qui suivent, j'entends la subjectivité aussi bien dans le sens psychologique d'un ensemble de sentiments, de désirs, d'anxiétés, d'intentions, etc., ressentis par des individus particuliers, que comme une formation culturelle se déployant à plus grande échelle.

La question des subjectivités complexes, au sens psychologique du terme (qui ne signifie pas a-culturel pour autant), est souvent abordée dans des travaux portant sur les groupes dominés. Ce type de travaux a directement traité non seulement des questions de l'*agency* et de la « résistance » au pouvoir, mais aussi des problèmes de la souffrance, de la crainte ou de la confusion et des divers modes sur lesquels les agents surmontent ces états

7. James Scott (1990, voir en particulier chapitre 4) examine la question du type de savoir propre aux dominés et rejette à la fois la notion gramscienne d'hégémonie et celle, foucauldienne, de subjectivation comme sujétion. Malgré ma sympathie pour ce point de vue, je suis en désaccord avec sa radicalité et me sens plus proche du point de vue de Giddens (1979 : 144) lorsqu'il affirme : « Il n'y existe pas de situation qui soit *absolument* opaque aux acteurs » (c'est moi qui souligne).

subjectifs. Je pense par exemple aux travaux de Lila Abu-Lughod (1986, 1993) sur les structures de la sensibilité chez les femmes bédouines à travers leur poésie et leurs récits ; de José Limón (1994) sur l'expérience de la fragmentation chez les émigrés mexicains pauvres aux États-Unis ; d'Ashis Nandy (1983) sur la désorientation de la conscience indienne et la construction de nouveaux repères à l'époque coloniale ; de Purnima Mankekar (1999) sur les réactions complexes des Indiennes aux séries télévisées ; ou encore de Tassadit Yacine⁸ (1992) sur le genre et la peur chez les Kabyles. Chacune de ces études explore les conditions de la domination, sa construction subjective et l'expérience à laquelle elle donne lieu, ainsi que les modalités créatives par lesquelles elles sont parfois surmontées – même si elles ne le sont souvent que temporairement.

En dehors de ce type de recherche portant sur des acteurs ou des groupes d'acteurs particuliers, il existe bien sûr une tradition bien établie de recherche et d'interprétation portant sur des échelles culturelles (et politiques) plus larges. Cette tradition examine l'effet des formations culturelles sur la subjectivité. C'est à ce niveau d'analyse que je me situe dans les paragraphes qui suivent. C'est vers Clifford Geertz que je commencerai par me tourner. Contemporain de Lévi-Strauss, Bourdieu, Sahlins et autres auteurs mentionnés ci-dessus, Geertz est le seul théoricien de la culture à avoir explicitement traité de la question de la subjectivité au sens où je l'entends ici. C'est sur son travail que je souhaite attirer l'attention.

UN NOUVEAU REGARD SUR LE CONCEPT DE CULTURE CHEZ GEERTZ

Dans plusieurs essais célèbres datant des années 1960 et 1970, Geertz se fonde sur certains apports de la philosophie et de la critique littéraire pour formuler une approche proprement anthropologique de la question de la subjectivité et, pourrait-on dire aussi, une théorie de la culture axée sur la problématique de la subjectivité⁹. Les deux aspects sont intimement liés et on ne peut traiter de l'un sans traiter de l'autre. Je commencerai par la question de la culture.

Le concept geertzien de « culture » a deux sens distincts. D'une part, celui de l'anthropologie américaine, de Franz Boas, Margaret Mead ou Ruth Benedict, où le terme désigne l'*ethos* et la vision du monde propre à un groupe social spécifique. D'autre part, le terme a un sens philosophique et

8. Tassadit Yacine est une ancienne collègue de Pierre Bourdieu. Il est intéressant de remarquer que son travail ethnographique touche à une dimension subjective ne faisant pas partie du cadre analytique de cet auteur.

9. Je me fonde essentiellement ici sur les essais majeurs de Geertz. Pour un point de vue récent sur l'ensemble de son œuvre, voir Fred Inglis (2000). Voir aussi un entretien récent et éclairant in Neni Panourgíá (2002). Je renvoie également à un ouvrage collectif dont les contributions se fondent sur et développent l'œuvre de Geertz (Ortner, 1999b).

littéraire, emprunté en particulier à Ludwig Josef Wittgenstein : c'est un processus de construction de sens, de significations et de subjectivités, à travers des formes symboliques inscrites dans le tissu social.

Comme chacun sait, la notion de culture a fait l'objet d'une critique systématique au cours des dernières décennies. J'ai déjà traité de cette question ailleurs (1996b), mais on ne peut se dispenser de l'aborder à nouveau si l'on veut discuter de l'œuvre de Geertz. Je vais l'aborder ici sous un angle un peu différent.

Des deux définitions du concept de culture chez Geertz, c'est évidemment la première qui se prête à cette critique, celle qui pose les groupes sociaux comme « pourvus » d'une culture, chacun ayant la sienne propre, partagée par les membres de ce groupe. La critique de cette notion en a visé différents aspects. D'une part, l'homogénéité et l'indifférenciation fondamentale qu'elle suppose aux groupes sociaux sont remises en question. Si l'on admet qu'une société est faite d'inégalités et de différences sociales, il faut admettre que tous ne partagent pas la même vision du monde et la même orientation vis-à-vis de ce monde¹⁰. D'autre part, objection plus grave, cette homogénéité et cette non-différenciation tendent à faire de la culture une notion essentialiste, supposant que le Nuer ou le Balinaise ont quelque chose qui fait d'eux précisément cela, un Nuer et un Balinaise, quelque chose qui explique à la fois la manière dont ils agissent et la nature de leurs actions. Le danger de ce concept apparaît clairement dans le contexte actuel, où il est partout question, en particulier depuis les événements du « 11 septembre », de « culture arabe » ou de « culture musulmane ». Si Geertz n'a jamais souscrit à des vues simplistes, et si ses travaux visaient précisément, au contraire, à rendre compte de spécificités culturelles et à ouvrir un « dialogue » entre les cultures, le concept lui-même n'en reste pas moins ambigu et problématique.

Geertz (1995) a défendu ce que j'appelle ici le concept américain de culture dans son mémoire *After the Fact*, défendant la réalité de la culture contre ceux qui se voilent la face en niant ses effets. Je souscris dans l'ensemble à son point de vue, mais il me semble que le concept requiert une défense plus systématique, relativement, en particulier, à ses implications politiques. S'il faut reconnaître le risque essentialiste et de stigmatisation inhérent à la notion de culture, il faut aussi admettre sa valeur critique et politique, comme instrument permettant de saisir à la fois le fonctionnement du pouvoir social et les ressources dont disposent les groupes dominés.

Du point de vue de la reproduction du pouvoir social, on peut admettre qu'une formation culturelle est un ensemble cohérent de sens et de significations, d'*ethos* et de visions du monde, tout en comprenant que cet ensemble est de nature idéologique et participe d'un processus plus large de domination sociale. La contribution la plus fondamentale à une refondation du concept

10. C'est à ce point de la critique que j'ai cherché en particulier à répondre à travers mes travaux ethnographiques, me concentrant sur l'articulation entre formes culturelles et différences ou inégalités sociales (voir notamment 1999a et 2003).

dans ce sens est sans aucun doute celle du Britannique Raymond Williams, qui a repris et développé la notion gramscienne d'hégémonie¹¹. Williams a littéralement engagé une révolution conceptuelle en fondant le champ gigantesque, fertile et contestataire des *cultural studies* (études culturelles). Si la version américaine des *cultural studies* est dominée par la théorie littéraire continentale (d'origine française surtout), la tendance britannique est plus ancrée dans une socio-anthropologie empirique reposant en principe sur des méthodes d'enquête ethnographiques¹². La conception de la culture comme hégémonie développée par Williams¹³ (1977 : 108-109) et les praticiens des *cultural studies* est à la croisée de la notion américaine de culture et du concept marxiste d'idéologie. Je développerai ce point dans le dernier segment de cette réflexion, en discutant de la culture postmoderne comme idéologie produite par le système capitaliste contemporain.

Si l'on prend maintenant le point de vue des groupes dominés, la notion anthropologique et américaine de culture continue de vivre, sous une forme critique, à travers les études de la *popular culture*, terme que l'on peut traduire par « culture populaire », bien que dans un sens souvent proche de « culture de masse ». Ces études portent sur les mondes locaux de sujets et de groupes qui, bien que dominés ou exclus, produisent des sens et des significations qui leur sont propres. Les cultures en question peuvent être de nature ethnique ou raciale (Limón, 1994), des cultures de classe (Lipsitz, 1994), ou des cultures de génération (Taylor, 2001 ; Thornton, 1995 ; Amit-Talai et Wulff, 1995). Comme dans l'anthropologie classique, la culture est considérée comme commune à un groupe, participant de ses formes de vie collective, représentant son histoire et son identité, son *ethos* et sa vision du monde. Implicitement ou explicitement, les études de la « culture populaire » introduisent une perspective bakhtinienne qui suppose des formes de résistance, des formes d'ironie, des formes ludiques ou des enjeux de plaisir créant des espaces sociaux en marge des structures de domination. Le livre *Yo Mama's Disfunktional*, Robin Kelley (1997), sur la culture afro-américaine contemporaine est un excellent exemple de ce genre de travail.

Pour résumer, on peut dire que la notion de culture, même dans son sens anthropologique classique, n'est pas un concept absolument ou naturellement conservateur ou dangereux. Il y a même une méprise conceptuelle à le penser. C'est un concept flexible et fort, utilisable de diverses manières, y compris dans une optique politique et critique.

Mais le concept américain de culture, on l'a dit, n'est qu'un des deux aspects de la notion employée par Geertz. L'autre concerne les dynamiques

11. On peut considérer Williams comme l'artisan d'un rapprochement entre l'ethnologie et la littérature du point de vue des études littéraires, et Geertz comme celui qui l'a rendu possible du point de vue de l'ethnologie.

12. On peut en particulier évoquer l'ouvrage classique de Paul Willis (1977), *Learning to Labor*.

13. Kate Crehan a formulé une critique de l'interprétation de l'hégémonie gramscienne par Williams ainsi que de l'usage du concept de Williams par l'anthropologie. On ne peut poursuivre ici l'analyse des questions pourtant intéressantes qu'elle soulève.

culturelles et leurs effets. Geertz définit la culture comme un ensemble de formes symboliques de nature collective et publique – des formes qui sont à la fois expression et source de sens pour les acteurs sociaux. Si la notion de « sens » est elle-même potentiellement polysémique, les travaux de Geertz ont surtout porté sur les formes subjectives qui sont dans le même temps représentées et produites par les discours et les pratiques. Je reviens donc ici à la question de la subjectivité et de la conscience.

LA CONSTRUCTION SOCIALE DE LA SUBJECTIVITÉ

Geertz expose les principes de sa méthode dans deux articles célèbres¹⁴, dans lesquels il interprète certaines formes culturelles balinaises – les noms de personnes, le calendrier, les règles de savoir-vivre, les combats de coqs – et les modalités de la conscience que ces formes incarnent.

Il est important d'insister sur le lien entre la méthode interprétative et la question de la subjectivité comme forme culturelle et historique de la conscience. Certaines approches interprétatives d'inspiration foucauldienne, ou poststructuralistes dans un sens plus technique, portent sur la manière dont les discours construisent le sujet et la position de sujet. Ces analyses ont donc des points communs superficiels avec l'approche geertzienne. Mais le sujet y est souvent défini par une position et une identité sociales dominées (c'est-à-dire d'assujettissement), qu'il s'agisse de domination culturelle, sociale, sexuelle, raciale ou autre. Ce type d'analyse est utile, mais il ne traite pas de la question de la formation des *subjectivités* comme structures complexes d'appréhension par la pensée, l'émotion, la réflexion, le désir, l'anxiété, qui font qu'un sujet social est toujours plus que quelqu'un qui *occupe* une position et qui *possède* une identité donnée¹⁵.

Geertz a lui-même expliqué qu'il devait sa conception de la subjectivité à Max Weber. Il n'y a de fait pas de meilleur endroit pour commencer à réfléchir à la question que l'étude de Weber sur le protestantisme et son effet sur la conscience moderne. À partir de la doctrine de la prédestination et l'idée de l'éloignement et de l'inaccessibilité de Dieu qui la fonde, Weber bâtit une thèse selon laquelle le protestantisme calviniste est à l'origine d'une « structure de la sensibilité » particulière :

« Dans son inhumanité pathétique, cette doctrine devait marquer l'état d'esprit de toute une génération qui s'est abandonnée à sa grandiose cohérence et engendrer, chez chaque individu, le sentiment d'une *solitude intérieure* inouïe. » (1958 : 104)

14. 1973c : « Person, Time and Conduct in Bali » (« La personne, le temps et la conduite à Bali »); 1973d : « Deep play: Notes on the Balinese cockfight » (« Jeu sérieux: notes sur le combat de coqs balinais »).

15. Je me permets ici de renvoyer au traitement que j'ai fait du cas de Shahbano, l'Indienne musulmane qui poursuivait en justice l'époux dont elle avait divorcé, en vue d'obtenir une pension alimentaire. Elle gagna son procès, et le vaste scandale public auquel l'affaire donna lieu a fait l'objet de nombreux commentaires et analyses, féministes notamment (Ortner, 1995).

Pour Weber, le protestantisme intensifie l'anxiété de l'individu de manière systématique. L'élimination de la confession privée des péchés, par exemple, a pour effet de supprimer « un moyen de soulager périodiquement la conscience du pécheur de sa culpabilité » (*ibid.* : 78). La source ultime de cette angoisse religieuse est bien sûr la situation psychologiquement intenable d'être prédestiné sans moyen de savoir si l'on est élu ou non.

La stratégie de Weber dans la construction du lien entre le protestantisme et « l'esprit du capitalisme » consiste à montrer comment des éléments spécifiques de la doctrine et des pratiques protestantes prescrivent des solutions aux problèmes qu'ils ont eux-mêmes générés. Ces solutions : une « activité temporelle intense » (*ibid.* : 81), « une conduite qui augmente la gloire de Dieu » (*ibid.* : 82), « un contrôle de soi permanent » (*ibid.* : 88), etc., ne contribuent pas seulement à former un sujet religieux, mais aussi l'embryon d'un sujet capitaliste. Je ne poursuivrai pas cet examen. Mon but est simplement ici de souligner que le sujet culturel/religieux est défini non seulement par sa position dans une matrice sociale, économique ou religieuse, mais par une subjectivité complexe, par un ensemble complexe de sentiments et de craintes qui jouent un rôle central dans l'argumentaire wébérien.

Comme pour Weber, les cultures sont, pour Geertz, des systèmes de symboles et de significations partagés qui non seulement « représentent » le monde mais aussi produisent des sujets adaptés au monde ainsi représenté. Geertz (1973b) pose les bases théoriques de cette thèse et donne quelques exemples dans son essai « Religion as a Cultural System » (« Le religieux comme système culturel »). Mais c'est dans les deux essais sur Bali que l'on trouve l'expression la plus achevée à la fois de sa thèse et de sa méthodologie.

Le premier, « Person, Time and Conduct in Bali » est une lecture de plusieurs ordres symboliques (on peut les appeler des « discours ») visant à construire le type subjectif qu'ils manifestent et produisent à la fois. Ces ordres symboliques (ou discours) comprennent : « l'ordre de définition de la personne » (nom de personne, rang de naissance, nom de famille, statut social, etc.) ; le discours sur le temps ; et les schémas de conduite et règles de savoir-vivre. Geertz les étudie séparément, puis il examine en quoi ils convergent et se renforcent les uns les autres, contribuant à produire un type de conscience qu'il s'agit de qualifier.

À travers cette analyse, Geertz (1973c : 398) montre comment les discours sur la personne visent à dépersonnaliser l'individu et comment les systèmes de décompte du temps contribuent à « immobiliser le temps ». Ces deux effets produisent un effet supplémentaire : ils « dérobent à la vue les aspects les plus contingents de la condition humaine – l'individualité, l'imprévisibilité, la mortalité, le sentiment, la vulnérabilité » (*ibid.* : 399). Ils convergent dans une « ritualisation des rapports sociaux » dans laquelle ces rapports sont maintenus dans ce que Geertz a appelé une « distance sociale moyenne ».

Tous ces aspects animent et induisent à la fois un certain style culturel que Geertz a appelé « théâtralité ludique » (*ibid.* : 402). Mais il pousse plus loin l'analyse du type subjectif en question. Il examine en particulier une

catégorie balinaise de sentiment, l'état de *lek*, une notion qu'il traduit par « trac » (*stage-fright*) – « une nervosité diffuse, en général plutôt discrète mais potentiellement paralysante, générée par la perspective et l'expérience de l'interaction sociale ; c'est une anxiété chronique et pour l'essentiel imperceptible, de la part de l'individu, de ne pouvoir atteindre le degré de finesse requis » (*ibid.*). Les structures culturelles, discours et pratiques compris, le calendrier, les règles de comportement, tout cela entretient et soulage à la fois cet ensemble d'inquiétudes :

« La crainte (légère la plupart du temps, intense dans certains cas), c'est que la représentation publique requise par les règles de l'étiquette se trouve bafouée, que la distance sociale maintenue par ces règles s'effondre, et que la personnalité de l'individu s'impose et dissolvent l'identité collective standardisée. L'état de *lek* dénote à la fois une conscience aiguë de la possibilité de ce désastre interpersonnel, et, comme dans le trac qu'un acteur peut avoir sur scène, la force intérieure qui motive pour l'éviter » (*ibid.*).

Il faut souligner la complexité et la réflexivité de cette « structure de la sensibilité ». Les formes culturelles, discours et pratiques, produisent certaines dispositions qui maintiennent les individus à distance les uns des autres, qui ritualisent le rapport social, et génèrent en même temps un système d'inquiétudes profondes, relatives à la capacité de « jouer » ces rituels. Cette subjectivité peut être définie comme un certain « style » collectif, mais elle est aussi une manière d'incarner ce style, réflexive et pleine de l'anxiété créée par la possibilité d'un échec.

La deuxième contribution majeure de Geertz à la question de la subjectivité se trouve dans son fameux essai sur le combat de coqs à Bali. L'approche est similaire à celle de l'essai sur « La personne, le temps et la conduite ». Geertz commence par établir l'importance du combat de coqs dans la vie sociale, la pensée et les passions individuelles des Balinais. Il se livre alors à une interprétation virtuose du combat de coqs comme texte public. Il analyse longuement l'organisation sociale de la participation et du pari sur les combats, particulièrement ceux qu'il appelle « profonds » ou remplis de signification sociale – et suggère qu'ils relèvent « fondamentalement d'une mise en scène de l'anxiété relative aux statuts sociaux » (Geertz, 1973d : 437). Mais que signifie exactement, pour les Balinais, la mise en scène publique de rivalités statutaires à travers un spectacle de « poulets qui se réduisent bêtement en pièces, les uns les autres » (*ibid.* : 449) ? La réponse de Geertz est que le combat de coqs est un « modèle » (c'est le terme qu'il emploie), à deux titres. D'une part, c'est un « modèle de », une représentation sociale qui doit être lue comme un texte :

« La fonction du combat de coqs pour les Balinais est la même que celle du *Roi Lear* ou de *Crime et châtiment* dans d'autres cultures. Il saisit ces thèmes – la mort, la virilité, la rage, la fierté, la perte, le pardon, le hasard – et, les ordonnant dans une structure qui les contient, il les présente de telle manière qu'un aspect essentiel de leur nature est mis en évidence. Il les enferme dans une construction qui leur donne sens aux yeux de ceux qui sont en mesure, de par leur position historique, de l'apprécier – il les rend visibles, concrets, tangibles, autrement dit "réels" dans le sens idéationnel du terme » (*ibid.* : 443-444).

Mais le combat de coqs est aussi plus qu'un texte – ou, s'il en est un, il fait plus qu'articuler et expliciter un système de significations. D'autre part, c'est aussi un « modèle pour » – un modèle normatif de conduite. « Assister et participer à des combats de coqs est pour les Balinais une forme d'éducation sentimentale » (*ibid.* : 449). C'est dans ce contexte que Geertz livre sa formulation la plus explicite d'une théorie de la subjectivité. La participation au combat de coqs, dit-il, « ouvre l'homme à sa propre subjectivité » (*ibid.* : 451). Et il précise, dans une thèse aux forts accents constructivistes :

« Mais parce que la subjectivité n'existe pas à proprement parler avant d'être ainsi organisée, toute forme artistique génère et régénère la subjectivité même dont elle ne prétend qu'exposer les formes. Un morceau de musique de chambre, une nature morte ou un combat de coqs ne sont pas seulement le reflet d'une sensibilité qui leur préexiste et qu'ils représentent sur un mode analogique. Ils sont les agents actifs de la production et de la reproduction de cette sensibilité » (*ibid.*).

Au cœur de cette « sensibilité » on retrouve un ensemble d'inquiétudes, qui, bien que différentes, ne sont pas sans rapport avec celles évoquées dans l'essai sur « La personne, le temps et la conduite ». Ici, c'est sur l'irruption de l'animalité dans l'humain qu'elles se cristallisent. Geertz explique que les Balinais sont choqués, mais aussi fascinés, par les manifestations de l'animalité dans le monde humain, qu'il s'agisse d'animaux réels, de comportements jugés bestiaux ou de démons pervers prenant des formes animales (*ibid.* : 420).

Si je souligne l'importance donnée par Geertz à l'anxiété, c'est en partie pour le lien que ce point révèle avec l'analyse wébérienne de l'éthique protestante. Mais c'est surtout parce que l'anxiété comme telle joue un rôle fondamental dans l'ensemble théorique geertzien, que je n'ai pas eu jusqu'à encore le loisir de souligner. Elle est, pour lui, non seulement un pivot sur lequel s'articulent des formes culturelles particulières, mais également l'axe sur lequel repose la condition de l'être humain comme animal culturel. Pour prendre la mesure de ce point, il faut retourner à l'essai par lequel Geertz (1979) a lancé son projet théorique : « Religion as a Cultural System ». Il y examine l'angoisse du chaos comme désordre pur et ouvre sa réflexion par une citation de William James :

« L'homme est capable de s'adapter à tout ce que son imagination peut lui représenter ; mais il ne peut se faire à l'idée du chaos. Parce que la fonction qui le définit, qui est aussi son bien le plus précieux, est l'intelligence, sa plus grande crainte est de rencontrer ce qu'il ne peut comprendre – “l'inquiétante étrangeté” (*the uncanny*). [...] C'est pourquoi le bien que nous chérissons le plus est l'ensemble des symboles qui définissent notre *orientation* vers le monde, la nature, la société, et nos propres activités. » (1973b : 99)

Geertz énumère les différents types de peur que recouvre cette peur générique du chaos :

« Le chaos – un tumulte d'événements qui non seulement ne sont pas interprétés mais restent fondamentalement *ininterprétables* – menace l'homme en trois points : à la limite de

ses capacités intellectuelles, à la limite de son endurance physique, et à la limite de sa pénétration morale. L'incompréhension, la souffrance, et les problèmes éthiques sont trois défis ultimes à l'idée que la vie a un sens et que, par l'exercice de la pensée, il est possible de s'orienter efficacement dans le monde » (*ibid.*: 100).

Selon Geertz (1973a), cette angoisse, entendue dans un sens à la fois métaphysique et psychanalytique, définit la condition humaine. Elle a pour origine la dépendance de l'individu par rapport aux ordres symboliques qui lui permettent de s'orienter dans le monde. Les systèmes de sens ne sont pas de simples corrélats de l'existence humaine, ils la définissent. Parce que l'être humain est plus malléable et moins déterminé par l'instinct que les autres animaux, sa survie dépend littéralement de systèmes symboliques dont participe le langage, mais aussi plus généralement toute manifestation de la « culture ».

C'est ce point concernant les craintes fondamentales de l'humain sur la fragilité de l'ordre et du sens qui a pris une signification inédite dans certaines études récentes portant sur la « condition postmoderne ».

DE L'INTERPRÉTATION DES CULTURES À LA CRITIQUE CULTURELLE : DEUX LECTURES DE LA CONSCIENCE POSTMODERNE

Dans cette dernière partie j'aimerais présenter deux analyses des formes culturelles et subjectives du capitalisme contemporain. Et ce avec plusieurs objectifs en vue. Tout d'abord, je souhaiterais démontrer que la problématique des structures complexes de la subjectivité a survécu aux ouvrages geertziens des années 1960, et qu'elle reste présente dans certains travaux contemporains. Je propose, d'une part, de comparer ces travaux avec les courants structuralistes, poststructuralistes et antihumanistes dont j'ai fait brièvement la critique au début de cette intervention¹⁶; et, d'autre part, avec les théoriciens de la pratique, dont le traitement de la question de la subjectivité reste, à mon sens, insuffisant. Mon second objectif est de montrer à la fois la permanence et les transformations de la méthode geertzienne. L'interprétation des formes publiques de la culture comme mode d'accès à une sorte de *conscience collective* est toujours en usage aujourd'hui, mais, dans les ouvrages analysés ci-après, elle a pris une forme williamsienne : l'analyse de la culture est devenue une critique culturelle.

Il y a là en fait une certaine ironie. Si le « culturalisme » geertzien a souvent été taxé de conservatisme social, on oublie de dire qu'il a aussi servi de fondement au radicalisme des *cultural studies*. Raymond Williams a croisé le concept geertzien de culture avec le concept marxiste d'idéologie, dans le

16. Il s'agit de l'intervention en mai 2005 au séminaire de l'Ehess animé par Tassadit Yacine.

but d'éclairer les modes par lesquels la culture forme et déforme la subjectivité dans des contextes donnés de domination sociale, d'inégalité, de marchandisation, etc. Ces modalités, Williams les nomme « structures de la sensibilité » (*structures of feeling*). À travers l'analyse de deux ouvrages, tous deux issus de la tradition des *cultural studies*, je vais essayer de mettre en évidence une dette à l'égard de la méthode interprétative geertzienne, ainsi que quelques échos, parfois surprenants, de la vision du monde de Geertz. Ces échos prennent en particulier la forme du thème de l'angoisse liée au sens et à l'ordre des choses, à l'interprétation et à l'orientation de soi dans le monde.

Le premier texte est l'essai de Fredric Jameson, « Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism » (« Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme avancé »), publié en 1984 et depuis devenu un classique. Ce texte a marqué le lancement d'une problématique qui est toujours d'actualité et qui est au cœur du second ouvrage auquel je me réfère ici, *The Corrosion of Character : The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, de Richard Sennett (*Le travail sans qualité. Les conséquences humaines de la flexibilité*, Paris, Albin Michel, 2000), publié en 1998¹⁷. Les paragraphes qui suivent ne se veulent ni un exposé fidèle de la « condition postmoderne », ni un appui sans réserve à ces deux œuvres. Je les présente essentiellement comme l'illustration d'une certaine forme d'analyse culturelle partant, comme les travaux de Geertz, du problème de la subjectivité anxieuse, et tournant l'analyse geertzienne en une pensée critique de la culture.

Jameson définit le postmodernisme comme un ensemble cohérent de styles qui émergent à l'époque contemporaine dans des domaines aussi divers que l'architecture, la peinture, la littérature, le cinéma et la pensée universitaire, manifestant un type nouveau de conscience. Ces styles et la forme de conscience qu'ils révèlent sont liés au capitalisme de diverses manières : à travers la commercialisation des biens culturels (Jameson 1984 : 4) ; en tant que « superstructure d'une nouvelle vague de domination militaire et économique américaine dans le monde » (*ibid.* : 5) ; enfin comme analogues du « grand réseau de communication mondial et décentralisé dans lequel nous sommes pris » (*ibid.* : 44).

Jameson dérive le concept d'une culture et d'une conscience postmodernes d'un ensemble divers de formes culturelles publiques. Il rejoint ici Geertz, mais aussi Durkheim et Marx. Il ouvre son essai par une comparaison entre les chaussures de paysan peintes par Vincent Van Gogh et le tableau d'Andy Warhol, *Diamond Dust Shoes*. Pour Jameson, le tableau de Van Gogh peut, et doit, être lu comme une réaction à une réalité sociale, celle du « monde objectif de la misère paysanne » (*ibid.* : 7). Celui de Warhol en

17. Mon intention n'est pas ici d'exclure la discipline ethnologique. Le choix de Jameson et Sennett se justifie par le fait qu'ils illustrent particulièrement bien le point de vue que j'adopte sur la subjectivité, inspirée par l'œuvre de Geertz. Les anthropologues ont traité de la question du capitalisme contemporain dans plusieurs de ses dimensions, notamment celle de la mondialisation (Appadurai, 1996 ; Hannerz, 1996 ; Ong, 1999). Concernant la problématique de la conscience postmoderne, on se reportera à Elizabeth Traube (1992), Emily Martin (1994), John et Jean Comaroff (2001).

revanche ne permet pas ce type de lecture : « Il n'y a pas moyen d'accomplir le geste herméneutique pour le tableau de Warhol, et de rendre ces curiosités au contexte qui est le leur » (*ibid.* : 8). Le Warhol incarne « peut-être la forme suprême de toute postmodernité, la platitude, le manque de profondeur » (*ibid.* : 9). Cette « platitude » est l'élément principal de la postmodernité, laquelle est aussi définie par « un déclin de l'historique, à la fois dans notre relation à l'histoire collective et aux nouvelles formes de la temporalité privée (...); [ainsi qu']un type inédit de tonalités émotionnelles [qu'il appelle] *intensités* » (*ibid.* : 6).

Jameson poursuit avec une comparaison entre la peinture de Warhol et *Le Cri* d'Edvard Munch, « expression canonique des grands thèmes modernes de l'aliénation, de l'anomie, de la solitude, de la fragmentation sociale et de l'isolement » (Jameson 1984 : 11). Ces thèmes sont fondés chez Munch sur ce que Jameson appelle un « modèle de la profondeur » de la subjectivité dans lequel coexistent plusieurs niveaux subjectifs, notamment un moi intérieur et un monde extérieur distincts. Dans le contexte postmoderne, « la profondeur fait place à la surface » (*ibid.* : 12), et « l'aliénation du sujet devient une fragmentation » (*ibid.* : 14)¹⁸. Cette interprétation est illustrée par une photographie de l'immeuble de Wells Fargo qui ressemble à « une surface sans volume » (*ibid.* : 13).

Le sujet postmoderne est ainsi vidé de toute subjectivité, au sens moderne du terme. La culture postmoderne, y compris à travers ses théories postulant la « mort du sujet », reflète cette subjectivité « plate » et accentue l'idée d'une désorientation du sujet. Jameson conduit son lecteur à cette idée en lui soumettant son analyse de l'architecture de l'hôtel Westin Bonaventure à Los Angeles dans un passage resté célèbre¹⁹. Nous guidant à travers l'espace impossible et enchevêtré de l'hôtel, il suggère que celui-ci « finit par excéder la capacité du corps humain (...) à se repérer dans un espace extérieur représentable » (*ibid.* : 44). Jameson définit le type d'anxiété que génère ce type d'environnement de la façon suivante :

« On peut dire que cette disjonction affolante entre le corps et le cadre architectural (...) est le symbole et l'analogie du dilemme auquel nous sommes confrontés dans les conditions actuelles où il nous est impossible de représenter géographiquement le grand réseau de communication mondial décentralisé dans lequel nous sommes pris » (*ibid.*).

18. Claudia Strauss (1997) a mis en question la thèse du « moi fragmenté » de Jameson sur la base de quelques entretiens qu'elle a menés aux États-Unis. La question reste ouverte de savoir si ce type d'enquête répond à la question soulevée par Jameson (et non plus qu'à ma propre critique de Jameson sur ce point [Ortner, 1991]).

19. Du point de vue qui est le mien aujourd'hui, celui d'une New-Yorkaise ayant récemment « émigré » à Los Angeles, de nombreux bâtiments de cette ville revêtent quelque chose d'étrange. Je pense en particulier ici aux immeubles résidentiels, dont beaucoup ne semblent pas avoir de porte d'entrée digne de ce nom, ni de hall ou d'espace de réception. On entre dans de nombreux immeubles par le garage ou par une porte de service mal identifiable qui conduit directement à une enfilade de portes d'appartement. Ces remarques personnelles visent simplement à suggérer que si le Westin Bonaventure est d'un type architectural postmoderne, il représente aussi sans doute une culture architecturale locale spécifique.

Dans ce passage, Jameson définit ce qui est, pour lui, une nouvelle forme de culture et de conscience, et fait la critique de la « logique culturelle du capitalisme contemporain ». Il ne s'agit pas d'une idéologie au sens commun d'un ensemble d'idées et de perspectives servant les intérêts des classes dominantes. Il s'agit d'une *culture* qui exprime en même temps qu'elle constitue une nouvelle organisation du pouvoir dans le monde. Les caractéristiques qui la définissent sont celles d'un cauchemar geertzien : le désordre, la désorientation, le vide de sens et d'émotion. Le sujet postmoderne est désorienté temporellement (par le « déclin de l'historique ») et spatialement (par l'errance dans un labyrinthe de couloirs comparables à ceux du Westin Bonaventure). Privée du vocabulaire de la profondeur et de la complexité subjective du fait du déclin du « modèle de la profondeur », sa vie intérieure est réduite à des manifestations émotionnelles subites et indéfinies (les « intensités ») et à des humeurs sans objet de type euphorique.

Les bases psychologiques de cette interprétation forment un ensemble cohérent avec les conclusions politiques de Jameson. Bien qu'il soit parfois dans la ligne d'un radicalisme politique traditionnel, l'appel final n'est pas un appel aux barricades, mais à des pratiques d'ordonnement conceptuel du monde, d'organisation cognitive de l'espace (*cognitive mapping*) : « La forme politique postmoderne, s'il doit y en avoir une, doit avoir pour vocation l'invention et la projection d'une cartographie de l'espace mondialisé » (*ibid.* : 54). Ce projet doit permettre :

« ... de nous positionner à nouveau comme sujets sociaux et individuels et nous rendre notre capacité d'agir et de combattre, une capacité actuellement paralysée par la confusion spatiale et sociale qui est la nôtre. » (Jameson, 1984)

L'essai de Jameson se prête à un certain nombre d'objections. Il manque en particulier de base sociologique concrète. La postmodernité telle qu'il l'envisage est sans fondement dans des relations de groupes ou de classes, ou dans des pratiques définies. Elle semble flotter sans racines sociales, dans l'éther d'un mode de production capitaliste générique et abstrait. Fred Pfeil (1990) a fait une critique brillante de l'ouvrage dans ces termes. Le livre de Sennett étudié ci-dessous évite largement cet écueil puisque ce dernier travaille à partir d'un matériel ethnographique précis et original plutôt que des matériaux littéraires ou artistiques²⁰. Mais je vais laisser de côté les insuffisances de l'essai de Jameson pour revenir à mon propos, qui est d'offrir une lecture de ses ouvrages et de ceux de Sennett à travers le prisme des notions geerziennes de culture et de subjectivité, revues et actualisées par le travail de Raymond Williams.

20. On pourra trouver dans les *cultural studies* quelques exemples d'analyses littéraires qui parviennent avec plus de succès à rendre compte de situations sociales précises, bien qu'elles ne soient pas fondées sur des données ou une recherche ethnographique. Voir par exemple, sur la question de la conscience postmoderne : Traube (1992) et Susan Bordo (1993).

Comme l'essai de Jameson, l'ouvrage de Sennett, *The Corrosion of Character* (1998), explore les nouvelles formes de conscience qui émergent dans le contexte capitaliste contemporain. Les textes qu'il analyse ne sont pas des peintures ou des monuments d'architecture mais des scènes du monde du travail, des structures de pouvoir, d'autorité et de responsabilité sur les lieux de travail, et des discours de personnes sur leur travail. Si le capitalisme contemporain est pour Jameson un objet cosmopolite, externe et difficile à déchiffrer, il est aussi pour Sennett d'une lecture difficile, il est avant tout pour lui un espace intérieur, pour ainsi dire – l'espace du capital et de l'entreprise²¹.

Les changements profonds qui sont intervenus dans l'organisation du travail ont été lourds de conséquences pour la conscience contemporaine. L'idée de conscience apparaît à travers le concept de *character* que Sennett utilise dans son titre anglais (*The Corrosion of Character*, que l'on peut traduire littéralement par « l'érosion de l'esprit » ou « l'usure de l'esprit »). Ces changements, il les résume par une simple formule, une formule négative : « pas de long terme ». « Pas de long terme » signifie insécurité de l'emploi, opacité du fonctionnement des entreprises, laquelle empêche les individus de savoir exactement ce que l'on attend d'eux, des pratiques de remaniements structurels et de licenciements qui privent les individus de travail sans garantie de rendre l'entreprise plus productive ou plus profitable pour autant. « Pas de long terme » signifie aussi que le travail lui-même n'implique pas un métier dans le sens d'une relation durable à une entreprise qui fournisse un cadre identitaire stable. Le travail est atomisé en « projets » (dans un sens qui n'a rien ici de sartrien), en tâches qui peuvent être délocalisées au besoin et confiées à des contractants dont les liens à l'entreprise sont eux-mêmes fragiles. Le « court terme » signifie aussi une discrimination systématique des employés âgés (par âge on doit entendre au-delà de 50 ans, parfois 40 ; dans la publicité, la limite d'âge peut tomber à 30 ans). Il existe une méfiance à l'encontre de ceux qui sont restés trop longtemps dans l'entreprise, considérés comme trop liés à son histoire ancienne, trop attachés à des pratiques dépassées, et trop prompts à résister à l'autorité de chefs plus jeunes qu'eux. « Pas de long terme », enfin, fait référence à des technologies de production qu'il faut renouveler rapidement selon un principe de flexibilité de la production (Harvey, 1989). En bref, le principe « pas de long terme » se décline en une myriade de façons qui pénètrent toute la culture d'entreprise du capitalisme contemporain.

La notion de « flexibilité » résume bien, sous une forme trompeusement positive, les multiples significations du court terme. Les individus doivent être flexibles, les machines doivent être flexibles, l'entreprise doit être flexible. L'ouvrage de Sennett traite des formes de la subjectivité générées

21 Un troisième espace social offrant la possibilité d'observer la culture et la conscience postmoderne – la famille – est examiné par Judith Stacey (1990) dans sa remarquable étude, *Brave New Families*.

par ce régime de flexibilité. Plus attentif que Jameson à la situation des sujets confrontés à ces conditions, Sennett examine l'effet de l'impératif de flexibilité sur différentes conditions sociales. Étudiant le sommet économique annuel de Davos, qui réunit les chefs des plus grandes entreprises du monde, il montre que Bill Gates et ses semblables, qu'il désigne avec ironie du nom générique d'« hommes de Davos », sont dans leur élément au sein de cette culture de la flexibilité dans laquelle ils prospèrent. « La capacité à oublier le passé et l'aisance dans la fragmentation : voilà les deux traits de la personnalité que l'on trouve à Davos chez ceux qui font le nouveau capitalisme » (Sennett, 1998 : 63). « Pour ceux qui se trouvent en aval du régime de flexibilité, en revanche, ces deux aspects sont plus destructeurs (...) Ils usent l'esprit des employés ordinaires qui tentent de jouer le jeu » (*ibid.*).

Du point de vue des propriétaires du capital et des cadres supérieurs, un monde du travail flexible est plus productif. Par contre, du point de vue des employés l'organisation, et leur travail au sein de cette organisation, paraît « incohérent » (*ibid.* : 48), « informe » (*ibid.* : 57), ou « illisible » (*ibid.* : 86). Sennett donne plusieurs exemples individuels illustrant ce processus dans différents secteurs économiques et à différents niveaux de la hiérarchie. Les employés d'une boulangerie informatisée travaillant par roulement sur différentes plages horaires, par exemple, se disent indifférents à leur travail (et aucun d'entre eux n'est « artisan boulanger », sauf le contremaître). Le cas de Rose, entrée sur le tard dans une agence de publicité, offre un autre exemple. Elle apprend très vite que la qualité du travail « compte moins aux yeux des chefs que les contacts et les qualités relationnelles » (*ibid.* : 79). Elle se sent constamment en danger de perdre son emploi, en partie parce qu'elle manque de ces qualités, et en partie parce que le système ne permet pas une lisibilité suffisante de ses progrès (*ibid.* : 84). Dans un troisième exemple, Sennett analyse l'organisation d'une usine en « équipes de travail », selon une formule à la mode dans laquelle les chefs se présentent comme de simples employés. Alors que les ouvriers perçoivent très bien l'exercice indirect d'un « pouvoir sans autorité » (*ibid.* : 114), les managers s'efforcent de jouer leur petit jeu hiérarchique sous le « masque de la collaboration » (*ibid.* : 112). Même sans licenciement, personne ne garde son poste très longtemps.

Sennett résume les effets de l'« érosion », de l'usure opérée par le capitalisme, de la manière suivante :

« La culture de l'ordre nouveau déstructure profondément l'organisation du Moi (...) Elle a pour effet un divorce entre, d'une part, un travail facile et superficiel, et, d'autre part, l'intelligence et l'engagement, comme dans le cas des boulangers de Boston. Elle peut transformer la prise constante de risque en naufrage dans la dépression, comme dans le cas de Rose. Les changements radicaux, la multiplication et l'atomisation des activités sont sans doute une option confortable pour les maîtres du nouveau régime de la cour de Davos, mais ils désorientent profondément les serviteurs de ce régime. » (Sennett : 117)

Sennett en arrive à des conclusions semblables à celles de Jameson à partir d'un matériau bien différent. Ce que Jameson appelle la « disparition

de l'affect » paraît ici sous les traits de l'indifférence des boulangers à leur travail. Ce qu'il nomme « manque de profondeur » reparaît comme « masque de la collaboration », la qualité première de tout manager contemporain. La désorientation spatiale identifiée par Jameson devient, chez Sennett, une désorientation temporelle :

« La flèche du temps s'est brisée, écrit-il. Elle n'a plus de trajectoire fixe dans une économie politique continuellement repensée, ennemie de la routine, axée sur le court terme. Les individus font les frais du manque de relations humaines soutenues et de buts durables (...) éprouvant de fortes charges de malaise personnel et d'anxiété » (*ibid.* : 98).

La crise de la conscience postmoderne²² est là encore une crise du sens dans un monde difficile à interpréter ou, comme l'appelle Sennett, un monde « illisible ». Le dernier chapitre de *The Corrosion of Character* est consacré à la nécessité d'une solidarité et d'une communauté humaine qui réponde efficacement, sur un mode politique, à ces conditions nouvelles. Mais, comme chez Jameson, apparaît un besoin plus fondamental encore, celui d'outils conceptuels, cognitifs, symboliques, qui puissent fournir des repères utiles à l'orientation de la personnalité dans ce nouveau régime économique. Là où Jameson parle de « cartographie conceptuelle », Sennett évoque l'importance du récit, la possibilité, pour les individus, de faire le récit de leur vie d'une manière qui leur rende sens et cohérence. L'espace d'un récit cohérent de soi est constamment menacé par le capitalisme contemporain et doit être défendu ou restauré. C'est cette restauration que tente Sennett dans un de ses chapitres, en donnant la parole à des cadres licenciés d'International Business Machines (IBM) qui rapportent leur histoire et se l'expliquent d'une manière qui leur permet de comprendre les nouvelles conditions dans lesquelles ils vivent²³.

Jameson et Sennett se livrent tous deux à ce que Raymond Williams a appelé une *epochal analysis*, c'est-à-dire l'analyse d'une grande ère historique dans laquelle « un processus historique est saisi en tant que système culturel avec des traits dominants bien définis, par exemple la culture féodale ou la culture bourgeoise » (Williams : 121), ou, pour ce qui nous concerne ici, la culture postmoderne. Mais, si cette approche peut être (et est ici) efficace, elle n'est pas suffisante. Il faut aussi, comme le suggère Williams, chercher les contre-courants qui existent dans toute culture. J'examinerai brièvement ici le cas de ces formes de résistance.

Williams mettait l'accent sur l'existence de cultures alternatives (« résiduelles » ou « émergentes », selon ses termes, *ibid.* : 121-122) coexistant avec

22. Sennett rejette la notion de postmodernité mais se réfère bien à la réalité que Jameson appelle de ce nom.

23. Mon interprétation de ces récits diverge de celle de Sennett, bien que j'admets le principe général de rupture et de reconstruction du processus narratif (Ortner, 1991, inédit). On peut se reporter aussi, sur ce point, au merveilleux ouvrage de littérature enfantine écrit par Salman Rushdie (1990), *Haroun and the Sea of Stories* [*Haroun et la mer des histoires*, Paris, Plon, 2004].

les formes culturelles hégémoniques. Je n'aborderai pas directement le contenu de ces formes alternatives à l'ère contemporaine. Je reviens plutôt à ma question initiale : celle de la complexité subjective. J'ai mentionné plus haut que je considérais les individus comme des sujets conscients, dans le sens où ils sont au moins en partie des « sujets connaissants » doués de réflexivité. La subjectivité est complexe d'un point de vue psychologique et social, mais aussi du fait d'un travail de réflexion permanent qui contrôle le rapport du moi au monde. Il ne fait pas de doute que certains sujets incarnent le pouvoir de la culture dominante (l'« homme de Davos »), et que d'autres sont largement soumis à la domination de cette culture. Mais il faut admettre que, la plupart du temps et chez la plupart des individus, cette domination n'est pas totale et qu'ils manifestent ce qu'on peut appeler des contre-courants subjectifs.

Si les deux ouvrages que je viens de présenter sont consacrés aux formes culturelles dominantes, un lecteur attentif peut aussi y trouver les traces de ces contre-courants subjectifs. Rose par exemple, l'employée en agence de publicité dont le cas est rapporté par Richard Sennett, n'est pas essentiellement une victime de la « platitude » postmoderne ; elle est d'abord une « informante » du sociologue. C'est son expérience que Sennett utilise pour identifier et analyser les acteurs de pouvoir dans l'entreprise, et le système qui les rétribue. Les réactions de Rose face à son environnement nous sont livrées à travers son intelligence de cet environnement. Elle finit par quitter la compagnie de publicité, usée par son expérience certainement, mais faisant le choix de retourner à sa vie d'avant (elle est propriétaire d'un bar dont Sennett est client et dont elle avait laissé la gérance à un employé). Elle fait ce choix avec une conscience critique aiguë vis-à-vis des « gamins arrogants des quartiers chics » et du « monde moral écœurant » de l'entreprise (Sennett, 1998 : 78). Cet épisode pourrait être à juste titre traité en termes d'*agency* (d'« action »). L'idée d'*agency* suppose en effet l'existence d'une subjectivité complexe dans laquelle le sujet se conforme en partie au système de contraintes dans lesquelles il se trouve placé, mais qu'en partie aussi il réfléchit sur un mode critique – qu'éventuellement il peut rejeter complètement, comme dans le cas de Rose²⁴.

Les histoires individuelles comme celle de Rose sont absentes de l'analyse de Jameson. Son essai offre pourtant un exemple intéressant de subjectivité critique à l'œuvre. Suite à sa longue description de l'architecture déroutante de l'hôtel Westin Bonaventure, l'auteur nous dit qu'« on a fini par y poser des panneaux de direction et des codes de couleur », apparemment en réponse aux plaintes des clients, qui ne manquaient pas de s'y perdre. Jameson considère ces indicateurs avec un certain mépris, voyant en eux « une tentative pitoyable et révélatrice, assez désespérée finalement, de rendre à l'espace

24. Si l'on replace ce récit dans son contexte, on peut dire que la première « action » de Rose consiste à accepter cet emploi. L'histoire de Rose mériterait un traitement extensif que je ne peux malheureusement poursuivre ici.

des repères classiques » (Jameson, 1984 : 44). Pour ma part je ne peux m'empêcher de penser qu'ils sont comme des sortes de placards politiques (et j'imagine celui, ou ceux, qui les aura posés dans la nuit). Ils indiquent plutôt à mon sens une sortie possible du labyrinthe, et démontrent que l'arrogance des architectes et du grand capital n'a pas totalement vaincu.

Là encore on pourrait penser cette demande de panneaux et de couleurs pour le Bonaventure en termes d'action (ou d'*agency*). La notion d'*agency* est aujourd'hui associée au sujet d'une pensée humaniste critiquée, certes problématique, mais trop aisément disqualifiée. Mais je me contenterai de souligner les complexités de la conscience et de la subjectivité jusque dans des contextes d'hégémonie sociale et culturelle. Je ne veux pas dire par là que les acteurs puissent se tenir « hors du social ». Mais je pense que la conscience d'un sujet social est toujours multidimensionnelle et réflexive. Cette complexité et cette réflexivité sont précisément le terreau sur lequel peuvent croître la mise en question et la critique du monde dans lequel nous vivons.

UNE BRÈVE CONCLUSION

Que l'on adhère ou non à leur approche de la conscience postmoderne, Fredric Jameson et Richard Sennett nous montrent qu'une lecture critique du monde contemporain implique une compréhension non seulement de ses nouvelles formations politiques, économiques et sociales, mais aussi de sa nouvelle culture – une culture que tous deux interprètent en fonction des types subjectifs qu'elle produit. Cela me ramène à la thèse centrale de cette contribution, que je souhaite résumer ici.

J'ai tenté de défendre l'option d'une anthropologie robuste de la subjectivité, comprise à la fois comme un ensemble d'états intérieurs d'acteurs sociaux réels et comme un ensemble de formations culturelles exprimant, formant et constituant ces états intérieurs. Clifford Geertz, dans le prolongement de l'œuvre méthodologique de Max Weber, a joué dans ce développement un rôle de premier ordre du fait de l'axe subjectif sur lequel il fonde sa théorie de la culture. Au-delà de Geertz, cette œuvre ouvre la possibilité d'une étude des formes de domination sociale, de leurs transformations et des manifestations subtiles du pouvoir qui saturent l'expérience quotidienne du temps, de l'espace, et du travail – c'est l'apport des ouvrages de Sennett et Jameson par exemple. J'ai tenté ici d'explorer les voies ouvertes par une anthropologie de la subjectivité vers une pensée critique de la culture – une anthropologie qui questionne les formes culturelles de la subjectivité dans un monde de relations de pouvoir inégales et une anthropologie qui rend compte dans le même temps des complexités de la subjectivité produite par ce monde.

BIBLIOGRAPHIE

- ABU-LUGHOD, L., 1986, *Veiled Sentiments : Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press.
- 1993, *Writing Women's Worlds : Bedouin Stories*, Berkeley, University of California Press.
- AMIT-TALAI, V.; WULFF, H. (eds.), 1995, *Youth Cultures : A Cross-Cultural Perspective*, London, Routledge.
- APPADURAI, A., 1996, *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BORDO, S., 1993, « Material Girl : The Effacements of Postmodern Culture », in S. Bordo, *Unbearable Weight : Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press : 245-276.
- BOURDIEU, P., 1977, *Outline of a Theory of Practice*, traduit du français par R. Nice, Cambridge-London-New York-Melbourne, Cambridge University Press.
- 1990, *The Logic of Practice*, traduit du français par R. Nice, Stanford, Stanford University Press.
- 2000, *Pascalian Meditations*, traduit du français par R. Nice, Stanford, Stanford University Press.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. L., 2001, « Millennial Capitalism : First Thoughts on a Second Coming », in J. and J. L. Comaroff (eds.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham, NC, Duke University Press : 1-56.
- CREHAN, K., 2002, *Gramsci, Culture, and Anthropology*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- DURKHEIM, E., 1982, *The Rules of Sociological Method*, ed. S. Lukes, traduit du français par W. D. Halls, New York, The Free Press.
- FOX, N. F., 2003, *The New Sartre : Explorations in Postmodernism*, New York and London, Continuum.
- GEERTZ, C., 1973a, « The Growth of Culture and the Evolution of Mind », in C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books : 55-83.
- 1973b, « Religion as a Cultural System », *ibid.* : 87-125.
- 1973c, « Person, Time and Conduct in Bali », *ibid.* : 360-411.
- 1973d, « Deep Play : Notes on the Balinese Cockfight », *ibid.* : 412-453.
- 1995, *After the Fact : Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- GIDDENS, A., 1979, *Central Problems in Social Theory : Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, University of California Press.
- HANNERZ, U., 1996, *Transnational Connections : Culture, People, Places*, New York, Routledge.
- HARTSOCK, N., 1990, « Rethinking Modernism : Minority vs. Majority Theories », in A. R. Jan-Mohamed and D. Lloyd (eds.), *The Nature and Context of Minority Discourse*, New York, Oxford University Press : 17-36.
- HARVEY, D., 1989, *The Condition of Postmodernity : An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell.
- INGLIS, F., 2000, *Clifford Geertz : Culture, Custom and Ethics*, Cambridge, UK, Polity Press.
- JAMESON, F., 1984, « Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism », *New Left Review*, 146, July-August : 53-92.
- JANMOHAMED, A. R.; LLOYD, D., 1987, « Introduction : Minority Discourse. What is to be Done? », *Cultural Critique*, 7 : 5-18.
- KELLEY, Robin D. G., 1997, *Yo Mama's Dysfunktional ! Fighting the Culture Wars in Urban America*, Boston, Beacon Press.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1966, *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press.

- 1969, *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*, traduit du français par J. and D. Weightman, New York, Harper & Row.
- LIMÓN, J. E., 1994, *Dancing with the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican-American South Texas*, Madison, University of Wisconsin Press.
- LIPSITZ, G., 1994, « Ain't Nobody Here but Us Chickens: The Class Origins of Rock and Roll », in G. Lipsitz, *Rainbow at Midnight Labor and Culture in the 1940s*, Urbana, University of Illinois Press : 303-333.
- MANKEKAR, P., 1999, *Screening Culture, Viewing Politics: An Ethnography of Television, Womanhood, and Nation in Postcolonial India*, Durham, NC, Duke University Press.
- MARCUS, G. E. M. ; FISHER, M. J., 1986, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.
- MARTIN, E., 1994, *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*, Boston, Beacon Press.
- MENELEY, A., 1999, « Introduction: Possibilities and Constraints in the Shaping of Subjectivities », *Social Analysis*, 43 (3) : 3-5.
- NANDY, A., 1983, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of the Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press.
- ONG, A., 1999, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham, NC, Duke University Press.
- ORTNER, S. B., 1984, « Theory in Anthropology Since the Sixties », *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1) : 126-166.
- 1991, « Narrativity in Culture, History, and Lives », Working paper 66, Program in the Comparative Study of Social Transformations, Ann Arbor, University of Michigan.
- 1995, « Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal », *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1), January : 173-193.
- 1996, « Making Gender: Toward a Feminist, Minority, Postcolonial, Subaltern, etc., Theory of Practice », in S. B. Ortner, *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, Boston, Beacon Press : 1-20.
- 1999a, *Life and Death on Mt. Everest: Sherpas and Himalayan Mountaineering*, Princeton, Princeton University Press.
- 1999b, (ed.), *The Fate of « Culture »: Geertz and Beyond*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- 1999c, « Introduction », in S. B. Ortner (ed.), *The Fate of « Culture »: Geertz and Beyond*, *ibid.* : 1-13
- 2003, *New Jersey Dreaming: Capital, Culture, and the Class of '58*, Durham, NC, Duke University Press.
- PANOURGIÁ, N., 2002, « Interview with Clifford Geertz », *Anthropological Theory*, 2 (4) : 421-431.
- PFEIL, F., 1990, « Makin "Flippy-Floppy": Postmodernism and the Baby-Boom PMC », in F. Pfeil, *Another Tale to Tell: Politics and Narrative in Postmodern Culture*, London, Verso : 97-125.
- RUSHDIE, S., 1990, *Haroun and the Sea of Stories*, London, Granta Books.
- SAHLINS, M., 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the History of the Sandwich Islands Kingdoms*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- SARTRE, J.-P., 1966, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, New York, Washington Square Press.
- SCOTT, J., 1988, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press.
- 1990, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, CT, Yale University Press.
- SENNETT, R., 1998, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York, W. W. Norton & Company.

- SEWELL, W. H. Jr., 1992, «A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation», *American Journal of Sociology*, 98 (1): 1-29.
- SPIVAK, G. C., 1988, «Can the Subaltern Speak?», in C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press: 271-313.
- STACEY, J., 1990, *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth Century America*, New York, Basic Books.
- STRAUSS, C., 1997, «Partly Fragmented, Partly Integrated: An Anthropological Examination of "Postmodern Fragmented Subjects"», *Cultural Anthropology*, 12 (3): 362-404.
- TAYLOR, T., 2001, *Strange Sounds: Music, Technology, and Culture*, New York, Routledge.
- THORNTON, S., 1995, *Club Cultures: Music, Media, and Subcultural Capital*, Cambridge, UK, Polity Press.
- THROOP, C. J.; Murphy, K. M., 2002, *Bourdieu and Phenomenology: A Critical Assessment*, *Anthropological Theory*, 2 (2): 185-207.
- TRAUBE, E., 1992, «Secrets of Success in Postmodern Society», in E. Traube, *Dreaming Identities. Class, Gender, and Generation in 1980s Hollywood Movies*, Boulder, Westview Press: 67-97.
- WEBER, M., 1958, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. par T. Parsons, New York, Scribners.
- WILLIAMS, R., 1977, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- WILLIS, P., 1977, *Learning to Labor: Why Working Class Kids Get Working Class Jobs*, New York, Columbia University Press.
- YACINE, T., 1992, «Anthropologie des affects: La peur dans les rapports hommes-femmes», in T. Yacine, *Amour, phantasmes, et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan, Awal.

COMMENT L'AMOUR GRANDIT : ÉDUCATION ET SENTIMENTS CHEZ LES TOUAREGS

Cristina Figueiredo-Biton

Les Touaregs des régions de la boucle du Niger et de l'Adagh, au Mali, perçoivent l'adolescence comme une étape essentielle de la construction de la personnalité et du devenir de la personne. Après la socialisation qui s'effectue tout au long de l'enfance, l'éducation s'appuie sur des enseignements formels et informels ainsi que sur des initiations quotidiennes dans de nombreux groupes touaregs nomades et semi-nomades, comme les Imedédaghen de Gossi et les Kel Adagh vivant au Mali (Figueiredo-Biton, 2001 ; Hincker, 2001), les Touaregs de l'Ayr et de l'Azawagh au Niger (Claudot-Hawad, 2001 ; Walentowitz, 2003). Le but est de donner des points de repère fondamentaux pour permettre de devenir un acteur social dynamique, investir une place sociale reconnue et aussi emprunter des voies d'accomplissement compatibles avec la vision du monde de cette société. Chaque être humain a un destin individuel lié directement aux autres mais aussi indépendant des autres. Devenue un être social accompli, une personne peut affirmer son indépendance d'esprit et entamer son ascension spirituelle.

Dans la vision cosmogonique touarègue décrite par Hélène Claudot-Hawad (1993, 2001), le monde est fondé sur un couple jumeau. L'idée d'une gemellité originale se retrouve dans le système symbolique sur lequel s'appuie l'organisation sociale touarègue. Le couple conjugal apparaît comme le lieu de la réalisation sociale aussi bien dans les groupes patrilineaires que dans les groupes matrilineaires, où le couple frère-sœur est central dans les représentations de la parenté et dans le système de transmission des biens et des pouvoirs (Bernus *et al.*, 1986 ; Claudot-Hawad et Hawad, 1984, 1987 ; Figueiredo-Biton, 2001 ; Walentowitz, 2003).

Ainsi l'initiation sentimentale et sexuelle des adolescents touaregs constitue-t-elle une étape essentielle de compréhension de soi et de l'autre en même temps qu'elle est considérée comme un préliminaire indispensable à l'établissement d'une relation conjugale harmonieuse. Chez les Ifoghas, les Irregénaten, les Kel Ghela et les Idnan¹ de l'Adagh, avec qui je travaille

1. Les Ifoghas sont désignés comme religieux et détiennent le pouvoir traditionnel depuis la colonisation. Les Irregénaten leur payaient un tribut en échange de leur protection. Les Kel Ghela et les Idnan sont des groupes libres.

depuis 1994, le couple homme-femme, époux-épouse, est présenté comme la voie d'accès principale à l'accomplissement social et spirituel, le chemin le plus sûr pour accéder au sacré.

L'ENFANCE, PREMIÈRE ÉTAPE DE SOCIALISATION

Avant d'arriver à l'étape qui permet de transcender les normes sociales, l'individu doit avoir intégré les codes de l'honneur touareg qui lui permettent de participer au jeu social et de se marier. Cette construction de la personne commence dès l'enfance, période pendant laquelle les petits garçons et petites filles apprennent à faire des distinctions conceptuelles comme mère/femme/intérieur/lait/compassion/froid et père/homme/extérieur/sang/courage/chaud. À travers elles, l'enfant trouve sa place en tant qu'être féminin ou masculin dans une famille qui s'inscrit dans la hiérarchie sociale des Touaregs. À partir de ce moment, il adopte des attitudes qui correspondent à son sexe et à son statut social.

Cet apprentissage se fait de manière implicite par l'observation des rôles parentaux au sein de l'unité domestique que constitue la tente et par une subtile manipulation cognitive des adultes, qui orientent l'enfant à établir des liens de cause à effet entre différents types de situations relationnelles. Le fait de présenter ces associations comme des relations logiques oriente la conceptualisation du monde, qui n'est toutefois pas présentée comme une manière exclusive de le percevoir. Ainsi apprend-on à l'enfant l'articulation et la mise en relation de la tente à laquelle il appartient avec les autres tentes dans un même campement et avec les tentes des autres campements, les relations de parenté qu'entretiennent les individus qui vivent au sein de ces tentes et les comportements qu'elles suscitent. Est enseignée aussi la faculté à prendre le point de vue de l'autre, seul moyen de communiquer en bonne intelligence. Cette démarche empathique est aisée lorsque l'autre est semblable mais elle demande plus d'attention lorsque les différences sont plus marquées – lorsque, par exemple, les autres sont d'un groupe différent, de statut différent ou d'origine étrangère.

L'appréhension de ces éléments permet de construire un ensemble de codes dans lequel l'enfant grandit. En circulant dans cet espace codifié, il observe des exemples de comportement qu'il finit par imiter avant de les incorporer définitivement, en les faisant devenir siens. Aucune pression parentale n'est effectuée sur lui afin de ne pas entraver le développement des capacités cognitives liées à l'apprentissage : *tahité*, la conscience réflexive, et *eniyet*, l'attention. Un blocage dans la capacité d'appréhension du monde et des autres, autrement dit l'incapacité d'établir des relations sociales harmonieuses, est présenté comme le résultat d'un enseignement trop strict.

Toutefois, on peut observer dans les campements que dès l'âge de 4 à 5 ans l'enfant manifeste un respect certain vis-à-vis des aînés et de tout étranger qui arrive. Cela ne l'empêche pas de refuser de répondre à certaines

sollicitations qui lui sont personnellement adressées, souvent relatives à des corvées comme apporter les ingrédients nécessaires à la préparation d'un repas (le grain, les ustensiles de cuisson, le petit bois, l'eau), amener les jeunes animaux jusqu'aux épineux près des tentes pour qu'ils mangent, les faire entrer dans l'enclos le soir venu et autres tâches domestiques déléguées aux enfants. Le refus d'un enfant n'est pas considéré, il est même ignoré; quelque'un d'autre est alors désigné pour accomplir cette tâche lorsque l'aîné demandeur ne l'accomplit pas lui-même. L'enfant n'est réellement réprimandé que lorsqu'il dépasse certaines limites en manquant de respect à un aîné ou en mettant son intégrité physique, ou celle d'autrui, en danger. Mais il n'est jamais question de frapper un enfant, c'est un déshonneur pour la personne qui se permettrait un tel geste, car cela signifierait qu'elle ne sait pas distinguer l'éducation d'un enfant et celle d'un animal. Frapper revient à nier les facultés mentales de l'enfant, à le traiter comme un être incapable de comprendre sa faute; cet acte le déshumanise et le rend bête, au sens propre du terme.

Les Touaregs considèrent que, à l'âge d'environ sept ans, l'enfant est doté de nouvelles capacités d'entendement, en particulier *eniyet*, et les adultes deviennent plus précis dans leurs enseignements, dans l'explication qui accompagne l'acte. C'est à cet âge que commence l'apprentissage de l'écriture, la mythologie et l'histoire touarègues. Dans les groupes religieux, comme chez les Ifoghas de l'Adagh, c'est aussi le moment de l'enseignement coranique. À cette fin, il est courant que l'enfant soit envoyé dans une tente où vit une personne renommée pour ses connaissances et sa pédagogie. Cette période est essentielle aussi bien pour la petite fille que pour le petit garçon car elle les initie au détachement affectif et leur demande de développer la capacité d'adaptation indispensable à la vie nomade. La séparation d'avec les proches leur apprend l'autonomie et enrayer le processus d'attachement qui freine le cheminement intellectuel et spirituel de l'adulte. C'est pourquoi l'enfant, dès son sevrage, est initié au sentiment de compassion (*tahanint*) qui canalise l'excès d'affectivité à l'égard de ses proches. La compassion est la clef qui ouvre la porte sur les autres et permet de se mettre en relation avec les personnes extérieures au cercle des parents.

Dès que les signes de la puberté se manifestent, c'est-à-dire lorsque les formes des jeunes filles commencent à apparaître, que les moustaches et les favoris se devinent chez les garçons et que leur voix mue, un nouveau type d'enseignement est dispensé. C'est à présent le fonctionnement du corps qui est l'objet de toutes les attentions. Les jeunes adolescents sont alors préparés à comprendre la transformation physique qui se devine et tous les phénomènes qui l'accompagnent.

ENSEIGNEMENT DES FILLES SUR LE CORPS : LES ÉMOTIONS ET LE LIEN AU SACRÉ

L'étape principale concernant les jeunes filles consiste à les préparer à accueillir sereinement les pertes sanguines qui peuvent arriver à tout moment et de leur expliquer qu'elles correspondent à un cycle du corps qui se répétera pendant plusieurs années. Une fois informée, la fille se rapproche alors des femmes, se met davantage à observer celles qui restent sous la tente pendant leurs menstrues afin de reproduire leurs gestes lorsqu'elle sera menstruée et qu'à son tour elle se retirera du monde extérieur. Le moment venu, pendant une période de sept jours, elle cesse de courir derrière les animaux avec les autres filles et garçons pour se recueillir sous la tente. Les femmes restent près d'elle et lui enseignent les attitudes à adopter durant cette réclusion. Elle doit être discrète, éviter de prendre part aux conversations, ne pas participer aux tâches collectives afin d'avoir tout le temps nécessaire pour vivre et reconnaître les émotions propres à son état qui lui étaient étrangères jusqu'alors.

La jeune fille découvre une autre dimension de sa féminité qui s'exprime à travers son corps de femme et rencontre son intimité physique. Cette approche de la partie intime de son corps est un passage qui la prépare à rencontrer son monde intérieur où se confondent sentiments, émotions, sensations, interrogations, craintes et doutes, autrement dit le monde des affects. Les femmes qui l'entourent sont à son écoute, restent attentives afin que rien ni personne ne perturbent la jeune fille nouvellement réglée dans cette immersion au cœur de l'univers féminin. Lors de la conscientisation du soi qui s'opère durant la réclusion menstruelle, le contact avec une personne étrangère fait l'objet de la plus grande vigilance. Bien que connue théoriquement, cette intériorisation est empiriquement nouvelle et la jeune fille est susceptible de se sentir déstabilisée face à l'autre, dont elle craint le regard et le jugement. Dans l'enfance, tous les points de repère sont extérieurs à soi et, au moment de la puberté, la confrontation à son intériorité et la nécessaire objectivation de sa propre subjectivité ne laissent guère de place à l'établissement de nouvelles relations tant que l'équilibre émotionnel et corporel n'est pas recouvré.

Le huitième jour, la jeune fille nubile se rend au puits pour se laver, accompagnée d'autres jeunes femmes qui lui apprennent les ablutions² qui

2. Les ablutions sont considérées par les Touaregs comme étant une manière de passer d'un état à un autre. Cette idée de passage est symbolisée par la fluidité de l'élément utilisé à cet effet qui peut être aussi bien de l'eau que du sable. Les ablutions post-menstruelles sont ainsi un moyen de « se mettre en état » ; elles constituent une phase transitoire nécessaire à une nouvelle mise en situation dans la vie quotidienne. Chez les Touaregs de l'Adagh, du Gourma, de l'Azawagh et de l'Ayr, les règles ne sont pas considérées comme une souillure, au sens symbolique du terme. Le sang coagulé doit évidemment être nettoyé afin que la femme soit présentable. Cela nécessite de se laver, mais nul besoin de se purifier, surtout pour la femme qui pendant les règles est considérée comme au plus proche du sacré. Pour les Kel Adagh, c'est pour cette raison qu'elle n'a pas besoin de prier : *tamud arejudi*, « elle est déjà en prière ».

conviennent pour sortir de cette phase et pouvoir réintégrer la sphère sociale commune. À son retour, elle est coiffée des tresses que les femmes portent (*tashekod*), qui se substituent à celles que l'on fait aux petites filles (*ibelbotiyen*). Ce changement de coiffure est l'un des signes extérieurs qui témoignent de son nouvel état, de son passage d'enfant à jeune fille. En Adagh, c'est souvent à cette occasion qu'elle reçoit son premier voile de tête (*eker-shay*), auquel on attribue des significations qui relèvent de différents domaines : superstitieux, symbolique et religieux.

Le voile de tête des filles est d'abord perçu par les enfants comme un moyen de se protéger des génies (*kel essuf*, littéralement « ceux du vide/du désert/de l'extérieur sauvage »). Cette explication se trouve dans de nombreux contes, où les génies profitent d'un moment d'égarment d'une jeune fille pour la saisir par les cheveux et la faire prisonnière de leur monde. Mais au-delà de l'explication surnaturelle, à laquelle bien peu de gens portent intérêt, ces contes ont un but pédagogique. Les génies symbolisent l'inconnu, tout ce qui est étranger, indompté, sauvage, inhumanisé. Les émotions considérées par les Touaregs comme étant viles, parce que dangereuses, comme la colère (*atkar*), la panique (*akhrazzami*) et le doute (*mishi*), sont assimilées à ce monde inachevé et inorganisé que représente le monde des génies. Toute l'éducation humaine vise à s'écarter de ce monde chaotique en s'anoblissant par l'acquisition des codes de l'honneur qui permettent de communiquer dignement avec autrui.

Mais, avant d'en arriver à ce niveau de compréhension de fonctionnement et de catégorisation du monde qui permet de tisser des réseaux d'échange, il est indispensable de connaître les méandres du soi et d'apprendre à reconnaître les éléments perturbateurs qui peuvent faire basculer dans le monde de la déraison. Après un cycle complet d'enseignements sur le corps, la jeune fille acquiert des armes pour maîtriser son processus émotionnel. En ce sens, la réclusion menstruelle n'apparaît pas comme une manière de s'écarter du monde social en raison de la souillure qu'occasionne la perte de sang, comme cela est considéré dans de nombreuses sociétés, cette explication étant donnée par de nombreux exégètes musulmans, mais plutôt comme une formidable occasion de se recueillir et de se découvrir, un temps de repos (*tesunfat*). Chez les Touaregs de l'Adagh, l'isolement menstruel est comparé aux retraites spirituelles que les hommes entreprennent lorsqu'ils se sentent « trop chauds »³. Ils prennent alors l'initiative, souvent stimulée par le conseil des proches, de s'isoler quelque temps dans un lieu éloigné des campements (souvent une grotte), où, seuls ou accompagnés d'un maître spirituel, ils jeûnent et méditent. Dans cette région les règles sont nommées *tames-guida*, « la mosquée »⁴.

3. Cette « chaleur » est perceptible dans leur comportement irritable et leur incapacité à prendre des décisions.

4. Dans d'autres régions du monde touareg les règles sont parfois nommées *iba n amud*, « l'absence de prière ». Cette expression est très impolie en Adagh, où les *alfaqqiten*, les savants musulmans, enseignent que, si la femme ne prie pas à ce moment-là, c'est qu'elle est en prière

Après sa nubilité, la jeune fille est souvent envoyée chez une parente qui est connue pour son savoir du corps et des plantes. Elle lui apprend que des échanges thermiques s'effectuent régulièrement dans le corps et lui explique à quoi ils correspondent et de quelle manière ils se manifestent. La médecine touarègue se fonde sur un système de classification du chaud et du froid qui se retrouve dans toute la pensée médicale méditerranéenne⁵. Dans cette perspective, les règles sont considérées comme le résultat de l'élimination d'une accumulation de chaleur qui a lieu pendant toute la durée du cycle féminin et qui est due au refoulement d'émotions passionnelles⁶. L'écoulement sanguin menstruel apparaît alors comme un refroidissement du corps, une manière de rétablir un équilibre physique et émotionnel, et de retrouver à leur issue une énergie vitale renouvelée (*assékhat*).

Le savoir médical touareg ne se limite pas à ces explications; dans sa complexité et sa subtilité, il inclut au diagnostic tous les facteurs psychologiques qui interviennent dans le fonctionnement biologique du corps et aussi tout autre facteur parallèle qui puisse affecter l'équilibre corporel d'une personne. Car le corps ne se limite pas à l'enveloppe physique qui contient des organes et qui produit des humeurs. Le corps « matériel » est le lieu de compromis immatériels, il a une mémoire et une histoire qui dépassent les limites spatio-temporelles de la naissance. Le corps est subtil, vivant, senti, construit et pensant, et les émotions sont l'expression de l'ensemble de ces paramètres. Le corps, tel qu'il est entendu ici, est matière et esprit mais aussi le lieu des manipulations symboliques et sociales qui sont sous-jacentes aux représentations du système de transmission et de filiation⁷. La jeune fille découvre cette dimension corporelle tout au long de sa vie. Au moment de sa puberté, les femmes commencent par lui donner des détails plus précis sur la menstruation en lui expliquant que les échanges entre le chaud et le froid donnent naissance à des sensations contradictoires, comme l'épuisement et l'euphorie. Le flux sanguin menstruel fait émerger des émotions fortes, dites chaudes, qui correspondent à la peur, l'irritation, la révolte, le désespoir, le mal-être. La discipline à laquelle est soumise la jeune fille pendant cette période est un moyen de recouvrer un équilibre physique et psychologique. À l'image de l'indispensable ajustement du chaud et du froid dans le corps

intérieure. Son état l'empêche de faire des prosternations, comme il l'empêche de faire toute activité physique, mais ne la rend pas indigne de prier en esprit.

5. Cette connaissance n'est pas une simple influence de la médecine arabe et de la médecine galénique. L'application de ces notions à l'ensemble du corps social (relations hommes-femmes, relations de parenté, relations politiques) montre combien l'utilisation du chaud et du froid est un élément issu du système de pensée touareg. La recherche développée dans ma thèse sur les systèmes d'éducation et les relations hommes/femmes a pour fil conducteur la conceptualisation des notions de chaud et de froid (Figueiredo-Biton, 2001).

6. Émotions qui incluent celles citées plus haut (colère, révolte et peur), auxquelles s'ajoutent l'envie et la jalousie.

7. À partir des travaux d'Hélène Claudot-Hawad et Makhmoudan Hawad (1987) sur les Touaregs de l'Ahaggar, de l'Ayr, de l'Adagh et du Gourma, ces représentations ont pu être développées dans ma thèse. Saskia Walentowitz s'est appuyée sur les mêmes sources dans son travail doctoral.

pour se sentir équilibrée, la jeune fille apprend à ajuster les nouvelles sensations avec les émotions et les sentiments qu'elles occasionnent.

Un enseignement rigoureux sur le fonctionnement des processus qui sont conséquents à cette période apparaît dès lors comme une nécessité. En l'absence d'indications, la jeune fille peut se laisser entraîner par l'une des émotions chaudes qui finiraient par lui faire perdre ses repères (*tamkarerrayt*) et entraîneraient une désorientation mentale (*taqénéghaf*) dont la conséquence est la rupture de l'équilibre corporel, qui se traduit par des troubles physiques (hémorragie ou aménorrhée). Ces symptômes sont perçus comme la suite d'une réaction psychologique de non-maîtrise des émotions. En ce sens, les Touaregs expriment l'idée qu'il est nécessaire de se maintenir (*etef*), de se ressaisir (*etef n iman*), afin d'être dans « le maintien de l'âme » (*udaf n iman*), l'âme désignant, chez les Touaregs, le soi, l'intime relation entre le corps et l'être pensant et spirituel qui fait de l'individu un sujet agissant.

La fonction du voile de tête en tant que signe extérieur est de signifier que la jeune fille est devenue fertile, qu'elle est arrivée à l'âge de la séduction et qu'elle reçoit les enseignements qui lui permettront de participer aux échanges amoureux. Le voile des jeunes filles, un pan de tissu qui ne dépasse pas les épaules et ne cache que légèrement les cheveux, rendant l'adolescente attrayante, permet à l'autre de se comporter avec plus de respect à l'égard de cette jeune femme sortie de l'enfance qui découvre le désir et la sexualité.

Avant de se rendre dans les réunions de jeunes et de participer aux jeux de la séduction, la jeune fille reçoit un nouveau type d'enseignement. Sa connaissance du processus menstruel doit être approfondie. À ce moment, elle découvre les phases du cycle féminin, les périodes fertiles, elle apprend à reconnaître les humeurs qui peuvent apparaître à chaque stade et leur signification. Ces connaissances constituent l'un des moyens de contrôle des périodes fertiles et infertiles et permettent, en partie, d'éviter la grossesse hors mariage. Car, si les jeux et les relations sexuelles sont permis avant le mariage, l'enfant illégitime est une honte pour l'ensemble de la famille concernée par cet évènement puisqu'il révèle une faille dans le système éducatif. Pour éviter la naissance d'un enfant hors mariage, pour ne pas avoir à passer par le déshonneur de contraindre les jeunes amants à s'épouser, l'apprentissage des méthodes contraceptives est nécessaire. L'utilisation d'une préparation à base de plantes qui est soit ingérée soit introduite dans le vagin est parallèlement enseignée⁸. Quelques plantes abortives, passant pour des drainants qui traitent l'aménorrhée, sont également connues. Toutefois, une éducation sexuelle aboutie devrait suffire pour que la jeune fille n'ait pas à passer par ces méthodes phytothérapeutiques de dernier recours⁹.

8. Il est toutefois rare que les jeunes femmes sachent préparer les plantes, elles demandent à une parente qui a une bonne connaissance de la médecine traditionnelle.

9. Aucun cas d'infanticide à la naissance ne m'a été révélé depuis ces dix dernières années d'enquêtes au Mali. Les jeunes filles du milieu villageois, n'ayant reçu aucun de ces enseignements, ont souvent des enfants illégitimes. Celles qui ont de la proche famille en milieu nomade leur abandonnent l'enfant non désiré. Le sevrage brutal associé aux dures conditions d'existence des nomades occasionne fréquemment sa mort.

Lors d'un troisième niveau d'enseignement ce sont les états émotionnels face au désir sexuel qui sont développés. Ces états sont communs aux femmes et aux hommes, en particulier les jeunes hommes pleins d'ardeur lors de leur propre période de découverte de la vie sexuelle. Le corps répond à des énergies d'attraction/répulsion qui répondent elles-mêmes à la curiosité (*aunef*), l'envie de connaître son corps et le corps de l'autre : c'est la naissance du désir (*derhan*). Le désir fait réagir le corps et le premier instigateur de la curiosité et du désir est le regard (*asawad*). L'ouïe et la parole constituent, quant à elles les lieux d'expression verbale du désir, d'humanisation et de socialisation des émotions. Enfin, le toucher et le goût sont les lieux d'assouvissement du désir. En outre, le désir naît de deux mouvements : le premier va de soi vers l'autre, le second de l'autre vers soi. Pour subjective que soit la source du désir, il semble important de distinguer le désir provoqué par les bouleversements du corps en métamorphose et le désir provoqué par un facteur extérieur à soi. La différenciation de ces désirs, dont les conséquences ne sont pas identiques mêmes si elles paraissent semblables dans les sensations qu'elles procurent, est indispensable pour se mettre en relation avec le sexe opposé. Une mauvaise interprétation du désir peut créer des situations ridicules et déshonorantes car elle expose l'immaturité de la personne dans l'expérience relationnelle. Le jugement erroné témoigne que la personne reste centrée sur elle-même dans une réflexion égocentrée (*torda*) et, de ce fait, qu'elle ne parvient pas à s'investir dans le processus empathique nécessaire à l'établissement de toute relation. L'acquisition d'un bon jugement, autrement dit d'une bonne connaissance des réactions d'autrui, permet de se protéger d'une honte publique.

L'éducation formelle de la jeune fille est arrêtée lorsqu'elle montre, par ses attitudes, qu'elle connaît l'ensemble de ces paramètres par le corps et l'esprit et qu'elle se sent prête à mettre ses acquis en application. De retour des différents lieux d'initiation, la jeune fille s'installe dans un endroit de la tente éloigné de la couche conjugale. Elle connaît à présent la nature des relations qui y sont échangées et doit manifester de la discrétion et de la pudeur à l'égard des conjoints. En outre, en s'éloignant de la surveillance des aînés, la jeune fille s'offre un espace d'indépendance où elle peut recevoir ses premiers amis et amants. L'éducation des jeunes filles n'est pas pour autant achevée. Les savoirs en matière de politique et de religion sont aussi importants à acquérir et permettent d'accéder à un autre niveau de communication, celui des relations sociales extrafamiliales¹⁰.

L'attention apportée à la connaissance du corps comme outil indispensable à l'intersubjectivité et à la participation au jeu social montre que le voile n'est pas un signe religieux en pays touareg. Lors de mes enquêtes dans le Gourma en 1994 et dans l'Adagh jusqu'en 1998, la raison religieuse ne fut jamais avancée. En 2003, une certaine radicalisation religieuse tendait à le

10. Les femmes touarègues ont un rôle primordial concernant les relations avec l'extérieur, les affaires économiques, politiques et religieuses. Ce sujet est développé dans mes recherches et dans celles d'Hélène Claudot-Hawad (1989) et Barbara Worley (1991).

présenter comme tel, mais seulement par les Touaregs des milieux sédentaires et les groupes qui cherchaient à s'affirmer par l'islam. Le voile de tête permet le recueillement lors de la prière, mais aussi de masquer un sourire trop osé face à un étranger, tout comme il protège du regard indiscret d'autrui. Se voiler au moment de la prière reste ainsi lié à la présence d'un tiers, il aide à s'isoler du monde des relations sociales lors de la rencontre avec Dieu, celui qui « voit bien au-delà des voiles ».

LES GARÇONS : S'INITIER ENTRE SOI

Le garçon ne connaissant pas un processus d'écoulement sanguin cyclique ni aucun autre phénomène marquant définitivement une étape dans le développement du corps masculin, son éducation sentimentale et sexuelle est moins élaborée. Il ne reçoit pas d'enseignement aussi poussé en théorie que celui donné aux filles. De ce fait, lorsqu'il est envoyé chez un parent, il ne reçoit pas de formation intellectuelle aussi précise sur ces questions. La transmission du savoir du corps et des émotions est davantage implicite et informelle, elle se fait autant à l'extérieur du cadre familial – avec toutefois des parents assez proches pour être à l'écoute de la demande de l'adolescent – qu'à l'intérieur de celui-ci. Dans tous les cas, comme pour les filles, ce sont des membres de la famille autres que le père et la mère qui investissent ce rôle d'enseignant.

Entre l'âge de 7 et 11 ans, le garçon effectue des séjours loin de la tente de sa mère pour apprendre à se détacher de cet univers féminin auquel il n'appartient pas. Sous prétexte d'un besoin de main-d'œuvre ou de compagnie, des membres de la famille maternelle ou paternelle accueillent ce jeune parent dans leur unité domestique. Il est ainsi éloigné de la protection parentale, en particulier celle de la femme qui l'élève et remplit la fonction maternelle. Le but est de le préparer à intégrer les fonctions qui incombent à l'homme touareg : parcourir l'extérieur, découvrir l'inconnu et dompter le sauvage pour nourrir et protéger la tente à laquelle il est momentanément rattaché, celle de l'épouse.

Avant son mariage, pendant un temps qui se situe entre environ 14 et 30 ans, le garçon se trouve dans une période d'entre-deux, dite *essuf* ou *ténééré*, termes qui désignent l'extérieur sauvage, un endroit vide d'humanité qui sépare l'homme de tout espace domestique, le désert non domestiqué habité par les génies et les animaux sauvages. Au sens figuré, *essuf* désigne un état et un espace intermédiaires dans lesquels se trouve toute personne qui passe une étape de sa vie, comme au moment de la naissance, de l'accouchement, du mariage, du divorce et du veuvage, et aussi lors d'une maladie, d'une cure ou d'une retraite spirituelle¹¹. Cet espace-temps intermédiaire est

11. Claudot-Hawad et Hawad ont relevé la pertinence de la dichotomie *ebawel/essuf*. « intérieur/extérieur » dans un article majeur : « Ebawel/essuf, les notions d'« intérieur » et d'« extérieur » dans la société touarègue » (1984). Dominique Casajus (1987) a repris cette opposition dans son livre *La Tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touareg Kel Ferwan*, où l'*essuf* est essentiellement présenté comme l'espace des génies et des morts.

aussi celui du jeune garçon qui quitte la tente de ses parents et installe son couchage sous un arbre au moment de sa nubilité, lorsqu'il devient *amawad*. Il n'est alors plus considéré comme un enfant et n'est pas encore un adulte. Certaines responsabilités lui sont accordées sans que personne compte jamais sur leur accomplissement. Les états d'âme des adolescents et leurs préoccupations sentimentales ne permettent pas d'espérer leur fiabilité. Les adultes feignent de les ignorer tout en prêtant attention à leur comportement. Le jeune homme n'a en fait aucun statut social tant qu'il n'intègre pas une tente par le mariage, cet événement ne rendant pas, pour autant, la situation du marié définitivement stable. Dans la plupart des groupes touaregs, la tente appartient à la femme, elle est transmise de mère en fille, de sorte que, lors d'un divorce ou d'un veuvage, l'homme adulte peut se retrouver comme l'adolescent qui s'est détaché de la tente maternelle, sans abri, sans port d'attache, errant entre les tentes de ses sœurs et de ses parentes les plus proches.

Du fait de cette réalité masculine, l'éloignement matériel et affectif des garçons dès l'âge dit de discernement (*egeru*¹²) devient une nécessité, une manière de les habituer au plus tôt à la discontinuité propre au monde masculin. Pendant cette phase liminaire, qui se situe entre la séparation de l'univers connu et l'intégration définitive dans un univers nouveau, le garçon reçoit, toujours de manière discontinue, la plus grande partie des explications relatives à la puberté et à tous les phénomènes qui s'y rattachent. La séparation et l'adaptation à des situations nouvelles le confrontent à des émotions déstabilisantes auxquelles il doit répondre en apprenant à les maîtriser. Le garçon s'en remet alors aux aînés qui l'enseignent et l'accompagnent, l'initient au respect (*asimghar*) et à toutes les qualités nécessaires pour devenir un acteur social reconnu. Ils lui offrent la possibilité de développer l'attention (*eniyet*), indispensable à la construction de sa personnalité et à la reconnaissance de son statut de sujet pensant et agissant. Une fois qu'il y est parvenu, il peut aménager un espace de liberté et manifester ses opinions et son mécontentement. Il sait que, malgré l'apparente indifférence des adultes et la non-prise en considération publique de son avis, sa parole peut être entendue.

Les séjours des garçons dans de nouveaux campements dès leur plus jeune âge présentent l'avantage de limiter les colères et la désobéissance. La honte de réagir violemment face à des personnes qui ne sont pas proches pèse sur le jeune garçon. Il apprend à se contenir et cet apprentissage le prépare à la puberté, période de naissance de nouvelles sensations et émotions. Puis, à l'approche de l'adolescence, il accompagne souvent des hommes en voyage, pour des courtes durées d'abord, puis de plus en plus longues. C'est également pendant ces séjours à l'extérieur qu'il reçoit des informations sur les comportements masculins. Mais, lors de ses premiers voyages, ce dont il est concrètement question est de pudeur (*takarakyt*) et de respect car le jeune adolescent se sent intimidé par la présence d'hommes qu'il connaît à peine,

12. De la racine *GR* qui forme le verbe « comprendre ».

ce qui l'oblige à contenir ses émotions. Les Touaregs emploient là encore la métaphore thermique en disant que les voyages permettent aux jeunes de « se refroidir », de refroidir en fait leur caractère impulsif afin que leur personnalité s'affine¹³.

Au moment de la puberté, les questionnements liés à la sexualité deviennent plus sensibles. Dès que les aînés remarquent que leurs jeunes frères, cousins ou neveux, parfois même leurs propres fils, commencent à s'intéresser aux plaisirs de la séduction en se préoccupant de leur apparence, ils les responsabilisent sur l'importance de l'acte sexuel. Celui-ci, bien que plaisant, renferme une considération indispensable à prendre en compte : le fait qu'il peut aboutir à la grossesse de la partenaire. Il est donc nécessaire de la respecter, elle qui *a priori* connaît son cycle et sait quels sont les moments pour éviter qu'un acte abouti ne soit pas à l'origine d'une grossesse. Le garçon doit se montrer digne face à la jeune fille qu'il séduit, mettant en pratique tout ce qu'il a appris sur les codes de l'honneur touareg¹⁴.

Lors de ses premières éjaculations, le jeune homme demande des explications à des pairs plus âgés qui lui parlent de sexualité, lui indiquent éventuellement un homme érudit en connaissance sur le corps des hommes et des femmes, et lui expliquent les pudeurs dont il faut se dégager pour passer à l'acte en respectant les différentes phases préliminaires à une rencontre sexuelle. Cet accompagnement est essentiel au jeune homme, soumis à des émotions fortes qui, comme pour ses pairs de sexe différent, peuvent perturber son cheminement vers l'âge adulte si elles ne sont pas comprises comme un processus de transformation du corps.

Les informations acquises au fil des conversations avec des personnes plus expérimentées à propos des expériences émotionnelles quotidiennes permettent de distinguer plusieurs sortes d'affects qui ont cependant des expressions physiques semblables. Ainsi le corps peut-il être affecté par une sensation, telle la chaleur, qui est ressentie au niveau du pubis. Elle est provoquée soit par un circuit interne au corps (cycle pubertaire, rêve), soit par un facteur extérieur (regard d'une jeune femme, récit amoureux d'un homme). Cette sensation provoque une émotion qui peut également survenir en dehors de la sensation, tout comme la sensation peut surgir après l'émotion. Certains sentiments peuvent être confondus avec des émanations physiques qui n'ont pas fait l'objet d'une conscientisation. Parmi eux, le sentiment amoureux est celui qui est le plus difficile à définir de par sa subjectivité. Être amoureux

13. Un article sur le caractère thérapeutique des voyages détaille ce propos (Figueiredo-Biton, 2002). Le « refroidissement » des garçons peut aussi s'effectuer lors du travail pastoral et de la pratique religieuse.

14. Dans les villages de l'Adagh et du Gourma, ainsi qu'en milieu urbain, où vivent une minorité de Touaregs, la plupart des garçons et des filles ne reçoivent plus cette éducation. Les jeunes hommes qui ont adopté le modèle dominant des sociétés patriarcales voisines (notamment algérienne et bambara) obligent souvent les filles à aller jusqu'au bout de la relation sexuelle et le nombre de filles mères est considérable. Ne se sentant pas responsables de la grossesse des jeunes filles, les garçons affirment que ce sont elles qui doivent prendre leurs dispositions : « Elles doivent connaître leur biologie », affirmait un jour un jeune scolarisé.

suppose d'être capable de percevoir et d'objectiver un sentiment, de rendre compte d'un état (non d'une sensation ou d'une émotion) émanant du soi et qui peut le dépasser. Avant d'arriver à cette étape complexe d'objectivation des sentiments, les Touaregs affirment qu'il est indispensable de « connaître l'autre dans son corps », ce qui ne peut se faire qu'une fois que l'exploration de son propre corps a été approfondie.

Dans le registre des connaissances relatives à l'acte sexuel, l'adolescent apprend que le plus grand honneur, pour lui, est de pratiquer l'*inter-crura* (*taghmiwin*¹⁵) et le *coïtus interruptus* sans que la partenaire sexuelle ait besoin de lui demander. Cette méthode contraceptive est source d'une grande valeur pour l'homme car pouvoir interrompre l'acte sexuel avant l'éjaculation est une manière de prouver le haut niveau de maîtrise de soi auquel il est arrivé. Cette maîtrise est presque impossible à atteindre par un jeune, pour qui il est plus prudent de pratiquer le *taghmiwin*. Mais celui qui satisfait sa compagne sans la déshonorer obtient vite une réputation de personne investie de la qualité morale nommée *ashek*.

Malgré l'attention que les aînés accordent à leurs cadets, il est à ce moment-là difficile pour le garçon de se rendre constamment auprès de l'un d'eux pour en savoir davantage sur la nature des jeux de séduction et des relations sexuelles qu'il découvre. L'expérience va jouer un rôle complémentaire pour éduquer le jeune garçon dans ce domaine. Aussi, pour éviter la gêne ressentie par chaque partenaire lorsque tous deux sont inexpérimentés, il est fréquent que le jeune homme se rende auprès d'une femme mûre pour connaître les subtilités du désir et de l'acte sexuel. La plupart de mes interlocuteurs masculins expliquent que c'est le meilleur moyen pour le jeune de découvrir la sexualité. « Après tout – me dit l'un d'eux – cela ne va-t-il pas de soi pour la femme ? » En effet, les filles ont le plus souvent des amis plus âgés qu'elles, et souvent plus expérimentés, pour initier leur vie sexuelle, alors pourquoi pas les hommes ? L'un comme l'autre ne savent pas comment cette première fois se déroulera, même si chacun a déjà recueilli de nombreuses informations, aucun n'est à même de prévoir sa réaction émotionnelle et physique. S'en remettre à une personne plus expérimentée que soi apparaît alors comme une solution pour remédier aux craintes de la fille et du garçon.

Ainsi, souvent, la première partenaire sexuelle se trouve être une femme divorcée, veuve ou mariée. Cette situation offre l'avantage de limiter le sentiment de peur de rater l'acte sexuel en éjaculant à l'intérieur du vagin et les risques de cette défaillance contraceptive. En effet, la grossesse d'une femme ayant déjà été mariée ne pose pas de problèmes d'honneur car la phase d'incubation d'une éventuelle fécondation de l'ancien époux est très

15. Cette pratique sexuelle est la plus répandue dans le monde touareg, en particulier parmi les jeunes. L'homme s'abstient de pénétrer la femme qui, selon l'expression touarègue, « lui offre ses cuisses », autrement dit il y a seulement frottement du pénis entre les cuisses de la partenaire, au plus proche de ses parties génitales afin qu'elle ressente du plaisir. L'éjaculation se fait ainsi à l'extérieur, sans risque de fécondation. Ce terme est référencé dans le *Dictionnaire de touareg-français* du père Charles de Foucauld (1951).

longue, elle est normalement de quatre cycles menstruels (soit quatre mois lunaires) et elle peut aller jusqu'à deux ans¹⁶. Une femme mariée, quant à elle, est pleinement protégée car elle peut aisément attribuer sa grossesse à son époux.

UNE QUESTION D'HONNEUR : ASHEK OU L'ART DU RESPECT RÉCIPROQUE

S'il existe une différence de transmission des savoirs du corps et des émotions, on peut noter certaines constantes dans le contenu des enseignements dispensés aux filles et aux garçons. La notion d'*ashek*, terme signifiant à la fois le respect et la dignité dont chacun est responsable, et qui se traduit par une attitude de retenue, va dorénavant être à la base de toutes les relations que l'adolescent va établir en participant au monde des adultes. Bien que l'appréhension de cette notion essentielle dans tout le monde touareg dépende du caractère de chacun, elle en reste indépendante¹⁷. L'*ashek* n'est pas une qualité propre à l'homme ou à la femme, au noble ou au serviteur, il est l'aboutissement d'une éducation réussie. En ce sens, elle a pourvu l'individu d'éléments qui lui permettent d'être lui-même et de respecter l'autre tel qu'il est. L'*ashek* ne naît pas de la simple observance des codes sociaux, mais de la compréhension et du respect du mode d'expression émotionnel de chacun ; c'est la juste distance qui donne une place honorable à chacun (*sarho*).

Les codes sociaux sont des éléments qui participent de la communication en posant des limites afin que l'intimité de tous soit préservée. Un individu qui a de l'*ashek* respecte ces codes en toute connaissance de cause. Ainsi, le jeune qui, en se rendant près d'une aimée « la respecte », selon l'expression touarègue, en évitant d'aller jusqu'au bout de l'acte sexuel, a pleinement intégré la notion d'*ashek*. Les Touaregs disent « l'*ashek* est en lui » (*ih-ey ashek*). De la même manière, la jeune fille qui comprend que son compagnon est pris d'un désir qu'il ne contrôle que difficilement, lui « offre ses cuisses¹⁸ » pour qu'il ne subisse pas la honte d'éjaculer avant d'avoir donné du plaisir à sa compagne. Elle fait alors également preuve d'*ashek*.

La notion de plaisir fait partie des enseignements proposés aux adolescents des deux sexes. Le plaisir est perçu par les Touaregs comme étant une sensation (*tufrajet*), quelque chose qui se sent dans le corps mais qui s'imprime également dans la mémoire de l'âme (*takut n iman*), exactement

16. Voir la notion d'« enfant endormi », que l'on retrouve dans toute l'Afrique du Nord. Une femme perdant son mari peut avoir bloqué le développement d'un enfant jusqu'à son réveil et la reprise de sa croissance dans le ventre de la mère qui peut survenir quelques années plus tard.

17. Cette qualité morale fait partie des codes de l'honneur où de nombreuses autres catégories d'honneur se côtoient et sont indispensables à acquérir dans leur totalité pour celui et celle qui tiennent à se forger une réputation intertribale. Cf. Claudot-Hawad (1993), Figueiredo-Biton (2001) et Walentowitz (2002).

18. Voir note 15.

comme la douleur¹⁹. Cette sensation intime est souvent stimulée par quelque chose d'extérieur, le plaisir étant l'assouvissement d'un désir. De la même manière, le plaisir occasionné par un événement inattendu, comme l'arrivée d'un étranger qui apporte un souvenir de voyage (*tibedar*), est précédé par le désir qui est lié à la curiosité. Dans tous les cas, le plaisir s'accompagne d'un autre plaisir qui est celui de partager. Sans cet échange, le plaisir est stérile et relégué au rang des plaisirs primaires, qui ne sont en fait que des nécessités biologiques, comme boire et manger. Le plaisir tel qu'en parlent les Touaregs en disant « ce qui plaît, ce qui séduit l'âme » (*awa igrez iman*) a pour finalité le partage qui comble la personne désireuse. Dans le domaine sexuel, avoir du plaisir est aussi celui de donner du plaisir. C'est l'assouvissement des deux désirs qui permet l'orgasme et le passage de l'immanent (« *awa ikres* », ce qui noue) au transcendant (« *awa odjehg* », ce qui dépasse, ce qui est supérieur). En l'absence du plaisir de l'un ou de l'autre des partenaires, l'acte sexuel est considéré comme non abouti. L'homme et la femme qui ont de l'*ashek* se doivent de satisfaire leur partenaire.

Les explications sur l'apprentissage sexuel des jeunes, où l'on comprend l'importance de l'intégration de la notion d'*ashek*, ne doivent pas limiter la perception de cet élément essentiel de la culture touarègue. L'*ashek* d'un garçon s'exprime aussi lorsqu'il se contente des échanges verbaux que lui offre sa compagne lors d'une visite nocturne²⁰. Une jeune fille fait à son tour preuve d'*ashek* en rattrapant en public la maladresse d'un amoureux, lui évitant de subir un déshonneur. Satisfaire son propre désir avec le désir de l'autre ne vise pas uniquement l'acte sexuel, il peut se réaliser à travers le regard et l'écoute. La séduction est ainsi un domaine où les jeunes peuvent exprimer leur *ashek* naissant sans toutefois être son lieu principal d'expression.

Le garçon suffisamment instruit sur le corps physique et le corps social – la connaissance anatomique et biologique ne dispensant pas de la connaissance politique et sociale – alors qu'il a franchi certaines épreuves qui permettent aux aînés de juger s'il peut passer à l'étape supérieure de son ascension sociale²¹, reçoit un turban²² (*éghawid* ou *tagelmust*) offert

19. La sensation et une douleur modérée sont désignées par les mêmes termes : *tufrajet*, de la racine *FR*, qui donne le verbe « sentir » et le nom verbal *efri*.

20. Ces échanges sont des préliminaires indispensables à l'acte sexuel. Ils permettent de « refroidir » les amoureux et d'éviter une relation sexuelle trop passionnée ou « bestiale ». Les hommes sexuellement très actifs sont comparés aux animaux (*igan awa shund éheré*, « ils font ça comme les bêtes »). L'importance de la parole amoureuse est également présente dans des sociétés où la sexualité est contrôlée comme en Kabylie. Voir Tassadit Yacine (2004).

21. Le fait de parcourir l'*essuf* et d'y dormir seul est l'une des étapes. Claudot-Hawad (1993, 2001) évoque les différentes étapes d'évolution d'un individu dans plusieurs de ses travaux.

22. Le voile de tête masculin peut aussi avoir des explications d'ordre surnaturel, les génies pouvant saisir la barbe, ou les cheveux, pour entraîner l'homme dans leur monde. Cette explication est une manière de parler du danger de perdre ses points de repère en cas de perturbation physique ou émotionnelle, dont les conséquences sont aussi dangereuses pour le garçon que pour la fille. Les symptômes sont : manque d'appétit, amaigrissement, refus de communiquer et asthénie physique. Ils aboutissent à une maladie mentale nommée *elhare*. Les Touaregs parlant le français traduisent ce terme par « dépression ».

rituellement par son père ou par son oncle maternel. Cet honneur symbolise, comme dans le cas du voile de tête féminin, le respect qu'il lui est dû en tant que personne gravissant les étapes pour arriver à l'âge adulte. Cette considération lui permet de participer à plusieurs types de réunion : sociales, politiques et galantes. Lors de ces dernières, le garçon observe ses aînés et apprend progressivement à positionner les pans de tissu et à utiliser son *éghawid* comme un langage²³.

SÉDUCTION ET SENSUALITÉ: LES PRÉMICES DE L'AMOUR

Les rencontres entre jeunes constituent le lieu de mise en pratique de tous les enseignements, institutionnels ou non, que les jeunes ont reçus. Il y a, là encore, plusieurs niveaux de participation. Au centre, se trouvent les jeunes à l'âge plus avancé, proche du mariage, quelques jeunes filles et jeunes hommes divorcés, ceux qui en fait ont une expérience certaine des jeux de la séduction et qui mènent la discussion, l'échange de joutes oratoires, le chant et le rythme. À la périphérie de ce groupe se trouvent les plus jeunes, les moins expérimentés, qui ne font encore qu'assister aux échanges mais participent au chœur et rient discrètement à l'écoute de la compétition orale. Toutefois, les aînés n'ont pas l'exclusivité de cet espace concentrique, la nouvelle voix, souvent féminine, qui a été écoutée avec admiration lors de la dernière saison des pluies – quand l'eau et le lait sont abondants et que de nombreuses tentes se rassemblent autour d'un même pâturage pour fêter cet événement – est sollicitée pour mettre le feu dans les cœurs.

Les savoirs qui sont échangés ne sont pas seulement d'ordre physique et sentimental puisqu'il s'agit surtout de mettre en scène le bagage culturel de chacun dont le rôle principal est de permettre de se mettre en relation, d'humaniser et, notion chère aux Touaregs, de « rendre beau », de « faire de la beauté ». *Eget tihosay*, « faites de la beauté », clame-t-on souvent en pays touareg, en particulier lors des rencontres festives²⁴. La séduction qui s'opère par des jeux subtils de charme physique et intellectuel, a une grande valeur esthétique et morale, et donne un plaisir moins éphémère que le plaisir sexuel, qui n'est pas une finalité en soi et qui n'a pas de sens sans cette rencontre préliminaire. En fait, la séduction sollicite tous les sens et porte l'être à vivre dans sa totalité, âme et corps. Elle recoupe aussi bien les mouvements délicats de la jeune femme, la voix douce de celle qui récite la poésie, le regard noirci de *tazult* (antimoine) de celle qui vient à peine d'être initiée, le turban enveloppant délicatement le visage d'un chanteur, la perspicacité de celui qui répond avec esprit aux provocations féminines.

23. Pour de plus amples détails sur le voile masculin comme moyen de communication, voir Claudot-Hawad (1991).

24. On le dit également aux petits enfants lorsqu'ils s'amuse.

Après ces moments de grande intensité émotionnelle, pendant que le désir des uns s'évanouit dans la nuit, d'autres poursuivent une rencontre plus intime avec l'être choisi, qu'ils rejoignent sous la tente. Cette entrevue ne concerne pas seulement un garçon et une fille. Les filles pouvant avoir plusieurs soupirants, il est fréquent qu'ils se rencontrent au moment d'une visite nocturne. L'*ashék* et les qualités oratoires de chacun des prétendants que la jeune fille met à l'épreuve déterminent l'heureux élu qui peut alors passer une partie de la nuit près de l'aimée. Sa bonne éducation se manifeste aussi dans la délicatesse de partir avant d'être surpris par le lever du jour. Dans cette étape, le sentiment amoureux (*tarha*²⁵) naît et la seule connaissance nécessaire est de le distinguer de la passion (*amezu*), ce qui n'est pas acquis. Quel que soit le niveau de maîtrise de soi auquel est arrivé chacun des nouveaux amants, personne ne peut prévoir les émotions qui se déclenchent à la suite de cette intime rencontre. Nul ne peut préjuger de sa capacité de raisonnement une fois qu'il a goûté au plaisir de la rencontre corporelle, à l'objectivation de la sensation partagée et à l'éclatement du désir. Demander à un amoureux de relativiser ses sentiments au vu de l'expérience nouvelle qu'il découvre est une démarche vaine pour les Touaregs. Personne n'obligera jamais une jeune fille à manger lorsque son appétit faiblit dans l'attente de son amant, personne n'empêchera un jeune homme de passer ses nuits à parcourir des dizaines de kilomètres pour passer un éphémère instant près de son aimée. L'expérience de cette période de grandes émotions est indispensable à la construction de la personne, qui doit découvrir d'elle-même la fugacité de cette étape et son non-avenir. Rares sont les histoires d'amour passionnel qui aboutissent au mariage, mais elles y participent pleinement en ouvrant le cœur²⁶ des amants et en comblant les acteurs de ces moments de vie.

Pour les nomades qui offrent ce cadre éducatif à leurs enfants, comme j'ai pu l'observer dans le Gourma et l'Adagh, la finalité des échanges amoureux est la découverte de l'Amour (*tarha timaqqorat*), celui qui, par son caractère sacré, permet l'accomplissement de l'humanité de chacun. Trouver un partenaire sexuel est une étape, le but est de trouver un partenaire de vie. Ainsi, lorsqu'une jeune fille reçoit une proposition de mariage, son père lui demande : « Est-ce que tu l'aimes ? » Son « oui » signifie qu'elle est prête à parcourir avec cette personne le chemin où se construit l'amour, celui qui permet d'approcher le sacré et de rejoindre l'au-delà.

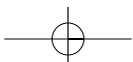
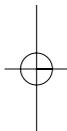
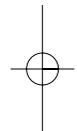
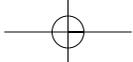
BIBLIOGRAPHIE

BERNUS, S. ; BONTE, P. ; BROCK, L. ; CLAUDOT, H., 1986, *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Paris-Cambridge, Éditions de la Maison des sciences de l'homme-Cambridge University Press.

25. De la racine *R* dont la forme verbale signifie « vouloir, désirer, aimer ».

26. Pour les Touaregs, « ouvrir le cœur » (*emera n rehl*) signifie également « ouvrir l'esprit », car les facultés cognitives naissent dans le cœur (voir Figueiredo-Biton, 2004).

- CASAJUS, D., 1987, *La tente dans la solitude, la société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*, Paris-Cambridge, Éditions de la Maison des sciences de l'homme-Cambridge University Press.
- CLAUDOT-HAWAD, H.; HAWAD, M., 1984, « *Ebawel/essuf*, les notions d'«intérieur» et d'«extérieur» dans la société touarègue », *ROMM*, 38 : 171-180.
- 1987, « Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi », in M. Gast (ed.), *Hériter en pays musulman*, Paris, CNRS Éditions : 129-156.
- CLAUDOT-HAWAD, H., 1989, « Femmes touarègues et pouvoir politique », *Peuples méditerranéens*, 48-49 : 69-79.
- 1991, « Visage voilé et expressivité chez les Touaregs », *Geste et image*, 8/9 : 187-204.
- 1993, *Les Touaregs. Portrait en fragments*, Aix-en-Provence, Edisud.
- 2001, *Éperonner le monde. Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*, Aix-en-Provence, Edisud.
- FIGUEIREDO-BITON, C., 2001, Conceptualisation des notions de chaud et de froid. Systèmes d'éducation et relations hommes/femmes chez les Touaregs (Imedédaghen et Kel Adagh, Mali), thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- 2002, « Le voyage en «chaud» et «froid»: conceptions thermiques des Touaregs », in H. Claudot-Hawad (ed.), *Voyager d'un point de vue nomade*, Paris, Paris-Méditerranée : 137-144.
- 2004, « Le roc et le corps. Lieux d'objectivation de l'esprit chez les Touaregs », in F. Héritier, M. Xanthakou (eds), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob : 105-120.
- FOUCAULD, père Ch. de, 1951, *Dictionnaire touareg-français*, Paris, Imprimerie nationale de France.
- HINCKER, C., 2001, Des techniques à l'identité. Un parcours de la matière au style chez les Touaregs de l'Ouest (Confédération imedédaghen et iwellemeden Kel Ekümmérd, Mali), thèse de doctorat, Aix-en-Provence, université d'Aix-Marseille I.
- WALENTOWITZ, S., 2002, « Partir sans quitter. Rites et gestes autour des déplacements féminins chez les Ineslemen de l'Azawagh », in H. Claudot-Hawad (ed.), *Voyager d'un point de vue nomade*, Paris, Éd. Paris-Méditerranée : 37-52.
- 2003, *Enfant de soi, enfant de l'autre. La construction symbolique et sociale des identités à travers une étude anthropologique de la naissance chez les Touaregs (Kel Eghlal et Aytawari Seslem de l'Azawagh, Niger)*, thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- WORLEY, B., 1991, *Women's war drum, women's wealth. The social construction of female autonomy and social prestige among Kel Fadey Twareg pastoral nomads*, Ph. D. Thesis, New York, Columbia University.
- YACINE, T., 2004, « Le verbe dans la relation entre le corps et les affects en Kabylie », in F. Héritier, M. Xanthakou (eds), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob : 255-273.



« DANSER LA VIE » :
LA TRANSFORMATION DU DEUIL ET LA REVITALISATION
SOCIALE DANS LES DANSES FUNÉRAIRES BAMILÉKÉ

Carine Plancke

INTRODUCTION

Les danses africaines traditionnelles s'exécutent en groupe, le plus souvent à l'occasion de rituels visant à signifier, à intégrer des événements affectant toute la société. La mort d'un membre du groupe marque une fracture si importante qu'elle nécessite une prise en charge de toute la communauté. C'est une rupture forte qui affecte à la fois l'individu et ébranle la société dans ce qu'elle a de plus fondamental : la confiance dans la vie, dans la survie de ses structures. Le rituel a précisément comme fonction principale de réaffirmer les structures de base de la société, de rétablir la cohésion qui risque d'être perturbée par la naissance, la maturation sexuelle ou la mort d'une personne. Le changement qui est induit par la nouvelle situation doit être intégré pour que le nouvel élément trouve sa place dans le cadre significatif existant. Le décès d'un individu est un des événements qui portent le plus fortement atteinte à l'intégrité individuelle et collective et qui nécessite donc une réponse de tout le groupe.

Pour tout être humain, la mort d'un proche est un choc émotionnel nécessitant un travail de deuil pour rétablir la confiance dans la vie, et pour assumer son absence et se rapprocher de lui d'une autre façon. Dans les sociétés traditionnelles, ce travail émotionnel n'est pas laissé au compte de l'individu mais pris en charge par la communauté entière, qui essaie de transformer la menace de la mort en une possibilité de régénération de forces vitales. Ainsi l'individu ne se trouve pas isolé. Le réseau social se charge de la mort, fournissant un cadre qui facilite le travail de deuil. Chez les Bamiléké, comme dans beaucoup de sociétés, les rites qui se chargent de ce passage de la mort à la vie se scandent en deux temps. L'existence de deux cérémonies d'obsèques se comprend si on se rend compte que la mort n'est pas perçue comme un événement qui a lieu à un moment précis, mais comme un processus nécessitant du temps pour s'accomplir. Le défunt doit d'abord être mis à l'écart pour qu'il n'entraîne pas toute la société dans la mort. C'est ce qui est accompli par les premières funérailles. Les secondes funérailles réintègrent le défunt dans la vie sous une autre forme, comme

ancêtre. Son héritier peut continuer son existence, ce qui garantit la continuité des structures sociales et affirme la victoire de la vie. Ces deux moments feront l'objet de cet article.

Le rituel fournit à l'individu un cadre qui lui permet d'exprimer sa douleur pour ensuite retrouver la joie de la vie restaurée et du lien rétabli. Les rituels ne sont donc pas des mécanismes qui nécessiteraient seulement une exécution répétitive pour affirmer les structures sociales. Il faut à chaque fois l'engagement des individus qui constituent cette société. Aussi est-il question d'une expérience vécue par les acteurs. Anita Jacobson-Widding (1983 : 14) insiste sur le sens de l'accord nécessaire entre les valeurs socio-culturelles et l'expérience personnelle, émotionnelle de l'individu, pour que les valeurs qui fondent la société puissent être intégrées, favorisant ainsi la cohésion du groupe social. Une performance rituelle n'est jamais qu'une mise en acte de catégories culturelles préexistantes qui n'engagerait pas l'intimité dans le sens des émotions et des expériences profondes de l'être. Pour Bruce Kapferer (1979), il ne s'agit pas seulement, dans le rituel, de reconstituer l'ordre sociosymbolique en passant par un moment de désordre. Car la résolution de la contradiction et de l'incohérence constitue également un processus transformationnel qui mène à une reconstitution de la cohérence dans une forme nouvelle où les individus qui forment le groupe sont de ce fait transformés par le rituel.

La danse est une composante essentielle des rituels africains. Selon Clémentine Faïk-Nzuji (1993 : 22), « Les danses, gestes, attitudes et mouvements dessinent et harmonisent la trame des célébrations rituelles ». Situé à la frontière entre l'individuel et le social, le corps joue un rôle important dans ce travail de réintégration accompli par le rituel. Par sa matérialité il rend les gens semblables les uns aux autres, tout en se prêtant à une inscription sociale par un recouvrement, un habillement du corps, dont l'utilisation différencie un groupe social de l'autre et constitue ainsi l'identité de chaque groupe. La danse, qui est une activité corporelle fortement stylisée, souvent différenciée d'après le statut social, le genre ou l'âge, contribue à cette « incorporation » (Bourdieu, 1980) et « corporalisation » (Préjean, 1994) des structures sociales fondamentales. Le corps engage également l'intériorité de l'individu. C'est à l'aide d'une gestuelle corporelle apprise que l'individu peut exprimer ce qu'il vit, ses émotions, permettant ainsi la communicabilité de l'intime. La danse, qui se fait toujours en groupe, d'après une structure préétablie, permet une expressivité émotionnelle qui est portée par le groupe. Elle est d'ailleurs particulièrement apte à toucher aux niveaux basiques, souvent inconscients de l'être humain, parce qu'elle est, comme l'exprime René Devisch (1990 : 115-117), « une forme primaire, pré-verbale et pré-réflexive de communication ». Elle fournit donc une première expression socialement significative d'émotions qui s'enracinent dans l'intimité du corps. Ainsi, des tensions peuvent se décharger pour faire place à des émotions constructrices de l'univers social. Les rituels et danses funéraires en particulier, qui touchent à des émotions douloureuses, permettent, d'après

Marion Péruchon (1997 : 203), de se débarrasser publiquement d'une douleur en l'extériorisant pour retrouver ensuite le goût de la vie qui suit son cours.

L'anthropologie permet de saisir cette interaction salutaire de l'intimité individuelle et du cadre social parce qu'elle étudie l'être humain comme faisant toujours partie du groupe social. L'individu n'existe pas en dehors d'un groupe, d'un réseau social, d'une société plus large, qui lui fournissent les structures nécessaires à son développement, qui l'aident à se situer parmi les autres, dans le monde. La structure sociale n'est pas un cadre qui se superposerait à l'expérience individuelle. Elle structure cette expérience, encadre le développement, l'expression de la subjectivité. Une telle vision permet de saisir toute l'importance des rituels et des danses, qui en constituent une composante essentielle. Ce sont des élaborations collectives visant à donner sens à des événements perturbant l'être humain et le groupe social. L'individu trouve là un cadre approprié qui l'aide à situer certains événements et à les intégrer psychologiquement parlant, et surtout à socialiser ses affects. C'est grâce à l'existence des structures sociales qui prennent en charge la gestion des événements importants de la vie humaine que l'individu trouve un espace où ses émotions peuvent se vivre de manière constructive.

Après une brève description des rites et danses funéraires bamiléké, j'explicitai la nature de la rupture provoquée par la mort, nécessitant ainsi une prise en charge collective, pour développer ensuite la façon dont les rites funéraires bamiléké, et plus particulièrement les danses, arrivent à gérer cette rupture radicale pour la transformer en une célébration de la victoire de la vie sur la mort.

LES RITES ET DANSES FUNÉRAIRES BAMILÉKÉ¹

Au moment du décès d'une personne, les femmes appartenant à la famille du défunt expriment leur peine par des cris aigus et des plaintes. Parfois elles se roulent par terre en gémissant ou en se griffant le visage. Certaines passent dans la rue en se lamentant pour annoncer le malheur survenu à des proches. Toute la famille se réunit alors chez la personne décédée, en général durant plusieurs jours. Le jour de l'enterrement, les amis et les habitants du quartier rejoignent la famille pour faire le « tour de deuil » entamé par les femmes. Elles jouent du tam-tam et entonnent des chants de lamentation. Celles qui jouent se trouvent au milieu du cercle, tandis que les autres marchent rythmiquement autour d'elles en se déplaçant vers la droite. Au bout d'un certain temps, les hommes viennent et, progressivement, d'autres gens entrent dans le cercle. Les participants au tour de deuil marquent leur appartenance au lignage du défunt. Les membres du lignage s'attachent des foulards ou des pagnes autour des reins et les femmes proches du défunt

1. Le travail de terrain s'est déroulé de la mi-janvier à la mi-février 2004 au village Baméka.

mettent ses vêtements ou portent des objets qui lui appartenaient. Pour les funérailles d'une femme, les fils tiennent en main une houe ou une louche à couscous ou un panier. Les filles portent aussi des instruments de travail. À l'enterrement d'un homme, ses épouses portent le bois que le défunt avait l'habitude de se procurer. Les filles du défunt qui sont mariées et leurs enfants peuvent aussi mettre de grands chapeaux à plumes rouges. Les épouses des fils du défunt mettent des assiettes sur la tête pour signifier qu'elles appartiennent à la concession du défunt. À la fin de ces premières funérailles, la famille fixe une date pour célébrer les secondes funérailles qui, en général, ont lieu de six mois à quelques années après les premières cérémonies.

Les secondes funérailles sont de grandes fêtes qui marquent la clôture du deuil et le passage du défunt au statut d'ancêtre. En dehors de la famille, des proches, des amis, tout le monde peut assister à ces fêtes, d'où de grandes dépenses nécessitant la mobilisation de tout le réseau social. Les funérailles sont la dernière occasion où on peut montrer l'importance sociale du défunt. « C'est l'occasion au cours de laquelle on peut montrer sa grandeur, on se mesure à l'autre et on essaie de faire l'exceptionnel », selon un informateur. Les deux activités principales sont manger et danser. C'est le père de la concession, le fondateur de la famille, qui donne le coup d'envoi des funérailles en montant vers la cour de la concession avec les hommes qui constituent la famille proche du défunt. Alors, le tour de deuil commence dans cette même cour. Après le tour du père et de la famille proche, ce sont les membres mâles de la belle-famille et les invités qui font un tour de deuil. Ensuite, tous ceux qui le veulent peuvent participer. Les femmes se mettent dans un cercle à l'extérieur. Après ces tours de deuil les danses commencent.

Les danses funéraires sont exécutées par des associations et des sociétés secrètes. L'existence de ces deux formes associatives est en conformité avec la dichotomie spatiale qui structure la société bamiléké, notamment celle qui existe entre les quartiers des simples villageois et la chefferie, où habite le chef-roi et à laquelle les notables ont seulement accès. Ce sont ces notables qui constituent les sociétés secrètes, qui siègent à la chefferie et qui ont un pouvoir magico-politique tempérant le pouvoir absolu du chef. Ces sociétés indiquent de façon assez nette le statut social d'une personne, ce qui implique toujours une certaine emprise sur le sacré. Elles sont réservées aux hommes, à l'exception de la mère du chef ou de ses filles. Parmi les hommes, seuls ceux qui sont héritiers d'un notable ou qui ont beaucoup de moyens peuvent entrer dans une société secrète. Il existe aussi une société guerrière qui, contrairement aux sociétés secrètes, siège dans les quartiers. Cette société est plus strictement masculine : les femmes en sont totalement exclues. Les associations résidant dans les quartiers, par contre, sont largement féminines et très faciles d'accès. Il y a des associations d'hommes et des associations de femmes, mais les associations de femmes sont plus nombreuses et plus stables. Elles ont en premier lieu une fonction économique : on y pratique l'épargne et l'entraide pour suppléer aux besoins de certains membres. Toutefois, il existe une association de femmes, le *masou*, qui, par son prestige,

se rapproche d'une société secrète. Elle comprend d'ailleurs une branche qui siège à la chefferie. Si les associations peuvent exécuter leurs danses à toutes les funérailles, les sociétés secrètes et la société guerrière, par contre, sont uniquement présentes lorsqu'il s'agit des funérailles d'un de leurs membres.

Il y a une différence nette entre la façon de danser des sociétés secrètes et celles des associations. Les notables ne déploient pas beaucoup d'énergie dans leurs danses. Ils avancent lentement en faisant de petits pas sur un rythme lent. Ces danses visent à accentuer la grandeur, la noblesse des membres. On ne chante pas beaucoup. Tout l'accent est mis sur les vêtements et les parures qu'ils portent, illustrant la noblesse et les pouvoirs magiques. Ces pouvoirs sont très présents dans la danse des guerriers qui portent des masques, tout en bougeant de façon agressive. Les membres du *masou* dansent également sur un rythme lent. Les associations, par contre, déploient plus d'énergie. Leurs danses sont beaucoup plus variées et plus rythmiques que celles des sociétés secrètes. Le plus important, c'est le rythme, l'utilisation du bon pied et la concordance entre les pieds et le rythme. La danse se fait en harmonie avec les autres, ce qui est concrétisé par des chansons. Il y a en outre une différence remarquable entre les danses des hommes et celles des femmes. Les hommes, dont la danse est dérivée de celle de la société guerrière, dansent avec plus d'agilité et de force, tandis que les femmes accentuent plus les mouvements du bassin et dansent de façon plus douce. Les hommes intensifient de temps en temps leurs mouvements indépendamment l'un de l'autre, les femmes veillent plus à conserver l'harmonie du groupe. Une autre différence concerne la participation du public. Lorsque les sociétés secrètes dansent, le public est rigoureusement tenu à l'écart, contrairement aux danses des associations, qui sont animées par l'enthousiasme des spectateurs.

LA MORT : UNE ATTEINTE À L'INTÉGRITÉ INDIVIDUELLE ET SOCIALE

Pour bien comprendre l'impact d'un décès, il faut se rendre compte qu'avec la mort d'un de ses membres la société est atteinte dans sa cohésion et sa permanence. Le décès d'un individu ne se limite pas à un accident biologique. Car « la mort n'est pas seulement la destruction d'un être physique. Elle est aussi celle d'un être social, d'un être-en-relation, d'un être-en-situation » (Jamin et Coulibaly, 1979 : 291). La mort ne met pas tout simplement fin à l'existence corporelle, visible, d'un vivant. Elle détruit aussi « l'être social greffé sur l'individualité physique ». « Ainsi, quand un homme meurt, la société ne perd pas seulement une unité ; elle est atteinte dans le principe même de sa vie, dans sa foi en elle-même » (Hertz, 1907 : 124). La mort d'un membre du groupe provoque une cassure dans le système social. La mort se présente comme une atteinte à la vie, elle est une souillure de la vie (Pawlik, 1990 : 88). La société se voit menacée dans son existence même, parce que la mort d'un de ses membres révèle très clairement la possibilité d'un anéantissement. La mort révèle une contradiction entre la discontinuité de la vie

humaine individuelle et la continuité, le désir collectif de vie, qu'incarne la société (Jamin et Coulibaly, 1979 : 291). Tshimanga Mubiayi, Mathulu Makolo et Bakadianjila Tshimanga (1982 : 320) parlent d'un vide qui se creuse, ce qui fait que la mort est considérée comme une diminution du potentiel vital du clan et de la tribu.

Jean-Paul Eschlimann utilise le terme de « cadavérisation » de la société entière. L'ordre social est mis en crise et incité à se défendre et à se restaurer (1985 : 16). Le destin du trépassé et les rapports entre les vivants et les défunts doivent être pris en charge. Dans les sociétés traditionnelles, ce sont les rites qui accomplissent ce travail tout à fait essentiel à la restauration de l'harmonie sociale et du bien-être de l'individu et du groupe. L'équilibre des forces perturbé par le désordre de la mort doit être rétabli afin que le groupe puisse continuer à se reproduire (Mubiayi ; Makolo ; Tshimanga, 1982 : 320). Pour cela, il est nécessaire d'opérer une séparation du mort et des vivants, afin que la mort n'entraîne pas la société entière avec elle dans « sa logique de violence pure et gratuite » (Eschlimann, 1985 : 238). Eschlimann évoque la nécessité qui existe, pour le groupe social, de cerner le désordre, de le limiter, de le rétrécir, pour le reporter en définitive sur le seul cadavre et l'éliminer avec lui (*ibid.* : 95). Ce n'est qu'une fois que cette séparation s'est effectuée que le défunt peut être réintégré dans la société sous une autre forme, comme ancêtre. Aux rites de séparation correspondent donc les rites d'agrégation. Ainsi la mort peut être considérée comme un rite de passage qui fait passer le défunt et la communauté, qui risque d'être entraînée par la mort, à une vie rétablie, renforcée. Louis Mbiabo Tchakounte (1986 : 8), dans sa thèse sur les rites de deuil au pays bamiléké, relève aussi cette nécessité de la séparation progressive du vivant et du mort, qui passe par des restrictions et des rites de purification imposés aux veuves. D'après cet auteur, l'ensemble des rites funéraires permet le passage par étapes réglées de l'idée culpabilisante et douloureuse de la mort à celle du souvenir apaisant. Un informateur m'a également affirmé que les secondes funéraires « effacent finalement l'image du mourant ». Sa personnalité s'estompe pour qu'il puisse devenir un ancêtre. On en a fini avec lui et la vie peut recommencer, pour être continuée par son héritier.

Cette vision de la mort comme une renaissance facilite considérablement le mouvement de réaffirmation, de revigoration de la société tout entière. C'est la récupération de la mort dans le cycle vital qui finalement apaise la société et renforce même sa vigueur. Ainsi les funéraires fournissent un temps et des moyens répétés de reproduction, de régénération et de multiplication de la vie, en transformant les trépas en autant de renaissances de la vie (Eschlimann, 1985 : 11). Les rites funéraires sont des rites qui célèbrent la vie et aident le disparu à recommencer une vie nouvelle. Il s'agit de l'acceptation de la mort comme condition de régénération. « Riches de signification, les rites funéraires expriment la pensée la plus profonde, à savoir que la vie ne s'arrête pas au moment de la mort, mais continue dans le monde des ancêtres » (Pawlik, 1990 : 80). Ce n'est qu'à première vue que la mort et la vie

s'opposent. En réalité les deux se complètent. Sans mort, il n'y a pas de vie et sans vie, il n'y a pas de mort. Cette conception spiralée du temps est relevé par Tobisigna Francis Zigane (1996 : 526-527) concernant la société bisa : « La Vie et la Mort sont alors deux sœurs jumelles adossées l'une à l'autre, dans un même principe de mouvement dans le temps : le mouvement de la Vie engendrant la Mort et celui de la Mort engendrant la Vie. » Ainsi, comme le soutient Jacek Pawlik (1990 : 80, 151), on minimise la gravité de la mort. L'exaltation de la vie aide le groupe de parenté à minimiser le tragique de la mort et facilite le processus de renaissance. En même temps, on exalte et renforce la vie du groupe des survivants. La vision de la mort comme renaissance transforme cet événement douloureux en une possibilité de renforcement et restructuration de la société. Maurice Bloch (1982 : 223-226) suggère que, dans toutes les sociétés où l'autorité est liée à un ordre idéal qui ne change pas, les rites funéraires doivent vaincre d'une façon ou d'une autre l'individualité d'un cadavre particulier, et spécifiquement le fait de sa mort individuelle, pour réaffirmer l'existence de l'ordre éternel. La société doit se profiler dans sa solidarité interne, dans ce qui dépasse toute intervention de la mort. Comme le dit Zigane (1996 : 514), « la foule funèbre, n'est-elle donc pas un démenti à la Mort qui n'altère pas la coalescence des deuilés, de leurs amis, de leurs alliés et de leurs proches ? ».

LA REVITALISATION DE L'ORDRE SOCIAL

Le motif le plus fréquemment évoqué par les Bamiléké pour rendre compte de la nécessité des secondes funérailles est celui de la démonstration de l'importance sociale du défunt. Ces fêtes sont une occasion de mettre en valeur son lignage face aux autres. Ainsi le réseau social qui se nouait autour du défunt se resserre, montre sa persistance au-delà de la mort. Le tour de deuil rend présent et visualise ce réseau social. C'est l'occasion privilégiée pour marquer son appartenance, son lien exact au lignage par le port d'attributs, d'objets appartenant au défunt. Le lignage montre sa cohésion, ce qui implique aussi la persistance des liens matrimoniaux qui conditionnent sa perpétuité (cf. Pradelles de Latour, 1997 : 21-24). En portant des assiettes sur la tête, les épouses des fils du défunt réitèrent les dons de nourriture que fait une future épouse à son futur beau-père. Il y a même un tour de deuil spécifique pour les membres de la belle-famille, qui suit le tour de deuil des membres mâles du lignage. Les funérailles resserrent donc les liens entre les membres du lignage et les liens établis par l'alliance avec d'autres lignages. Or, dans les structures sociopolitiques bamiléké, se superpose à ce niveau lignager le niveau de la chefferie. C'est en étant membre d'une société secrète que l'on peut avoir accès à cette structure de pouvoir centralisée, ce qui est une condition essentielle pour avoir de l'importance sociale. C'est par des danses que les notables attestent leur appartenance à une société secrète.

En effet, les danses les plus spectaculaires sont celles des sociétés secrètes et de la société guerrière. Par leur côté performatif, elles sont la manifestation extérieure la plus prégnante du pouvoir des membres de ces sociétés. Elles rendent visible le fait que certaines personnes ont un statut supérieur aux autres, une valeur plus grande, un pouvoir social et cosmique. La danse est particulièrement apte à accomplir cette différenciation des personnes parce qu'elle met en jeu le corps. Elle intègre le statut social et le pouvoir qui en découle, à la personne même, dans son corps. Elle est constitutive de ce processus de différenciation d'après le statut social. Elle le réalise, l'actualise en matérialisant ce statut. Et surtout, elle rend palpable le fait que ce sont des forces suprasensibles qui constituent le pouvoir des notables et des guerriers. Les forces émanant des sociétés ont sensiblement une portée mystique. La lenteur et la majesté des danses sociétaires évoquent une solennité qui est imprégnée d'une grandeur intangible, dépassant l'être humain. La grandeur des danseurs découle de ce support sacré, de cette communion avec un monde autre, intouchable. Ce sont les insignes et les objets magiques qui matérialisent ces pouvoirs qui élèvent les danseurs au-dessus de la condition humaine banale. En portant des masques les guerriers incarnent même les « forces de la brousse ». Par leur engagement dans la danse, les notables et les guerriers affirment que leur grandeur n'a pas été détruite par la mort d'un membre mais continue à vivre dans son successeur. Les danses sociétaires sont d'ailleurs très fixées. Ainsi, comme le danseur s'intègre à une structure qui l'a précédé, qui lui survivra, et qui acquiert donc une dimension éternelle, cosmique, il s'adonne à ce qui le dépasse, à un ordre éternel.

En plus de cette opposition entre les notables et les villageois, il en existe une seconde, plus implicite, entre le masculin et le féminin. Cette opposition est surtout présente dans les danses des associations qui sont différenciées d'après le genre. Le rythme des danses masculines est plus vif, invite à faire des mouvements plus rapides et plus forts que le rythme des danses féminines. La façon de danser est également différente. Dans les danses masculines, tout l'accent est mis sur les pieds, qui tapent le sol de façon très forte et parfois très rapide. Le rythme est repris par tout le corps, de façon assez saccadée. De temps en temps les danseurs intensifient leur danse, seuls ou en petits groupes. Il y a de légers changements dans le pas qui peuvent apparaître au moment de cette intensification. La danse des femmes donne une plus grande impression d'harmonie, aussi bien au niveau du corps de chaque danseuse qu'au niveau du groupe. Comme dans toutes les danses, c'est aussi le rythme qui commande la façon de danser. Le plus important, c'est de bien suivre le rythme des pieds. En général, les femmes tapent le sol de façon plus douce. Le rythme est repris par tout le corps, mais ce sont surtout les hanches qui marquent le mouvement, plus que chez les hommes. Le mouvement est plus continu, plus fluide que chez les hommes. Le cercle des femmes est remarquable par l'harmonie qui y règne : elles sont au même diapason. Ces différences dans la manière de danser sont en rapport avec la répartition traditionnelle des tâches dans la société bamiléké. La danse

guerrière et ses dérivés dans les danses des associations nous montrent les hommes comme des guerriers-chasseurs dont la force et la vigilance sont les qualités principales. Les danses féminines mettent l'accent sur l'harmonie, la continuité, la fluidité, ce qui correspond à la tâche de reproduction. Les femmes sont les garantes de la continuité de la vie telle qu'elle se recrée naturellement. Ainsi, dans les danses, les deux genres sont signifiés dans leurs caractéristiques de base, dans leur complémentarité essentielle à la survie du groupe social.

Émile Tsekenis résume de façon très concise ce travail de réaffirmation des oppositions de base de la société bamiléké qui s'accomplit dans les rites et danses funéraires :

« Les funérailles, bien qu'occasionnées par la mort, sont résolument du côté de la vie : la société s'y reconstruit à partir des différences qui la constituent, à savoir l'opposition masculin/féminin, "notables"/"enfants du pays" et "côté de l'épouse/côté de l'époux." » (Tsekenis, 2000 : 115)

Au moment de la mort, au moment de l'irruption d'une force destructrice menaçant la vie sociale dans ses fondements mêmes, la vie passant d'une génération à l'autre est affirmée. En effet, le choix d'un héritier est indispensable au moment des funérailles. L'héritier doit d'ailleurs nécessairement participer aux danses. C'est lui qui continue la vie du défunt et son lignage, qui hérite de sa position sociale et de ses pouvoirs magiques et qui reprend sa tâche comme homme ou comme femme. C'est la perpétuation de la vie du défunt dans l'héritier qui est la condition indispensable pour que le défunt puisse passer au statut d'ancêtre. En effectuant l'ancestralisation du défunt, les secondes funérailles restaurent donc le lien rompu par la mort en intégrant le défunt sous un nouveau statut dans le groupe, ce qui permet de rétablir le contact sous une autre forme.

L'EXPRESSION DE LA JOIE DE VIVRE

Ce changement de statut du défunt, la restauration du lien, ne peuvent se faire que grâce à un travail de deuil touchant aux émotions profondes. Une fois de plus, les danses y ont un rôle essentiel, plus spécifiquement les danses des associations, qui sont majoritairement féminines. Ce qui frappe dans ces danses, c'est l'émotion qui s'y exprime, la joie de la vie partagée. À la question : Pourquoi danse-t-on durant les funérailles ? Les Bamiléké répondent : « C'est une obligation. Il faut danser, sinon les funérailles sont mortes. » Les danses associatives expriment par excellence cette renaissance de la vie après l'invasion de la mort. Elles touchent aux énergies fondamentales de l'être humain, à ses énergies de base.

Le fait que la danse soit essentiellement une expression de la vitalité de l'être humain et de la société se vérifie aussi chez les Bamiléké si l'on rapproche la structure fondamentale de la danse de leur conception de la vie.

Une conception qui, telle qu'elle a été relevée par Daniel Goldschmidt (1986 : 53-59) chez les Bandjoun, se réfère toujours au mouvement comme constitutif de la vie. Pour les Bandjoun, c'est sous l'action du cœur que le sang, circulant de la gauche vers la droite du corps, transmet la vie-chaleur. Le sang est ce qui connote la vie comme force, comme énergie. La respiration, la circulation de l'air, témoignent de la vie-mouvement qui est distribuée par le cœur. L'haleine à son tour représente la vie comme chaleur. C'est elle qui est le support de la force de la parole. Dans les danses on peut retrouver ces mêmes éléments de base qui assurent la vie du corps humain. La danse se fait en cercle, en allant de la gauche vers la droite, sur le rythme continu et répétitif des tam-tams. La vie qu'elle évoque, s'exprime par la voix, par des sons simples, répétés, comme *ooh*, ou par des chants. Les joueurs se trouvent au milieu du cercle, comme le cœur qui est le centre du corps. Tout comme les battements du cœur assurent la vie corporelle, le rythme des tam-tams est la condition primaire pour que la danse naisse. Les Bandjoun comparent explicitement les battements réguliers du cœur au rythme harmonieux du tam-tam ou de tout instrument frappé (Goldschmidt, 1986 : 53). Ils utilisent le même verbe dans les deux cas. Mbiabo (1986 : 243) remarque en outre qu'en bamiléké le deuil, *mvu*, signifie « tomber », c'est-à-dire que la matière physique n'a plus de souffle, d'énergie, de pulsion ; elle tombe. La danse restaure la vie dans sa matérialité même. Le corps retrouve son souffle, son énergie, sa pulsion. Mais c'est aussi sur un plan métaphorique que la danse exprime l'énergie vitale parce qu'elle s'exécute selon le même schème qui est utilisé pour conceptualiser la vie corporelle. La danse exprime la vitalité, le mouvement, dans ce qu'elle a de plus basique, en ce qu'elle extériorise la pulsion vitale. Elle exprime la victoire de la vie face à la mort et aide ainsi à mettre un terme au deuil pour poursuivre la vie.

Or, ce n'est pas le fait primaire de vivre qui est célébré par l'acte de danser. C'est la vie socialisée. Chez les Bamiléké on ne danse jamais tout seul. La danse est éminemment communautaire. On suit le rythme imposé, on suit le pas des autres. Bouger le corps ensemble, sur le même rythme, dans une même cadence, étant proche l'un de l'autre, est une manifestation forte de la « relationnalité » qui s'exprime à travers le corps, ce corps qui est lui-même constitué de liens, qui est un nœud, un carrefour de relations, car c'est dans le corps que l'individu éprouve son attachement pour ceux qui l'ont précédé. La danse vise donc à rendre vivante la vie sociale dans ce qu'elle a de fondamental, dans sa solidarité, son harmonie. Le fait d'exécuter de façon répétitive les mêmes pas sur le même rythme avec une même gestualité, en chantant de surcroît la même chanson, induit l'expression d'une solidarité entre les danseurs, avec une communauté plus large et allant au-delà, avec l'univers qui lui aussi suit un rythme cyclique. Devisch Renaat (1993 : 261-263) affirme également que c'est par le fait que les chants sont relativement fixés et esthétisés qu'il peut y avoir une distanciation des émotions du sujet en accord avec d'autres participants et avec des motions dans le cosmos. C'est une preuve de la communicabilité des émotions et donc du

passage de l'individu vers le social. La structure de la danse et du chant permet ainsi au danseur d'avoir une certaine emprise sur son corps, il lui fournit un cadre d'interprétation et de gestion du flux des pulsions provenant du corps, de manière à lui permettre de rejoindre un ordre qui le dépasse et l'aide à faire face à la menace de mort. Cet ordre plus large auquel on touche à travers les mouvements répétitifs, rythmiques de la danse est un ordre cyclique, de croissance et de décroissance, de vie et de mort. Ce n'est donc pas étonnant que les danses des associations se différencient d'après le genre, mettant ainsi l'accent sur l'existence de deux genres comme un élément indispensable à cet ordre. Chaque genre exprime son identité dans la danse en se référant à son rôle dans la vie, qui se calque sur le rôle dans l'acte sexuel et la procréation. Les danses des associations permettent et formalisent ainsi une expression de la personne comme être sexué. Elles illustrent à un niveau symbolique le rapport créatif, vivifiant, de la complémentarité des genres face à la mort qui détruit.

Ces danses sont majoritairement féminines. Ce sont donc les femmes qui assurent le travail émotionnel qui est la base de la transformation sociale plus large qui peut s'accomplir lors des fêtes funéraires. Ce sont également les femmes qui au moment du décès assument les premiers soins du défunt, expriment leur chagrin par des plaintes et par le tour de deuil. Elles assurent donc à un niveau basique le passage de la mort à la vie. En effet, c'est la restauration de l'énergie vitale, du cycle éternel de vie et de mort comme une réalité biologique, sexuée, de régénération, qui est à la base de la restauration des structures sociales en tant qu'ordre éternel. Ce qui frappe aussi dans les danses des associations, c'est leur grande créativité. Il y a continuellement de nouvelles danses, de nouvelles chansons, qui sont créées. C'est la vie dans sa créativité continue qui est célébrée. Dans les danses des sociétés, par contre, les pas sont fixés, inaltérables. Elles célèbrent la vie sociale dans ses structures rigides, où la tradition est maintenue de façon très stricte. Les danses doivent être répétées de façon identique à travers les générations pour assurer l'éternité de l'ordre social. Les danses des associations, elles, participent au cycle du changement, de la transformation, de la disparition et de la renaissance, assurant ainsi la base pour la survie de l'ordre social. Face à la mort qui détruit les liens, elles dansent et chantent pour retrouver les liens transgénérationnels entre elles, entre leurs corps, la terre et l'Univers dans sa globalité.

CONCLUSION

Maintes études anthropologiques ont déjà souligné le rôle crucial joué par les rituels dans la consolidation des structures sociales et des rapports de pouvoir qui y sont impliqués. En effet, les rites funéraires bamiléké qui rassemblent toute la communauté pour célébrer la levée du deuil et pour commémorer l'ancestralisation du défunt, mettent en valeur les oppositions de base structurant les rapports sociaux, notamment l'appartenance lignagère,

le statut social et le genre. C'est par des manifestations corporelles comme le tour de deuil et les danses que l'ordre social est ancré dans l'individu de façon préverbale, non explicitée et donc d'autant plus efficace. Le tour de deuil par l'ordre d'entrée et le port d'attributs visualise l'appartenance au lignage, qui de ce fait, se solidarise, se fortifie en tant qu'unité. Le statut de notable, qui dans la société bamiléké s'acquiert par l'appartenance à des sociétés secrètes, se matérialise dans les danses des sociétaires, manifestant ainsi, en évoquant leurs pouvoirs magiques, leur supériorité par rapport aux villageois. L'autre opposition constitutive de la société bamiléké, celle entre le masculin et le féminin, s'exprime dans les danses des associations par la différenciation de la façon de danser et de la gestualité.

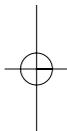
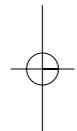
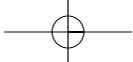
Or, comme cette étude l'a bien montré, le corps n'est pas uniquement une surface qui se prête à une inscription sociale. Il est aussi un vecteur d'émotion. Il renferme l'intime de l'être humain. Les danses des associations, majoritairement féminines, sont des danses joyeuses, la gaieté retrouvée après l'interruption brutale de la mort. Les rituels ne sont pas des répétitions stériles de structures existantes. Bien au contraire, c'est l'engagement affectif, si présent dans les danses des femmes, qui instaure la confiance dans la vie sociale, conditionnant ainsi une revitalisation des structures sociales. La danse est un moyen par excellence où le corps en contact avec d'autres corps peut exprimer ses affects de façon qu'ils soient portés par le groupe et constructeurs de l'ordre social. C'est grâce à la gestualité corporelle commune de la danse, grâce aux chansons, que la joie de la vie peut s'exprimer et est même induite chez les danseurs, permettant ainsi de mettre fin au deuil. La danse par sa structure même évoque la vie, de façon littéraire et métaphorique. Elle donne de l'énergie, fait retrouver le souffle vital et elle s'accomplit selon le schème à travers lequel les Bamiléké conceptualisent la vie corporelle, c'est-à-dire comme un mouvement continu et circulaire autour d'un centre. Elle est donc une représentation forte de la vie, une participation active à l'énergie vitale. Les danses associatives ne sont d'ailleurs pas fixées, elles accordent une place à la créativité des danseuses. L'expressivité émotionnelle n'est pas réprimée par les structures sociales. Au contraire, c'est la structure du rituel qui accorde aux individus la possibilité de vivre leurs affects, de les extérioriser d'une manière communicable, ce qui permet de faire le travail de deuil.

Ainsi, cette analyse révèle l'incapacité du paradigme épistémologique occidental opposant le social et l'individuel – où l'un serait le domaine de l'ordre, de la structure, et l'autre de l'émotion – à saisir l'efficacité réelle des rites dans les sociétés traditionnelles. L'émotionnalité n'est pas uniquement un phénomène individuel dont on ne pourrait rendre compte que par un discours axé sur l'intériorité psychique de l'être humain. Les danses funéraires sont des moments de joie partagée qui par leur aspect communautaire et structurant allègent l'individu du poids affectif lourd causé par la perte d'un proche. Elles apportent une structure commune dans lequel l'individu peut s'inscrire, évitant ainsi un éventuel enlisement dans les émotions du deuil.

En revitalisant l'ordre social, les danses restaurent la confiance dans la vie sociale, faisant ainsi face au pouvoir dévastateur de la mort. Une approche anthropologique axée sur l'enracinement socioculturel de l'individu peut relever cette prise en charge communautaire des affects par les rites en dégageant l'interaction continuelle entre le social et l'intime qui y est à l'œuvre.

BIBLIOGRAPHIE

- BLOCH, M., 1982, « Death, Women and Power », in M. Bloch et J. Parry (ed.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, UK, Cambridge University Press : 211-230.
- BOURDIEU, P., 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit.
- DEVISCH, R., 1990, « The Human Body as a Vehicle for Emotions among the Yaka of Zaïre », in M. Jackson et I. Karp (éd.), *Personhood and Agency. The Experience of Self and Other in African Cultures*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International : 115-133.
- 1993, *Weaving the Threads of Life. The Khita Gyn-Eco-Logical Healing Cult Among the Yaka*, Chicago-Londre, The University of Chicago Press.
- ESCHLIMANN, J.-P., 1985, *Les Agni devant la mort (Côte d'Ivoire)*, Paris, Karthala.
- FAÏK-NZUJI, C., 1993, *La Puissance du sacré. L'homme, la nature et l'art en Afrique noire*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- GOLDSCHMIDT, D., 1986, *Le corps chez les Bamiléké de Bandjoun*, thèse d'État, Strasbourg, université Louis-Pasteur.
- HERTZ, R., 1907, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *Année sociologique*, X : 48-137.
- JACOBSON-WIDDING, A., 1983, « Introduction », in A. Jacobson-Widding (éd.), *Identity: Personal and Socio-Cultural. A Symposium*, Uppsala, Academiae Upsaliensis : 13-32.
- JAMIN, J.; COULIBALY, N. V., 1979, « À bout de souffle. La dette de la vie chez les Sénoufo », in J. Guiart (éd.), *Les Hommes et la Mort. Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Objets et Mondes, Le Sycomore : 281-292.
- KAPFERER, B., 1979, « Introduction: Ritual Process and the Transformation of Context », *Social Analysis*, 1 : 3-19.
- MBIABO TCHAKOUNTE, L., 1986, *La mort dans la vie africaine. Les rites de deuil au pays bamiléké au Cameroun*, thèse de 3^e cycle, Paris VII.
- MUBIAYI, T.; MAKOLO, M.; TSHIMANGA, B., 1982, « Notes sur la mort, les funérailles et le deuil chez les Ambuun (Bandundu, Zaïre) », *Psychopathologie africaine*, 18(3) : 319-347.
- PAWLIK, J., 1990, *Expérience sociale de la mort. Étude des rites funéraires des Bassar du Nord-Togo*, Fribourg, Éditions universitaires.
- PÉRUCHON, M., 1997, « Le rituel et son pouvoir de liaison: perspective psychanalytique », in M. Peruchon (dir.), *Rites de vie, rites de mort. Les pratiques rituelles et leurs pouvoirs: une approche transculturelle*, Paris, ESF : 189-210.
- PRADELLES De LATOUR, Ch.-H., 1997, *Le Crâne qui parle, Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Paris, EPEL.
- PRÉJEAN, M., 1994, *Sexes et pouvoir. La construction sociale des corps et des émotions*, Montréal, Les Presses de l'université de Montréal.
- TSEKENIS, É., 2000, *Les autochtones et le chasseur. Essai de définition du rapport entre le rituel et le politique pour une chefferie bamiléké (Ouest-Cameroun)*, thèse de 3^e cycle, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- ZIGANE, T. F., 1996, *Les Bisano et la mort. Idéologie funéraire au Burkina Faso*, thèse de doctorat unique, Paris V.



DU PRINCIPE D'IDENTITÉ¹ : CRITIQUE DU SUJET AUTOCENTRIQUE

Mauro Maldonato

Dessiner dans le bref espace d'un essai la constellation de problèmes et dilemmes que le discours sur l'identité implique n'est point une tâche facile. En dépit d'une apparente accessibilité conceptuelle, la question n'est pas seulement contre-intuitive, elle oblige à considérer comme énigmatique ce qui est évident. Si, toutefois, on prend congé des soucis rigoureusement disciplinaires, on a l'impression que les différentes représentations aujourd'hui dominantes sont en train de traverser une crise profonde. En outre, qu'il s'agisse des traditionnelles acquisitions métapsychologiques – de l'identification à la contre-identification, de la projection à l'introjection – jusqu'à la plus moderne, qui est celle du moi et du soi, ou des plus récentes mythologies cybernétiques-computationnelles, celles-ci se démontrent inappropriées quant à la compréhension d'une si vaste question.

En cherchant à *mettre en forme* l'expérience humaine du sommet d'une *subjectivité centrée sur elle-même*, la philosophie et la psychologie modernes ont eu la prétention de décrire l'*univers psychique* sans rien dire d'elles-mêmes, en restant captives d'une *épistémologie conventionnelle* qui n'a pas su aller au-delà d'elle-même. C'est ainsi qu'à travers la description et la catégorisation elles se sont retrouvées sur le chemin des plus tièdes formalisations, totalement séparées du *monde-de-la-vie* auquel toute expérience est intimement liée.

La fin des modèles unitaires (drame conceptuel de la modernité) ouvre la voie à d'inédites perspectives vers un débat sur l'identité. Derrière les rideaux de la représentation moderne commence à se dessiner un profil qui remet en question la représentation d'une identité qui se penche sur elle-même. Mais cela pose des questions : comment l'identité de chaque moi devient un pont vers la compréhension de l'altérité de l'autre ? Et comment cette altérité devient constitutive de sa propre identité ? Des questions difficiles, auxquelles nous chercherons à répondre dans cet article.

Toutefois, avant d'entrer au cœur d'une question si controversée, il est nécessaire d'essayer une reconstruction des passages essentiels qui ont

1. Traduction de l'italien de Clelia Castellano.

poussé, depuis toujours, la religion, la philosophie, l'anthropologie et la psychologie à d'infatigables interrogations et explorations.

DÉBUTS D'UNE ÉNIGME

La dernière grande rupture épistémologique qui a marqué le tournant du siècle qui vient de s'achever a été représentée par l'effondrement de ce que l'on pourrait appeler la *métaphysique de l'identité* (Foucault, 1972). Le sens et l'horizon sémantique de ce terme – au chiffre *hétéronomique* d'abord (qui prend sa force d'un principe extérieur, Dieu ou nature) et *autonomique* ensuite (les *cogito* comme rigide posture épistémique d'où enquêter et légiférer sur le monde, sur soi-même et sur les autres) – ont été des apories que la pensée du XX^e siècle a sauvées sous forme de déconstructions philosophiques, artistiques et figuratives, musicales, ou en termes de mœurs, de vie quotidienne, de théorèmes politico-idéologiques.

Pendant des siècles, les traditions platonique et judéo-chrétienne ont soutenu la thèse ontologique et substantialiste de la personne en tant qu'âme ou émanation d'un *être* capable de la subsumer et de la générer comme entité finie. De n'importe quel point d'observation qu'on l'ait considérée, la propriété dernière et insondable de cet *être monadique* (et fini) a toujours été la transcendance, c'est-à-dire sa capacité de se transfigurer en quelque chose qui l'excédait. Autrement dit, l'identité d'une personne a été perçue comme une structure psychique qui demeure au-delà de la fuite du temps, des circonstances, des événements. De cette structure unitaire, identique à elle-même dans les temps et dans l'espace – c'est-à-dire un noyau dur et immuable, contraignant et peu fluide sur le plan des possibilités, fondement éternel et rassurant de la vie interindividuelle –, relevait l'équilibre psychique.

Toutefois, de nombreuses évidences scientifiques, philosophiques et anthropologiques ont montré l'inanité d'une réduction de l'identité au fondement, à l'immuabilité, à la régularité (Morin, 1986). L'anthropologie a montré que bien que les identités sociales et les frontières entre les groupes se représentent un aspect de la générale propension humaine à construire des frontières symboliques, ces déterminations ne sont caractérisées ni par des mécanismes invariants ni par des tendances générales de l'esprit humain. Pour enquêter sur la question de l'identité, le premier pas obligatoire est donc d'inaugurer un horizon de recherche hors des logiques narcissiques et autistiques, en mettant à nu les principes (et les préjugés) identitaires (Remotti, 1996).

La psychanalyse, par exemple, nous prévient sur la nécessité de nous tenir à distance de la prétention d'en rétablir l'unité ou de recomposer les scissions, à travers des reconstructions illusoires. Même si avec différentes accentuations – et en restant dans les marges de ses propres paradigmes épistémologiques et métapsychologiques – celle-ci a montré dans quelle mesure l'identité dérive d'un procédé d'identifications multiples, d'une constante « négociation » des contradictions et des conflits déterminés par ces mêmes identifications. L'existence même de l'inconscient, de la pluralité des personnes

psychiques (es, moi, surmoi, etc.) qu'il abrite – chacune poursuivant son propre but – démontre l'inanité de toute représentation unitaire, compacte et cohérente de l'identité.

En particulier la tendance postmoderne de la psychanalyse – favorable à une approche inclusive – indique la voie non pas d'un *soi unique*, mais d'une multitude de sois : un soi décentré, désunifié, dialogique et sans cohésion. L'aspect le plus intéressant du débat psychanalytique contemporain sur les sois implique justement la tension créatrice entre la représentation du soi comme multiple et discontinu et celle du soi comme unique et continu. En outre, dans leurs élaborations conceptuelles les plus récentes, soit la *psychologie du moi*, soit la *psychologie du soi* (Kohut, 1986 ; Kernberg, 1990), ont trouvé leur *noyau métaphysique* dans la représentation de quelque chose certainement doué de cohérence, cohésion et continuité, mais intimement pluriel.

Mais tout cela ne doit pas nous tromper. Les paradigmes scientifiques actuels sont très marqués par l'héritage substantialiste de l'identité humaine. Soit le concept de personnalité, soit celui d'unité psychique comportent, en effet, de vastes réminiscences du traditionnel paradigme unitaire. Naturellement, le discours sur l'unité et sur la pluralité des éléments en jeu dans l'identité humaine s'est produit de manière très complexe et dans plusieurs domaines. Tandis que les écoles phrénologiques (Gall, 1967 ; Spurzheim, 1970) du début du siècle dernier semblaient opter pour une ligne anti-unitaire des facultés ou des propriétés de l'organe-mental, les écoles globalistes de notre siècle ont relancé les modèles intégrés. D'une certaine manière, la *psychologie associationniste* ou la récente théorie de l'*esprit modulaire* (Fodor, 2001) présupposent également l'existence de cette antinomie entre unité et multiplicité qui est, à y regarder de près, une dichotomie constante de la façon humaine d'observer les problèmes de la connaissance et du monde.

S'il est vrai que les mouvements de pensée nés du freudisme et du marxisme ont frappé les conceptualisations monistiques et totalitaires de l'identité, il est vrai aussi qu'ils ont alimenté, contrefactuellement, un réductionnisme fondé sur le concept contraignant de structure – c'est-à-dire une naturalisation des procès cognitifs avec la réduction de l'homme aux surdéterminations exercées sur lui par une structure appelée subconscient – qui emprisonne l'irréductible et hétérogène élément humain en quelque chose qui peut être expliqué, analysé, manipulé ou de toute façon traité comme quelque chose d'unitaire.

À l'origine du concept moderne d'identité il y a eu la tentative accomplie par l'empirisme naturaliste de la fin du XIX^e siècle de transposer l'idéalité des formes logiques-mathématiques de la pensée scientifique dans le phénomène psychologique en soi : avec la réduction du moi aux lois et aux invariants empiristes de la psychologie, qui allait se définir à travers des lois et des constantes perceptibles par la conscience à travers l'autoréflexion. Ainsi, tandis que les assumés cartésiens (le *cogito* et l'unité du moi) fondaient la certitude de la connaissance du monde et de soi (autoperception rationnelle), le psychisme, comme forme de pensée, assumait progressivement les caractères

du subjectivisme : c'est-à-dire, origine de tout le pensable, de l'universalité des idées et des concepts qui réalisent l'interprétation naturaliste de la conscience et réduisent la pensée à un pur mécanisme psychologique.

Mais, malgré la tentative de l'édifier sur des fondements déterministes solides, la conception moderne de l'identité porte en soi plusieurs points de vulnérabilité. La tentative cartésienne de séparer âme et corps, en distinguant la *res cogitans* de la *res extensa*, tout en étant décisive, demeure incomplète. René Descartes (1970) l'admet implicitement lorsqu'il se demande dans quelle mesure l'on peut représenter les actions humaines selon des automatismes : c'est-à-dire si la conscience est en mesure de contrôler le comportement dans sa totalité ; ou si, au contraire, seulement une partie des actions humaines retombe sous le contrôle de l'esprit rationnel. Selon lui, les passions appartiennent à ce type de perceptions que le lien profond entre âme et corps rend confuses et obscures. Ces doutes et perplexités le poussent à tenter une théorie de l'erreur. Notamment lorsqu'il se pose la question de l'origine des fautes : comme la volonté est plus vaste que la capacité de compréhension, on ne peut pas la conserver entre ces limites. Il en découle qu'elle s'étend aussi aux choses qu'elle ne comprend pas.

De toute façon, le premier à opérer une systématisation des questions de l'identité et du soi est John Locke (1968). Par une mutation radicale de perspective par rapport à Descartes, Locke observe que le savoir naît de l'expérience et que l'identité a sa propre détermination évolutive. En outre, seul un procédé introspectif et autoréfléchi permet une reconstruction rationnelle de soi-même et du monde. Dans *l'Essai sur l'intelligence humaine*, il soutient que l'idée d'un concept d'identité comme invariante absolue d'une substance immatérielle est insoutenable, parce que celle-ci change sans relâche dans le temps. En empruntant à la tradition juridique latine le concept de *personne*, Locke (1968) décline explicitement l'identité comme organisation dynamique et temporelle, sans distinguer entre aspects subjectifs et objectifs. Pour le philosophe anglais, c'est l'autoconscience qui définit la personne, parce que la conscience est conscience de soi, c'est-à-dire la conscience réfléchie immédiate du fait d'être conscient d'être cette personne.

Wilhelm Dlethey (1974) trace une ligne précise entre les *sciences de la nature* et les *sciences de l'esprit* en fondant une nouvelle épistémologie des sciences humaines. Ses observations représentent un élément de forte discontinuité par rapport à la *raison pure* kantienne, qui avait posé l'enquête naturaliste comme fondement d'une science objective. Pour Dlethey, au contraire, à l'origine de la connaissance il n'y a pas un sujet universel et métaphysique, mais le vécu (*Erlesbnis*). Par cette approche théorique il détourne non seulement l'opposition dialectique entre le moi donné *a priori* et l'objet naturel, mais dépasse aussi la scission entre sujet et objet : parce que le sujet se trouve et se définit lui-même avec l'objet, l'*Erlesbnis* devient ainsi la vraie mesure de la connaissance du monde extérieur et, inséparablement, de l'ensemble des procédés de compréhension de soi, de reconstruction d'une vicissitude personnelle, d'une biographie faite d'événements naturels et historiques du monde.

Pour sa part, Franz Brentano, en partant du concept d'*intentionnalité*, met en œuvre une radicale transformation du concept de conscience et d'identité, d'où ce dernier dérive. Pour Brentano – qui définit l'unité de la conscience comme moment de connexion de tous les phénomènes psychiques (entendus comme aspects partiels d'un procédé psychique unitaire) – soit la pensée, soit la conscience a des déterminations intentionnelles. Bien qu'il ne parle pas explicitement du moi, il anticipe la réflexion husserlienne en développant la théorie de l'intentionnalité des vécus de la conscience.

Avec les *Recherches logiques*, d'Edmund Husserl (1970), apparaît à l'aube du siècle dernier, le discours phénoménologique de l'identité. En remettant en question les prétentions de vérité de l'interprétation naturaliste de la conscience réduite à un pur mécanisme psychologique, Husserl déconstruit la représentation d'une conscience unitaire et d'une identité monadiste. Il observe que, s'il est vrai que toute conscience et toute identité sont certainement conscience et identité de soi, il est vrai aussi qu'elles se transcendent dans une ouverture de la pensée envers soi-même, qui est toute autre chose par rapport au vécu de cette même pensée. Ainsi, si l'intentionnalité est constitutivement inévitable, alors l'ouverture de la pensée ne peut pas être fondée sur des principes de causalité, de déductibilité, d'exclusion et de relation entre signe et signifié, mais doit être saisie sur un plan de vérité non logique, c'est-à-dire comme ouverture de la pensée sur ce qui est pensé.

Ici, le vieux préjugé qui assimile le non-réfléchi à l'indicible démontre toute son aporicité et son manque de fondement. Explorer ce qui est évident signifie interroger l'évidence même, le chiffre intime d'une telle évidence. Mais à quels problèmes, énigmes, paradoxes nous exposons-nous en prenant le chemin le long duquel nos énoncés et notre langage subissent de très aiguës torsions ? Pour la phénoménologie, aucune identité stable et objective n'est pensable lorsqu'elle est séparée de l'*intentionnalité de la conscience* (Merleau-Ponty, 1965). Mais comme l'évidence en a été démontrée grâce aux analyses de la constitution et de la structure temporelle du *Dasein schizophrénique* – voir les recherches d'Eugène Minkowski, Ervin Straus, Victor von Gebattel, Alfred Storch et, plus récemment, de Luc Ciompi, Werner Janzarik, Danilo Cargnello, Bruno Callieri et d'autres encore – il est nécessaire de penser l'identité comme une temporalisation qui rend possible, grâce à l'intentionnalité, un tel phénomène. Une identité non seulement logiquement infondable, mais qui se manifeste à travers un moi différent pour son unicité et sa dimension multiple en raison de sa seule différence. Une identité telle que l'infinie insistance des vagues de la mer, qui se dé-finit *hors du sujet*, c'est-à-dire hors d'une subjectivité totalisante qui a rendu impossible toute authentique altérité.

La rencontre de l'identité avec l'altérité – lutte mortelle dans laquelle l'altérité (de l'autre) prend le risque d'être supprimée pour devenir familiale et être reconduite à une figure de soi – est un rapport fondé sur les structures concrètes de la temporalisation. La même tentative de déconstruction de la notion d'identité doit ouvrir la voie à un nouveau geste épistémologique qui,

d'une notion d'identité grossière, substantialiste, de surface, laisse sa place à une recherche des structures profondes qui en saisissent les déterminations intersubjectives. C'est dans ce sens que l'autre devient constitutif de l'identité. Mais cette stratégie ouvre la voie à un autre geste essentiel : l'institution d'une topologie de la différence, c'est-à-dire une dé-totalisation de l'identité de l'homme en tant qu'option phénoménologique et antimétaphysique radicale.

Il s'agit, en d'autres termes, d'une identité toute intérieure à l'humain, qui le traverse et le marque irrémédiablement dans une profonde asymétrie entre le moi et l'autre, au-delà de toute médiation sociale ou conceptuelle. L'identité de ce moi rencontre l'autre, l'étranger. Mais qui est cet autre étranger si son *alter-ego* est éparpillé dans les multiples projections d'un miroir ? Et comment se réalise ce passage d'un moi vide et engloutissant à un jeu ambivalent et aliénant qui laisse émerger l'étrangeté qui est en nous et que nous sommes pour nous-mêmes ? Il est évident que la question est extrêmement complexe et ne peut pas être résolue par un réductionnisme superficiel. L'affronter signifie répondre à la question fondamentale (*Grundfrage*) relative à la nature de l'homme. Question à laquelle, toutefois, nous ne répondrons pas de façon directe. Au contraire, nous laisserons la question ouverte, cherchant à introduire une variation, en la reformulant dans le sens de *qui est l'homme ?* Seule cette question (destinée à rester question) peut faire émerger l'existence dans toute son unicité. Si, en effet, nous demandions *qu'est-ce que l'homme ?* La réponse se référerait à une qualité personnelle, à une appartenance culturelle, biologique, d'espèce, etc. Répondre à la question *qui est l'homme ?* signifie s'ouvrir à la *narration*, au récit d'une histoire : qui est, évidemment, l'histoire d'une vie, d'une *identité*, d'une *histoire personnelle*.

Pour ce faire il faut une mutation de paradigme qui nous accompagne hors du préjugé identitaire. Longtemps, on a cru que la santé mentale correspondait à la structure unitaire, compacte et identique à soi-même, de la psyché dans le temps et dans l'espace. La folie serait, ainsi, l'irruption de la multiplicité dans l'unité, la scission, la désorganisation d'une structure qui, justement en tant qu'unitaire, ressent la multiplicité comme fracture et désordre. Mais nous sommes une *fédération d'âmes* et le fait de chercher une unité supposée du moi n'a pas de sens. Au contraire, il est nécessaire de postuler une pluralisation du moi et du soi, jusqu'à instituer une critique du préjugé identitaire également pour ce qui concerne le « nous ». La fragilité du « nous » (comme concept) est du moins aussi significative que la fragilité du moi. C'est l'occultation de la précarité humaine qui pousse à l'affirmation, à la construction, à la fiction de l'identité.

Nous parvenons donc à nous-mêmes seulement à partir de l'altérité de l'autre, de son irréductible différence. Dans un état de tension ininterrompu, celle-ci accompagne l'identité comme une ombre. Un éloignement, un refus de l'identité, est totalement impensable : car, si l'identité repousse, l'altérité ressurgit, irrésistible et invincible. Mais si l'identité n'est pas une entité compacte et immuable – telle que la *bien ronde vérité* de Parménide – alors il faudra retrouver ses traces non pas dans la lutte éternelle pour l'affirmation

de soi contre l'autre, mais dans l'*infinie écoute de l'autre en soi*, dans l'irréfrénable prolifération de voix et la perpétuelle redéfinition de visages, identités plurielles en elles-mêmes, parce qu'en elles-mêmes différentes : identités jamais réductibles en elles-mêmes, bien que singulières et uniques, par lesquelles chacun de nous est constamment traversé (Maldonato, 2004). Je reviens au moi de l'autre sans pouvoir m'arrêter en moi, dans la tentative continue de recueillir cette dispersion et d'en explorer, à chaque fois, l'infinie ouverture : comme un travail irréfrénable du deuil et de l'hospitalité de l'autre en moi et hors de moi qui ne finit jamais et qui jamais ne cesse de nous définir. Souvent, dans cette rencontre, on assiste à l'émergence de formes apparentes de non-participation, une opposition, un vide de réponses, qui remettent radicalement en question nos mêmes fictions, nos mêmes masques d'identité.

Mais aucune identité de soi avec soi ne peut se donner. Parce que ni le moi-même ni l'autre ne peuvent se donner, mais seulement le *Zwischen*, l'*entre*, qui fait naître les deux (Callieri, 2001). Je peux être ce que je suis seulement en restant ouvert à ce rapport, parce que je parviens à moi-même seulement à partir de l'altérité de l'autre, de son irréductible différence dans le contraste. Martin Buber (1997) dans *Le Principe dialogique*, soutient que l'individu est un fait de l'existence dans la mesure où il entre en relation de vie avec d'autres individus. Le fait fondamental de l'existence humaine est *l'homme-avec-l'homme*. Dans ce sens, la racine de toute relation est dans l'altérité, dans cette zone d'interrelations, où l'*entre* assume la valeur de catégorie originaire et fondatrice de la réalité humaine. Cependant, cette zone de relation – qui se décline sur différents niveaux et chaque fois dans la singularité de chaque expérience humaine – n'est pas marquée par une ininterrompue continuité, mais se construit, à chaque fois, toujours nouvellement, selon la variété infinie des rencontres, parmi lesquelles se situe, à travers des perspectives inexplorées, la dimension dialogique de la rencontre humaine.

AU CŒUR DU MOI. LA SÉPARATION QUI UNIT

En poursuivant l'interrogation nous devons nous demander : que signifie le fait que l'identité ne soit pas une substance naturelle stable dans le temps, mais un événement relatif à notre unicité de personne, que nous pouvons simplement et surtout *raconter* (ou, si l'on veut, *nous faire raconter*) sous un autre point de vue ? Qui est « l'autre moi » qui me raconte ? Ne suis-je donc pas moi-même face au miroir qui renvoie *mon* histoire vécue jusqu'à ce moment-là : la même histoire qui m'est passée devant les yeux ?

Sans aucun doute, l'identité ne se donne jamais sous la forme, bien que narrative, d'une vérité définitive. Il y a toujours une tension inachevée entre le désir de savoir *qui* je suis et les réponses qui peuvent m'être données : réponses qui peuvent être très différentes par rapport à celles que je sais donner de moi-même. Dans cette aventure il n'y a pas de conclusion possible, il faut seulement laisser ouverte l'interrogation sur *qui es-tu ?*, qui est l'*autre* (qui est toujours *quelqu'un d'autre*) dans son humanité et unicité. Ce geste rend

possible un nouvel horizon éthique (et peut-être politique) où l'homme est posé face à l'unicité de l'autre homme.

Prendre ce chemin signifie non seulement sortir du solipsisme cartésien, mais aussi abandonner l'observation de l'homme de loin, comme le voulait Aristote, qui parle d'un animal rationnel et politique. Rien de tout cela. Cette subjectivité est une unicité incertaine, fragile, risquée, exposée au regard des autres – qui sont toujours autres, prénom et nom de famille, pour lesquels l'autre est *nécessaire*. Nous sommes, évidemment, à l'opposé de tout solipsisme. Mais il s'agit, surtout, de sortir de l'individualisme monadiste de la doctrine et de la théorie politique hobbesiennes.

Emmanuel Levinas conteste radicalement cette philosophie qui exerce la violence et la domination sur l'autre. Sur la voie de la totalité et du totalitarisme il voit la convergence de la violence théorique de l'ontologie, la violence pratique sur l'homme et l'intolérance vers ce qui est *différent* (Levinas, 1996). Ce n'est point un hasard, dit-il, si dès le début de l'histoire de la philosophie l'expression d'Héraclite – « l'être se révèle à la pensée philosophique en tant que guerre » – s'est pliée à de telles exigences. La suprématie de l'identique sur l'autre a mis dans l'ombre la transcendance. La primauté de l'ontologie a conduit au pouvoir extrême du Neutre et empêché toute vraie ouverture envers l'autre. Si cela est vrai, une rupture explicite avec la pensée de l'identique est alors nécessaire : rupture qui ne se réalise pas à travers un geste philosophique, mais dans la rencontre avec l'autre. Seulement le *face-à-face* avec l'autre permet de dépasser la totalité : l'autre comme présence vivante, qui s'auto-impose indépendamment de toute attribution de sens et de tout contexte sociologique. Mais il ne s'agit pas de penser l'autre. Il s'agit d'ouvrir sa propre pensée et son propre langage à une rencontre au-delà de la dialectique traditionnelle (Derrida, 1971), une *rencontre qui n'est pas communion, mais séparation*.

Nous devons nous demander : est-il possible de penser un rapport avec soi-même qui ne soit pas un retour à soi, un rapatriement en soi, une manière de se rendre à l'illusion de l'identité ? Un « réveil » est-il possible, un mouvement copernicien qui remette radicalement en question l'identité et la dépose justement comme l'on dépose un roi ? Comment entrerais-je en rapport à l'autre, étranger, qui survient soudain, comme un événement inattendu ? À l'autre, étranger, qui frappe à ma porte et trouble ma paix familiale ? Est-il possible de parler de cette rencontre en ayant recours aux rhétoriques de l'hospitalité ? Finalement, les droits de l'Étranger peuvent-ils prévaloir sur ceux de l'hôte ?

L'hospitalité implique la réciprocité d'un *dià-logos* qui ex-iste (et ré-siste) seulement jusqu'au moment où il est dialogue des deux avec un *troisième* qui n'apparaîtra jamais comme tel. Non seulement, donc, les « amis » sont l'un l'autre *xénoi*, c'est-à-dire étrangers, mais ils se définissent chacun dans leur propre relation avec l'Étranger (Cacciari, 1997). Cette relation – qui est toujours aussi *pòlemos* – peut acquérir lumière commune seulement à condition de ne pas devenir indifférence ou vide tolérance. Aucun « nous », aucune

« co-appartenance », aucune *communitas*, ne peut se donner qui ne soit parmi ceux qui, dans une absolue responsabilité, « aiment s'éloigner, se séparer ». Celle-ci est la seule déclinaison possible du lien d'accueil, la constriction d'hospitalité envers celui qui est vraiment étranger, celui qui demeure inatteignable. Le scandale que l'étranger exprime est un *don*, un motif inépuisable d'interrogations et de sens. L'autre est une énigme qui m'interroge et remet en question ma façon de penser. Dans la rencontre avec ce « tu » inégal et asymétrique, l'autre qui survient n'est pas à deux pas de moi. Sa manière d'être au monde n'est pas de se soulever sur un fondement. Il va à l'encontre du moi comme différence irréductible.

L'étranger qui a frappé à ma porte a mis en dés-ordre ma maison non pas par la dé-mesure de son geste, mais par les échos *infinis* qui subvertissent mon ordre intérieur. La transcendance de son « visage » est *autosignifiante par excellence*, elle est l'annonce de ma présence même, le *pathos* d'une distance qui se fait proximité, bien que proximité inaccessible. Rien, donc, qui ait à faire avec les « catégories du politique » ou avec le pouvoir. L'Étranger est événement traumatique, irruption concrète d'une présence autre – comme l'a dit Maurice Blanchot (1977) – constituée par les autres, *inaccessibles, séparés et aussi loin que l'Invisible même*.

Que reste-t-il de l'identité, à ce point du voyage ? Il reste, croyons-nous, la recherche d'une vérité que l'on ne prétend pas être forte ; qui n'est pas *reductio ad unum* ; qui peut accueillir toute multiplicité ; qui contemple la « folie » d'un voyage qui « du même va vers l'autre qui ne revient jamais au Même ». Cette multiplicité n'est pas un relativisme indifférent, mais un dialogue qui devient d'autant plus authentique que les différences sont évidentes : différences nécessaires, qui nous individuent et sont la prémisse d'un renversement de la dépendance de l'hétéronomie en autonomie absolue.

Une pensée radicale, aux conséquences aussi radicales, est alors urgente : une résolution éthique, qui subvertit les catégories du « politique ». Non pas un langage normatif ou un calcul juridique, mais une extrême torsion du sujet, dans l'incalculable obligation d'une singularité sans laquelle il n'y aurait point de responsabilité. On pourrait la définir comme une *éthique de la décision* qui engage l'être et les relations hors de tout calcul contingent. Mais cela signifie, avant tout, se libérer de l'obsession du définitif, de règles universelles et abstraites.

L'histoire moderne a été une permanente tentation de rationalisme idéologique et d'expériences conduites à travers la rigueur de la déduction, de l'administration et de la violence. Pouvons-nous vraiment continuer à croire, après Auschwitz, les goulags et les nombreux petits holocaustes contemporains, que la coexistence entre les hommes puisse être confiée aux nouveaux illuminismes, aux nobles élans kantienens envers la *paix perpétuelle* ? Les défis que nous avons devant nous nous demandent avant tout de tenir en vie la critique de la « totalité » dans ses différentes déclinaisons, de maintenir en vie l'amour pour les complexités culturelles, scientifiques et philosophiques, en contraste radical avec la banalisation brutale qui caractérise plusieurs monismes.

Nous faisons allusion à un individu altruiste. Quelqu'un qui constitue mon *être-là* et qui est nécessaire afin que *j'y sois*. Si nous partons d'une perspective d'unicité fragile, exposée, constituée par l'autre, pour redéfinir d'ici son objectivité et repenser l'éthique et la politique, on se retrouvera inévitablement en conflit avec le langage traditionnel et contemporain de l'éthique et de la politique.

L'HORIZON NARRATOLOGIQUE DE L'IDENTITÉ

Jusqu'à nos jours, l'identité – notamment l'identité personnelle – a été considérée comme une substance qui s'établit dans l'esprit ou dans le corps d'un individu. Si autrefois on disait *âme*, maintenant on dit *esprit*. Au-delà de la *vexata quaestio* relative à sa localisation, il faudrait substituer l'idée de *substance* à celle d'*histoire de vie* : c'est-à-dire, à *qui suis-je ? Qui es-tu ?*

Cette *perspective narratologique de l'identité* – qui se développe dans le temps de vie de chacun – est en contraste avec l'idée d'une identité *substantialisée*. En vivant et en agissant, chacun de nous témoigne de sa vicissitude en laissant derrière lui une *histoire de vie* dans laquelle l'identité n'est pas un *a priori* transcendantal, mais indique le temps *que l'on se laisse derrière soi* : quelque chose de non planifiable, qui s'exprime seulement dans le récit. Cette identité ne se donne jamais comme une *autobiographie*, mais comme une *biographie* que quelqu'un racontera tôt ou tard. Cette identité est, pour ainsi dire, *relationnelle* et se donne, justement, en relation à l'autre ; l'autre qui regarde et raconte ; l'autre qui me raconte à travers une histoire de vie. Dans ce sens, la distinction de Paul Ricœur sur la double représentation de l'identité revient dans son utilité : la première qui fait allusion à quelque chose d'invariable et qui renvoie au « même » selon le modèle philosophique de l'identité comme *substance* ; la seconde que nous pourrions définir comme *ipséité* et qui indique, au contraire, le changement et la volubilité des sentiments, des inclinations, des désirs du sujet (Ricœur, 1986).

Dans toute narration il y a un puissant effort de fiction, de reconstruction, d'artifice. Mais, bien que le texte soit important, il est secondaire par rapport aux histoires de vie. Ce n'est pas le texte, mais l'*Autre* qui est devant moi et qui me raconte son histoire de ma vie qui importe. L'identité narrative n'est pas un effet de *l'identité racontable*, mais son présumé. Contrairement aux apparences, la distinction entre *identité narrative* et *identité racontable* est essentielle. La locution *identité narrative* est constituée par deux paroles qui possèdent déjà une référence à l'idée de « texte ». *L'identité racontable* est, au contraire, une identité qui peut être contée : qui *demande* à l'être et qui transforme ma vie non pas en une succession *casuelles* d'événements, mais en une *trame* que l'on peut relater (Cavarero, 1997).

Tous ont des histoires à raconter. Et chacun de nous laisse derrière lui une histoire de vie. Mais *unicité* ne signifie pas *exceptionnalité*. L'unicité est le fait que chacun de nous est *unique*, pas *exceptionnel*. Ce ne sont pas seulement

les grands hommes qui laissent derrière eux une histoire digne d'être relatée. Pour ce qui tient aux individualités uniques, l'homme laisse derrière lui une histoire en tant qu'histoire. Penser philosophiquement à ces sujets – l'unicité et la singularité – signifie subvertir la tradition philosophique qui encore aujourd'hui domine la scène contemporaine dans sa double articulation *métaphysique* et *postmoderne* : la première qui s'occupe – au sein de la problématique de l'identité – de l'*idem*, c'est-à-dire de ce *même* que Ricœur a illustré par son exemple de la substance ; la deuxième qui, pour s'opposer à cette *cosa universale* (tout incapable qu'elle est de s'occuper de la singularité vivante, dans toute sa complexité), a tendance à observer la dissolution de tout cela, c'est-à-dire la dissolution de la substance en une sorte d'identité fragmentaire qui n'est plus une identité mais qui est, disons, une somme de plusieurs choses.

Il est peut-être utile de réfléchir sur la possibilité d'une troisième voie pour une re-conceptualisation de l'identité, où l'identité narrative se constitue comme *une altérité dans le cœur du même*, pour arriver jusqu'à l'identité du moi et, finalement, au moi, non pas comme pur *a priori*, mais comme un *a posteriori* auquel l'on parvient à travers un parcours compliqué, qui oscille entre le fait de *se constituer parlant de la part du vivant* et le fait de *se sentir vivant de la part du parlant* (Agamben, 1998). C'est cette expérience qui consiste à me dire que c'est ainsi que je me montre, que je suis fait ainsi, et à me pousser à agir en conséquence. Les yeux de l'autre – le même autre que je suis quand je dépasse cette frontière – me regardent. Ou, pour mieux dire, me regardent à travers lui. Ses yeux trahissent une âme qui s'est appropriée un visage : une âme étrangère (bien qu'ayant les mêmes traits) qui ne cesse pas d'être « masque ». Tout regarde, et parle. Sauf ce qui est à l'intérieur de lui. Le visage est un faux-semblant, l'expression d'une âme doublement aliénée de soi-même : parce que le visage auquel elle donne vie est indifférent, reproduit en passif ; parce que hors d'elle-même, elle tombe dans l'angoisse qui donne naissance à une danse de ressemblances extériorisées.

Mais qu'est-ce qui nous pousse à chercher une correspondance d'âme et de visage ? Le moi, il est clair, ne verra jamais son visage. Moi-même je ne verrai jamais mon visage. À la limite, je peux voir une image de mon visage dans un miroir. Mais je n'arriverai jamais à voir la partie avec laquelle le visage me sera révélé, à travers laquelle mon âme se manifeste : mes yeux mêmes. Certainement, je me regarde moi-même. Mais mon regard oblique, qui ne regarde pas les yeux, est disloqué par rapport au corps : un corps réfractaire à l'âme. Cela doit être ainsi pour les yeux comme pour tous les sens. Comme si c'était en action un *tour de regard du moi*, difficilement reconductible à l'image extérieure, réfractée, de ma figure, de mon visage. La certitude du moi – l'évidence qui poussa Descartes (1970) à penser que rien n'est plus proche de l'esprit que l'esprit même – est sculptée dans le noir, dans l'absence de figures, de couleurs, de contours. Qui peut prouver, en passant par la conscience, que la physionomie de notre image est celle qui nous appartient vraiment ? À quoi est due cette dissonance (et cette distance)

entre l'identité intérieure et ce qui se donne à voir de la personne : le visage ? À quoi dois-je cette perplexité, cette extranéité, qui me prennent face à ma photographie ? Ou encore, comment est-il possible d'être étranger à moi-même, pour moi-même et pas pour les autres ? Enfin, comment un nom, un visage sont-ils concevables pour les autres et pas pour moi-même ?

La même chose se passe à l'instant où je parle, où j'ai l'impression que ma personne, au lieu de m'apparaître comme l'unité compacte et intégrée dans laquelle j'ai toujours cru, tombe dans un champ de tensions et d'incohérences qui révèlent le caractère paradoxal de mon existence. Aucun langage n'est en mesure de restituer cette condition particulière. Parce qu'aucun langage n'arrive à se charger de la réalité jamais arrivée, cette réalité ineffable qui se dit à travers les trous, les lacunes, les abîmes qui s'ouvrent dans le texte que l'écriture raconte. Dans cette écriture, où nous sommes et ne sommes pas – dans l'ambiguïté que le langage dénotatif ne comprend pas (parce que le coin d'ombre projeté par l'irréalité de notre être lui échappe) – nous nous soustrayons aux abstractions, aux idéalizations projectives, aux arbitres de la volonté en nous donnant l'illusion que notre réalité existe, en la restituant au jeu de clairs-obscur dans lequel mon existence passe et se décline.

En racontant mon histoire je peux naître à nouveau. C'est mon écriture qui définit, avec ses imprévisibles vicissitudes, le style à travers lequel je demande aux autres de me comprendre. Mais ce n'est pas un acte arbitraire de ma volonté ni le récit objectif de mon existence passée. D'un côté, je la cherche comme une loi mystérieuse et nécessaire ; de l'autre, je la découvre comme ma vraie existence que la page laisse surgir. Cette nouvelle naissance est le regard renouvelé qui se fait une place dans l'indécision entre ce qui en moi-même se pousse en avant (comme ce qui n'a pas de stabilité) et ce qui est en continuation, entraîné dans le destin ouvert des signes. Cette tension – le champ de forces qui traverse l'espace de mon existence partagée entre l'angoisse des origines et une seconde naissance – est sollicitée par un geste éthique essentiel qui suscite des paroles nouvelles, qui révèle comment les paroles de ceux qui m'ont précédé et qui ont contribué à former la version officielle de ma personne ne sont plus en mesure de me raconter. En elles, je n'arrive plus à me reconnaître, même si ces paroles sont pour moi familières et ont longuement habité en moi.

Ma nouvelle identité est un chemin : un chemin tracé par les émotions qui racontent ce qu'elles ne sont pas encore, c'est-à-dire le courage d'une nouvelle voie et, inévitablement, le sacrifice de ce qu'elles ont été. J'en parle jusqu'à ce que, en racontant ce qu'elles ont été et toute la douleur éprouvée, une nouvelle histoire puisse apparaître. Ainsi, au moment même où il est prononcé, mon nom, silencieux, se transcrit, en situant l'impensé dans le cœur de la pensée et la pensée à la limite de l'impensé.

L'idée narratologique de l'identité prépare une nouvelle naissance : qui n'est pas celle qui est saisie de l'extérieur, mais celle que nous nous donnons nous-mêmes en racontant notre histoire, dans le style dans lequel nous exigeons d'être compris par les autres. Ce n'est pas l'effet d'un acte arbitraire

que notre volonté accomplit à son gré, ni le compte rendu objectif et neutre de notre existence passée. D'un côté nous la recherchons et la définissons comme une loi mystérieuse mais nécessaire de notre être ; de l'autre, nous la découvrons comme notre vraie nouvelle vie qui se forme et se construit à travers l'acte de notre écriture. Notre nouvelle naissance ressort de cette relation dans laquelle elle apparaît suspendue entre découverte et invention, et il est vraiment surprenant de voir comment la réalité de notre être doit être atteinte à travers un procès paradoxal par lequel il faut se réinventer par l'écriture pour devenir à la fin qui on est.

Nous sommes nous-mêmes et nous sommes encore quelque chose de plus que nous-mêmes. Cette nouvelle naissance que nous nous attribuons à travers l'écriture est un regard renouvelé qui bouge dans la démesure incertaine entre ce qui en nous-mêmes nous pousse en avant comme ce qui n'a pas de stabilité, ce qui est perpétuellement emporté et qui indique un destin ouvert de signes. Cette tension – qui constitue l'espace de notre existence partagée entre l'anxiété des origines et l'innovation de la seconde naissance – est portée à son accomplissement par une résolution éthique essentielle qui est immanente à l'acte même de l'écriture. Au lieu d'une simple alternative version esthétique de notre personne, la nouvelle naissance est au contraire occupée dans un effort éthique énorme qui suscite des paroles nouvelles.

D'un certain point de vue une histoire secrète de nous-mêmes nous révèle que les paroles transmises par tous ceux qui ont contribué à former la version officielle de notre personne ne sont plus en mesure de nous raconter. Mais ces paroles familières sont une partie de nous, que nous n'arrivons plus à rencontrer, même si nous avons vécu longuement avec elles. Un acte de courage éthique est alors nécessaire pour les refouler, les sacrifier. Notre naissance n'est pas un objet accompli à décrire : ce serait seulement une illusion ou une superstition. Nous racontons les vicissitudes d'une passion éthique qui demande le courage d'une nouvelle voie et le sacrifice de ce que nous étions. En nous redécrivant nous racontons depuis le début et nous-mêmes et notre histoire, en sacrifiant les vieilles parties de nous-mêmes. Ainsi s'ouvre et surgit notre nouvelle identité, qui s'accomplit avec nous dans le récit de tout ce que nous avons été et de toute la douleur que nous avons traversée.

BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN, G., 1998, *Quel che resta di Auschwitz : l'archivio e il testimone*, Torino, Boringhieri.
 ARENDT, H., 1997, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità.
 BARTLESY, W. W., 1990, *Ecologia della razionalità*, Roma, Armando.
 BLANCHOT, M., 1977, *L'infinito intrattenimento : scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Torino, Einaudi.
 BLUMENBERG, H., 1960, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, Il Mulino.
 BUBER, M., 1997, *Il principio dialogico*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline.
 CACCIARI, M., 1997, *L'arcipelago*, Milano, Adelphi.

- CALLIERI, B., 2001, *Quando vince l'ombra*, Saggio introduttivo di Mauro Maldonato, Roma, Edizioni Universitarie Romane.
- CAVARETO, A., 1997, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: filosofia della narrazione*, Milano, Feltrinelli.
- DERRIDA, J., 1971, *La Scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi.
- DESCARTES, R., 1970, *Discorso sul metodo*, Introduzione di Etienne Gleson, traduzione di Enza Carrara, Firenze, Loescher.
- DLETHEY, W., 1974 [1883], *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia.
- FEYERABEND, P. K., 1979, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Milano, Feltrinelli.
- 1981, *La scienza in una società libera*, Milano, Feltrinelli.
- FODOR, J., 2001, *La mente non funziona così*, Roma-Bari, Laterza.
- FOUCAULT, M., 1972, *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi.
- 1980, *Storia della follia*, Milano, Rizzoli.
- GALL, F.-J., 1967 [1809], *Recherches sur le système nerveux en général et sur celui du cerveau en particulier*, Amsterdam, E.-J. Bonset.
- HUSSERL, E., 1970, *The Idea of Phenomenology*, The Hague, Nijhoff.
- 1981 (1893-1917), *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Bompiani, Milano.
- KERNBERG, O. F., 1990, *Disturbi gravi della personalità*, Torino, Boringhieri.
- KOHUT, H., 1986, *La Cura psicoanalitica*, Torino, Boringhieri.
- LEVINAS, E., 1985, *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova, Il Melangolo.
- 1995, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book.
- 1996, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book.
- LOCKE, J., 1968, *Epistola de Tolerantia*, Oxford, Clarendon Press.
- 1997, *Saggio sull'intelletto umano*, Milano, Rizzoli.
- MALDONATO, M., 2002, *Dal Sinai alla rivoluzione cibernetica*, Napoli, Guida.
- 2004, *Raizes Errantes*, Introdução Edgar Morin, São Paulo, Editora 34.
- MERLEAU-PONTY, M., 1965, *La fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore.
- MONTAIGNE, M. de, 1992, *Essais*, A cura di Fausta Garavini, con un saggio di Sergio Solmi, Milano, Adelphi.
- MORIN, E., 1983, *Il metodo*, Milano, Feltrinelli.
- 1986, *La Connaissance de la connaissance*, Paris, Le Seuil.
- 2002, *L'identità umana*, Milano, Cortina.
- QUINZIO, S., 1990, *Radici ebraiche del moderno*, Milano, Adelphi.
- REMOTTI, F., 1996, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.
- RICŒUR, P., 1986, *Tempo e racconto*, vol. I, II, III, Milano, Jaca Book.
- SERRES, M., 1984, *Passaggio a Nord-Ovest*, Parma, Pratiche.
- SPINOZA, B., 1975, *Tractatus theologico-politicus*, Einaudi, Torino.
- SPURZHEIM, J.-C., 1970 [1817], *Observations on the Deranged Manifestation of the Mind, or Insanity*, Gainesville, Scholars facsimiles & Reprints
- STRAUSS, L., 1998, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino.
- WITTGENSTEIN, L., 1978, *Della certezza*, Torino, Einaudi.
- 2002, *The Big Typescript*, A cura di Armando de Palma, Torino, Einaudi.

TRAVAILLER AVEC PIERRE BOURDIEU SUR TRAVAIL ET TRAVAILLEURS EN ALGÉRIE¹

Claude Seibel

Cette brève contribution a pour but de rappeler comment, à partir des situations très particulières de la décolonisation de l'Algérie, se sont noués des rapports de travail, inédits pour l'époque, entre statisticiens et sociologues mobilisant ensemble les ressources de leur discipline scientifique pour décrire la réalité bouleversée de l'Algérie. Marquée par les fortes personnalités de Pierre Bourdieu et d'Alain Darbel, cette entreprise s'est poursuivie pendant une vingtaine d'années en impliquant progressivement d'autres sociologues et de nombreux statisticiens au sein de l'Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE).

L'histoire reste à faire des liens noués entre statistique et sociologie à l'occasion des travaux conduits en Algérie entre 1958 et 1962 (juste avant l'indépendance de l'Algérie), avec le Service statistique de l'Algérie. Plusieurs protagonistes de cette période ont déjà disparu : Jacques Breil, directeur de ce service jusqu'en 1960 (statisticien-démographe de formation) ; Alain Darbel, statisticien à Alger depuis le début 1958 ; Pierre Bourdieu, qui reste à la faculté d'Alger après son service militaire ; puis, rattaché à ces travaux, Abdelmalek Sayad. Jean-Paul Rivet et Claude Seibel sont les derniers témoins vivants de cette collaboration.

Comme l'indique Abdelmalek Sayad dans son entretien avec Hassan Arfaoui, il y a eu, dans la logique du plan de Constantine, qui prônait l'« intégration » de l'Algérie, une relance de travaux scientifiques sur la société algérienne, relance portée par un petit groupe de jeunes statisticiens originaires de la métropole et affectés au Service de la statistique générale de l'Algérie, rue Bab-Azoun à Alger (Sayad, 2002 : 64-74).

C'est Jacques Breil qui propose à la Caisse de développement de l'Algérie de créer l'Association de recherche sur le développement économique et social (ARDES) qui sera l'outil par lequel seront financées des

1. Communication prononcée lors du colloque « Autour de Pierre Bourdieu », organisé par Awal à l'Institut du monde arabe, le 20 février 2003. Publiée in *Rencontre avec Pierre Bourdieu*, textes rassemblés par Gérard Mauger, Paris, éditions Le Croquant, 2005.

études et enquêtes sur la société algérienne de cette époque dans ses dimensions sociologique, ethnographique ou économique. Cette association (loi de 1901) était hébergée dans les locaux mêmes du service des statistiques ; elle fonctionnait comme un bureau d'études avec des crédits publics mais avec une grande autonomie dans le choix des thèmes et des méthodes scientifiques mises en œuvre.

C'est de cette période que date un recensement de la population de l'Algérie lancé en fin 1959, malgré le contexte de la guerre², ainsi que deux essais de transposition d'opérations statistiques métropolitaines : l'enquête sur l'emploi et l'enquête sur le logement. Or, la transposition d'outils d'investigations statistiques mis au point dans le cadre d'économies développées posa très vite problème, car les concepts sous-jacents qu'on voulait mesurer (par exemple le travail ou le chômage) ne se posaient pas dans les mêmes termes dans l'économie traditionnelle algérienne. Comme l'indique Abdemalek Sayad :

« Travailler sur des chiffres ou à partir de chiffres, produire des chiffres dans une société, une réalité sociale, une économie qui pour l'essentiel ne se prêtent pas au chiffre, ne se laissent pas chiffrer et déchiffrer facilement est une entreprise ardue. Ces statisticiens qui ne voulaient pas être des magiciens du chiffre s'étaient rendus à l'évidence. On sait que la tradition populaire disait des "Roumi" : ce sont des compteurs (pour ne pas dire des comptables), des mesureurs, des calculateurs (au double sens du terme), des arpenteurs – ils nous ont comptés, mesurés, dénommés, etc. [...] Et les statisticiens répondent tout à fait à ce cliché. Aussi demandaient-ils instamment qu'on les aide, qu'on les informe, qu'on leur explique, qu'on leur fasse comprendre et pénétrer la réalité sociologique de l'Algérie (comme de toutes les sociétés du tiers-monde) » (*ibid.* : 70).

La rencontre avec Pierre Bourdieu a ouvert des perspectives tout à fait nouvelles puisqu'elle a permis ces regards croisés sur la société algérienne qu'apportaient aux statisticiens la sociologie et plus encore l'ethnographie. Les étapes qui ont conduit à ces travaux menés en commun ne sont pas connues de moi, puisque je suis arrivé à Alger en octobre 1959, à un moment où les fils étaient déjà noués. Le plus vraisemblable est que Pierre Bourdieu a approché la Statistique de l'Algérie pour obtenir des informations, soit pour les articles qu'il rédigeait dans la revue du Secrétariat social, dont était responsable le père Henri Sanson, soit pour les premières ébauches de *Sociologie de l'Algérie* (Bourdieu, 1958). Étant demeuré à Alger après son service militaire, comme assistant à la faculté des lettres, il commence alors à former un certain nombre d'étudiants algériens qui vont lui servir à la fois

2. Ce recensement donna très vite les résultats du dénombrement publié en début 1961. Par contre le sondage au 1/20 des ménages et des personnes, qui avait été conçu comme un test informatique en vraie grandeur du recensement métropolitain de 1962, donna lieu à deux jeux de cartes mécanographiques, dont l'un fut jeté dans le port d'Alger par l'Organisation de l'armée secrète (OAS), tandis que l'autre a été égaré, semble-t-il, au moment de l'indépendance, en 1962.

d'informateurs puis d'enquêteurs au cours des années 1960 et 1961. Ce fut aussi le moment où se créèrent des amitiés solides et respectueuses de l'autre entre tous les protagonistes de cette aventure !

Les contacts entre l'ARDES et Pierre Bourdieu se concrétisèrent par des sollicitations pour participer, grâce à un volet sociologique, aux principales enquêtes statistiques que souhaitait lancer la Statistique de l'Algérie auprès des ménages (européens et algériens). En réalité, l'entreprise fut beaucoup plus ambitieuse que la simple conduite d'une investigation sociologique menée parallèlement à l'enquête statistique : très vite, il sembla indispensable d'intégrer très étroitement les apports disciplinaires qui provenaient de la statistique, de l'économie, de la sociologie et de l'ethnographie. Ce fut un des principaux enjeux de cette entreprise.

Ce ne fut pas le seul... Les enjeux politiques étaient également considérables : était-il possible de mener une démarche scientifique dans un pays en guerre ? Une investigation ethnographique ne se heurtait-elle pas à l'obstacle d'une situation coloniale ? Les concepteurs étaient conscients de ces difficultés et l'Avant-propos de Pierre Bourdieu dans la partie sociologique de *Travail et travailleurs en Algérie* répond à ces objections en montrant « comment, le choix ayant été de faire cette étude plutôt que de ne pas la faire – le seul choix véritable –, on pouvait, moyennant les concessions indispensables à sa réalisation, la mener avec toute l'objectivité souhaitable » (Bourdieu *et al.*, 1963 : 260).

Sans doute cette recherche s'appuyait-elle sur une caution officielle, celle de l'INSEE ou plutôt de la Statistique générale de l'Algérie, mais cela n'aurait pas suffi s'il n'y avait eu entre statisticiens et sociologues « une volonté explicite et résolue de tout mettre en œuvre pour atteindre la vérité et pour la faire connaître ». Partagée par le commanditaire, les responsables des enquêtes et les enquêteurs, cette attitude a permis de créer une confiance avec les enquêtés, dont témoignent de multiples exemples :

« Si [les enquêteurs] ont pu recueillir des documents aussi vivants et aussi vrais que ceux que l'on pourra lire, c'est avant tout parce qu'ils portaient à la recherche un intérêt passionné et qu'ils éprouvaient une sympathie attentive envers leurs interlocuteurs » (*id.*, *ibid.*).

Malgré ces difficultés liées à la situation générale et aux problèmes d'accès au terrain, les concepteurs de ces enquêtes ont pu prendre de larges initiatives pour une collaboration où tout était à inventer. Prenons l'exemple de l'enquête de 1960, « Emploi et formation professionnelle », qui est peut-être la plus connue, du fait qu'elle a été entièrement publiée en 1963 sous le titre *Travail et travailleurs en Algérie*. Effectuée dans le prolongement du recensement de 1960, elle a d'abord donné lieu à des tests de questionnaires qui transposaient l'outil utilisé à cette époque par l'INSEE dans le contexte de la métropole. Ce sont ces tests qui ont fait apparaître la nécessité d'une démarche plus complète (et plus complexe) pour décrire le travail dans la société traditionnelle algérienne. Ainsi, certains termes du

questionnaire statistique semblaient obscurs ; parmi ceux qui déclaraient un travail, il semblait impossible de décrire les activités concrètes qui correspondaient à ce travail.

Les concepteurs de l'enquête – Alain Darbel, Claude Seibel – proposèrent alors à Pierre Bourdieu de mettre au point *en même temps* les trois outils qu'il semblait possible de mobiliser : le questionnaire statistique, qui serait le plus proche possible de celui utilisé en métropole (tout en tenant compte naturellement des enseignements des tests) ; un questionnaire sociologique ; enfin, une grille d'entretien semi-directif à visée ethnographique. Ce mode de construction se révéla précieux, car les redondances étant prévues, elles permirent les recoupements nécessaires au moment de l'analyse des résultats. Alors que le premier questionnaire était confié à des enquêteurs de la Statistique de l'Algérie (en général les meilleurs délégués du recensement de 1960, formés spécialement), les deux autres outils d'observation furent pris en charge par des étudiants de Pierre Bourdieu ou par des informateurs qu'ils recrutèrent et formèrent localement.

L'intégration des outils n'avait de sens que s'ils étaient centrés sur des échantillons de ménages représentatifs et identiques pour une fraction d'entre eux. Alain Darbel prit en charge cet aspect de l'opération, en précisant les modalités techniques du plan de sondage des deux enquêtes statistique et sociologique, et en donnant une estimation de l'écart type des principales variables observées³.

Grâce à ce recours intensif à la technique des sondages, il est apparu nécessaire et possible d'articuler sur l'échantillon statistique principal (n=1200) deux sous-échantillons emboîtés : l'un est une maquette de l'échantillon principal (n=200) ; il recueille et approfondit toutes les dimensions sociologiques du rapport à l'activité, à l'«emploi», aux ressources monétaires et non monétaires ; l'autre, monographique et ethnographique (60 personnes), élargit l'interrogation et l'approfondit à l'ensemble des aspects de leur vie (origine géographique, constitution de leur cellule familiale, histoire de leur vie, etc.). Ces trois échantillons permettaient d'enrichir l'analyse, de critiquer les concepts utilisés dans l'enquête statistique, mais également de vérifier la pertinence et la robustesse des pistes d'interprétation ouvertes par l'interrogation ethnographique ou sociologique⁴.

3. Voir Bourdieu *et al.* (1963 : 228-247) pour l'enquête statistique, et p. 390-404 pour le sous-échantillon sociologique, dont les principaux résultats sont systématiquement comparés à ceux de l'échantillon principal. Comme l'indique Alain Darbel dans la « Note méthodologique » qu'il a rédigée pour le plan de sondage de l'enquête, il s'agit en fait de la première utilisation, sur une large échelle, de ces méthodes en Algérie.

4. Ce n'est qu'en 1983, lorsque j'ai pris la responsabilité du département Population-ménages, que des techniques analogues furent mises en œuvre autour des enquêtes « Population-ménages » de l'INSEE, d'abord par la division Conditions de vie, dirigée par Yannick Lemel, puis par la division Emploi, dirigée par Claude Thélot. Depuis cette date, un nombre croissant d'enquêtes du système statistique public sont conçues conjointement avec des sociologues et des chercheurs, qui utilisent les échantillons de l'enquête statistique pour des investigations complémentaires.

Tout au long de cette enquête en trois volets, un dialogue permanent fut maintenu entre les statisticiens et les sociologues. Cette collaboration est décrite dans l'Avant-propos de l'étude sociologique. Elle montre la richesse de l'approche ethnographique, qui était sans doute la partie la plus innovante de l'entreprise.

Citons les parties les plus éclairantes pour notre propos :

«La confrontation des deux séries de résultats a permis d'opérer une vérification permanente et réciproque : la connaissance des données structurelles fournies par l'enquête statistique permettait de contrôler la validité de l'échantillon soumis à l'étude sociologique et de donner aux hypothèses du sociologue une vérification ou une pondération ; en retour l'analyse des entretiens (ethnographiques) a pu inciter les statisticiens à soumettre leurs matériaux à un traitement original (ainsi il a été possible de vérifier par le calcul sur l'échantillon statistique les hypothèses concernant la stabilité de l'emploi). » (Bourdieu *et al.*, 1963 : 266)

Grâce à cette double ou triple lecture, il était possible de comprendre pourquoi des concepts qui semblaient robustes dans une économie de marché, comme le taux d'activité par exemple, n'avaient pas la même signification dans une économie pastorale telle que celle des hauts plateaux et du Sud algérien, ou dans une économie de subsistance précaire telle qu'un bidonville algérois ou un centre de regroupement à la frontière marocaine. Il n'était pas étonnant dans ces conditions d'obtenir, dans l'enquête statistique, un taux d'activité de 80 % pour des hommes âgés de plus de 70 ans dans le Sud algérien, mais, grâce à l'entretien ethnographique, on comprenait ce qu'était réellement l'activité de ces hommes et pourquoi l'idée de « retraite » leur était étrangère, même si leur production était quasiment nulle.

Jusqu'au départ de Pierre Bourdieu en métropole, les rencontres de travail étaient nombreuses et fructueuses. Son retour à Paris au début de 1961 obligea à mettre au point d'autres modes de communication. À l'époque il n'existait ni fax ni e-mail ! D'où le recours à des lettres qui accompagnaient des ébauches de tableaux en cours d'analyse et plus encore au téléphone, qui favorise un dialogue, certes utile, mais qui ne laisse malheureusement pas de trace. La situation évolua du fait que, après mon départ d'Alger en juin 1961, l'analyse de l'enquête statistique fut reprise par Jean-Paul Rivet, qui poursuivit ce travail à Paris en lien étroit avec Pierre Bourdieu et Alain Darbel (qui revint à Paris en 1962).

L'ARDES a lancé plusieurs autres enquêtes sur la société algérienne, enquêtes qui furent publiées dans les revues de la Statistique de l'Algérie, notamment l'enquête sur la consommation des ménages et une autre sur le logement, à laquelle collabora Pierre Bourdieu. Sur un sujet très sensible, celui des « centres de regroupement », furent engagés des travaux sociologiques et ethnographiques confiés à Pierre Bourdieu et à Abdemalek Sayad avec des apports statistiques pris en charge par Alain Darbel. Malgré les précautions prises par les auteurs pour objectiver le plus possible leurs conclusions, celles-ci étaient évidemment accablantes du point de vue des

commanditaires⁵. Un rapport d'étape fut préparé dans le cadre du Centre de sociologie européenne (laboratoire de l'École pratique des hautes études, auquel appartenait Pierre Bourdieu) mais il ne fut pas rendu public. Deux ans plus tard, cette enquête fut publiée par leurs auteurs sous le titre *Le Déracinement* (Bourdieu, Sayad : 1964).

D'autres modes de collaboration ont été poursuivis dans d'autres contextes, notamment par des travaux conjoints de Pierre Bourdieu et d'Alain Darbel. Ainsi l'analyse de l'origine sociale des étudiants qui figure dans *Les Héritiers* (Bourdieu, Passeron, 1964 : 133-142) est-elle sous-tendue par un modèle mis au point par Alain Darbel, qui, à son retour d'Algérie, a obtenu de travailler à mi-temps au Centre de sociologie européenne avec Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron.

Cette collaboration donne lieu à des ouvrages cosignés tels que *L'Amour de l'art* (Bourdieu, Darbel, 1966), sur la fréquentation des musées. Dans cet ouvrage, qui apparaît comme une des formes les plus achevées dans l'intégration du travail scientifique entre sociologues et statisticiens, Alain Darbel est responsable du plan de sondage de l'enquête, participe à l'élaboration du questionnaire et à leur passation sur plusieurs terrains, puis propose un modèle probabiliste de fréquentation des musées qui tient compte des caractéristiques sociodémographiques des publics⁶. Le même type de contribution existe pour l'« Essai sur les usages sociaux de la photographie », publié sous le titre *Un art moyen* (Bourdieu et al., 1965), avec néanmoins un plus faible degré d'intégration.

D'autres travaux sociologiques de Pierre Bourdieu donnent lieu à des prolongements statistiques. C'est ainsi que ses travaux sur le célibat en milieu rural dans le Béarn sont confirmés dans une tout autre région, grâce à des analyses complémentaires du recensement de la population de 1962 que Claude Seibel conduit en Bretagne dans le cadre de la direction régionale de l'INSEE de Rennes (Seibel).

C'est à cette période que Pierre Bourdieu est chargé d'organiser un enseignement de sociologie à l'École nationale de la statistique et de l'administration économique (ENSAE) à la rentrée 1964. Plusieurs générations de statisticiens-économistes bénéficieront des « Morceaux choisis pour une introduction à la sociologie », ensemble de textes sélectionnés par Pierre Bourdieu (1964-1965). Plusieurs des textes qu'il a ainsi proposés aux jeunes statisticiens seront repris dans le recueil de textes sociologiques qu'il publie avec Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron sous le titre *Le Métier de sociologue* (Bourdieu et al., 1968). Plusieurs administrateurs de l'INSEE

5. L'entretien d'Abdelmalek Sayad avec Hassan Arfaoui décrit très précisément le contexte de cette enquête sur les centres de regroupement (Sayad, 2002 : 71-74).

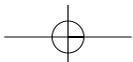
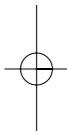
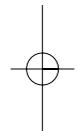
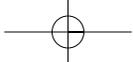
6. Dans cet ouvrage, les auteurs prennent beaucoup de précautions pour présenter et justifier les développements mathématiques, jusqu'à cette note, en page 31 : « Les étapes principales et l'aboutissement des différents raisonnements mathématiques étant toujours repris en langage commun, les lecteurs pourront sauter ces passages sans perdre le fil du discours. »

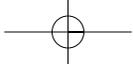
feront des stages ou du temps partiel au Centre de sociologie européenne (parmi eux, Michel Gollac, Alain Desrosières et Laurent Thévenot). Ce cours sera assuré ensuite par des sociologues tels que Jacques Lautman ou Christian Baudelot.

Malgré la présence (courte) de Pierre Bourdieu à l'ENSAE, les méthodes d'enquêtes mises en œuvre en Algérie n'ont pas été reconduites en métropole à partir des enquêtes statistiques auprès des ménages. D'autres thèmes étaient alors analysés par le Centre de sociologie européenne (pratiques culturelles spécifiques, fonctionnement du système éducatif...) sous l'impulsion de ce dernier. Pourtant il était très attentif à la production de l'INSEE pour tout ce qui concernait les comportements économiques et culturels des ménages. Production qu'il capitalisera au cours de cette période qui se concrétisera à la fin des années 1970 par la publication de *La Distinction : critique sociale du jugement* (Bourdieu, 1979). C'est dans ce cadre que furent développées des méthodes d'analyses secondaires d'enquêtes statistiques qui se sont révélées depuis une source d'informations fondamentales pour de nombreux travaux sociologiques.

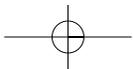
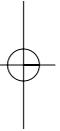
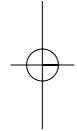
BIBLIOGRAPHIE

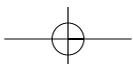
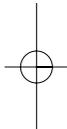
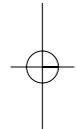
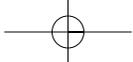
- BOURDIEU, P., 1958, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Presses universitaires de France.
 — 1964-1965 (année scolaire), « Morceaux choisis pour une introduction à la sociologie » (textes sélectionnés par P. Bourdieu), Paris, ENSAE, ronéoté, 113 p.
 — 1979, *La Distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
 BOURDIEU, P. et al., 1963, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, La Haye, Mouton.
 — 1965, *Un art moyen*, Paris, Minuit.
 — 1968, *Le Métier de sociologue*, Paris, Mouton, Bordas.
 BOURDIEU, P. ; DARBEL, A., 1966, *L'Amour de l'art*, Paris, Minuit.
 BOURDIEU, P. ; PASSERON, J.-C., 1964, *Les Héritiers*, Paris, Minuit.
 BOURDIEU, P., SAYAD, A., 1964, *Le Déracinement*, Paris, Minuit.
 SAYAD, A., 2002, *Histoire et recherche identitaire*, Paris, Bouchène.
 SEIBEL, C., 1964, « Démographie descriptive et prévisionnelle du milieu agricole » (avec J. Jegouzo), *Études rurales*, n° 13-14, avril-décembre.





TEXTES ET DOCUMENTS





LES RELATIONS LITTÉRAIRES ARABES
ENTRE LES TOUAREGS ET LES *BIDÂN*
DANS LES RÉGIONS DE FRONTIÈRE DE L'AZAWÂD
DE L'ADGHAGH-N-IFÔGHÂS (MALI) ET DU HAWD (MAURITANIE) ¹

Harry T. Norris ²

Le centre géographique au sein duquel l'héritage littéraire du peuple touareg acheva son apogée est la région sahélienne, située au nord de la boucle du Niger. À l'ouest, les bords indéfinis jouxtent la littérature soudanaise de Timbuktû et les grands centres *bidân* de Mauritanie, en particulier la ville de Walâta. Le plus important groupe touareg de cette zone est celui des Kel Antessar. Ils ont réalisé des œuvres littéraires et des compositions savantes d'importance. Cependant, compte tenu de leur ancienneté, peu de ces œuvres ont survécu. Plus à l'est, sur les bords sud-ouest du Sahara, dans la région de Tagedda/Azelik, dans le massif d'Ayyar et dans la ville d'Agadès elle-même, peu d'œuvres ont également survécu, bien qu'on y trouve quelques documents originaux ou des copies tardives datant de la période médiévale. C'est dans l'Ayyar que les branches *sûfi* Suhrawardiyya et Khalwatiyya constituent un élément majeur. Mais ici encore nous manquons d'idées claires sur les structures de parenté des familles d'érudits au cours des générations. Le nom d'un seul poète ou peut-être d'un homme de lettres nous est parvenu. Contrairement à la Mauritanie, les familles religieuses de lettrés touaregs – même si nous connaissons leur existence – nous sont mal

1. Traduit de l'anglais par Christophe de Beauvais (attaché scientifique près l'ambassade de France au Caire, Égypte, chercheur au CNRS), avec la collaboration de Mariella Villasante Cervello (responsable pour la Mauritanie, *Annuaire de l'Afrique du Nord*)*.

* Ce texte inédit m'a été confié par H. T. Norris à Cambridge (Royaume-Uni) en avril 2000; je le remercie de la confiance qu'il m'a témoignée afin que je m'occupe de la traduction française, de son édition et de sa publication. Il s'agit de l'article le plus récent de cet historien érudit, savant et prolifique, spécialiste des contrées sahariennes.

Il semble évident que l'œuvre de H. T. Norris, qui compte un grand nombre de traductions de textes arabes en anglais, mériterait une meilleure diffusion en France et dans les pays sahariens concernés (Mali, Mauritanie, Niger, Libye...). Voir la note biographique et une recension de ses travaux sahariens les plus importants dans l'annexe de ce texte.

Une note sur la traduction : nous avons laissé entre crochet simples [...] les annotations de l'auteur; alors que les notes de l'éditeur (M. Villasante Cervello) sont notées [NDE]. Les expressions françaises ont été laissées en italique. Certains passages difficiles sont accompagnés de la phrase ou du mot anglais, noté, en italique. Enfin, la transcription des mots arabes est très simplifiée, et considère seulement les voyelles longues [â, î, û], le ayn ['] et les consonnes [sh], [dh] et [kh].

2. School of Oriental and African Studies (SOAS, Londres).

connues. Ce sont ces questions concernant les relations littéraires arabes entre les Touaregs et les *Bidân* – dans les régions de frontière de l'Azawâd, de l'Adghagh-n-Ifôghâs et du Hawd – que nous tenterons d'analyser dans cet article, notamment à partir de quelques textes des érudits touaregs des Kel es-Sûq datant de la première moitié du XX^e siècle.

L'INFLUENCE DE LA LANGUE ARABE CHEZ LES TOUAREGS : LES KEL ANTESSAR

En dehors de la vaste question du degré d'arabisation des Kel Antessar, les arabophones étaient, depuis plusieurs siècles, présents au sein des groupes touaregs sahéliens. C'était en particulier le cas de la confédération des Iwillemmeden [Ilmeden], qui ont exercé leur domination entre le XVII^e et le XIX^e siècle. Ces arabophones étaient des locuteurs du *hassâniyya*, ou d'une variante du *hassâniyya*, différente de l'arabe classique, langue qui influença les locuteurs *tamasheg* [ou *tamashek*], qui bénéficièrent du vocabulaire arabe et des emprunts culturels de leurs voisins dans les zones de la Mauritanie, du Sud marocain, du Sud algérien, et des régions sahariennes du Sud tunisien et de l'ouest de la Libye.

Ces groupes arabophones ont été décrits par Mohammed Saïd dans un essai malheureusement délaissé, intitulé : « Les Touaregs de la région de Tomboctou, leur exode vers le nord-est ». L'auteur y dresse la liste des groupes les plus importants : Tûadj, Twabir, el-Kenakat, el-Muazil, Ibdukul, el-Khenichat, el-Torshan, el-Mehar, Ladem, Awlâd Meluk, Yadas, Dermeshaka et Tagatt (Saïd, 1903 : 46). On rencontre encore certains de ces groupes dans l'Est mauritanien [et aussi dans la *gibla*, le Sud-Ouest mauritanien, NDE]. Les Ibdukul, que Heinrich Barth inclut parmi les Kel Antessar, sont un groupe ancien du Sahara occidental et certains affirment descendre des vestiges de l'aile sud du mouvement almoravide. À ce propos, M. Saïd remarque :

« Les groupes arabes cités, ont presque tous leurs fractions mères à l'extérieur et notamment avec les Brabish [*hassân*, guerriers *bidân*] ils constituent cette grande tribu. Ils se distinguent entre eux suivant leur affiliation aux racines sufi des branches Qâdiriyya et Tijâniyya. Ils reçoivent le pouvoir de commander aux Kunta avec lesquels ils entretiennent des relations constantes. Ils suivent les Touaregs dans toutes leurs migrations. Toutes les fractions nobles, les serfs et les Arabes, constituent la grande et puissante tribu des Ilmeden. La confédération pouvait rassembler – malgré les désagréments ou les difficultés qui apparaissent au moment du rassemblement – de six cents à huit cents cavaliers ou méharistes, jusqu'à cinq cents hommes à pied, tous armés avec lances et épées. Seuls les Arabes étaient armés de fusils » (*ibid.*).

Dans son étude sur les Iwillemmeden, A. Richer a discuté de la diffusion d'éléments arabes au sein de la société touarègue. Pour lui, les Kel Antessar ont une origine arabe et ont été « touareguisés » ultérieurement (Richer, 1924 : chap. 7). Une position que beaucoup d'autres discuteraient, bien

qu'elle soit en accord parfait avec les historiens des Kel Antessar dont les documents remontent au moins à deux cents ans³.

Plus loin à l'est, à côté de Tillabéry sur le banc du fleuve Niger, dans la République du Niger, un autre groupe porte le nom d'Aghatagan [Richer écrit Rataffan], qui vient probablement de l'arabe Ghatafân, dépendants des Iwillimmeden et semi-sédentarisés. Ils revendiquent être de la descendance d'Uday, l'un des clans qui descend de Hassân b. Ma'qil, et ils sont ainsi liés à de nombreux groupes *bidân* de l'Est mauritanien et aux Brabish de l'Azawâd. Ils sont aujourd'hui totalement touaregs dans leur langage et leur mode de vie et ils ont pratiqué des inter-mariages avec les Zerma et les Songhay voisins.

L'association des Touaregs et des tribus arabophones, ainsi que la diffusion de l'arabe classique et de la littérature qui s'ensuivit, peut être retracée historiquement, tout au moins dans certaines régions. De nombreux facteurs jouent un rôle dans ce processus : le commerce caravanier, les activités des missionnaires, l'exploitation des mines de sel et les attaques contre celles-ci. Plus à l'ouest, on peut noter que la cité de Timbuktû fut prétendument fondée par des groupes touaregs idenen au moment même où l'aile sud du mouvement almoravide [qui incluait les Massûfa, souvent identifiés avec les Touaregs] consolidait son emprise sur les régions du Hawd [Mauritanie] et de l'Azawâd voisin, et se développait vers l'est, dans la région d'Adghagh-n-Ifôghâs [Mali].

LES LIEUX DE CONTACT HAWD, AZAWÂD ET ADGHAGH-N-IFÔGHÂS

L'Azawâd Est est, et était, une zone clé de contact entre les mondes *tua* touareg et arabe. Tel est le message rapporté par les plus anciens textes prétendument historiques des Kel-Antessar. La route d'Arawân au nord, à travers Tagâzâ, était très ancienne, elle passait par les régions dangereuses du Tanezruft ou de l'aride Hammâda, jouxtant les poches fertiles de l'Afelele, une région où les dromadaires pouvaient être nourris et où l'on trouvait de belles vallées pluvieuses et des puits, tel celui d'Aherer, ou l'importante vallée de Te-khatim-it [Te-shatim-it]. Il s'agit d'un toponyme qui pourrait être relié

3. Les Kel Antessar pourraient correspondre aux Banû Yantasir, mentionnés par le géographe al-Bakrî [m. 487H/1094]. Leurs fractions ont été citées par Heinrich Barth (1857-1858). Ils ont produit de nombreux érudits, poètes et hommes de lettres. Plusieurs parmi eux ont été cités dans le *Handlist of Islamic Manuscripts* [HIMS, voir les références citées] sous le nom d'al-Ansârî (1995 : 508-509) ou sous des noms touaregs spécifiques. Un autre exemple est celui de 'Uthmân b. Muhammad Inghlalan b. Hawalan al-Amîn Ahmad b. al-Mujtahid [circa 1100H/1688], qui écrivit une courte histoire des Kel Antessar de l'Est. En 1122H/1710, ou 1133H/1720, une version révisée a été compilée par Ibn al-Najîb al-Ansârî, dont une traduction est parue dans *The Maghreb Review* (al-Ansârî, 1979 : 36-40). L'originalité de ce travail consiste d'abord en une liste d'ancêtres arabes en ligne patrilinéaire, et d'autre part en une liste de chefs religieux, « hommes d'ascétisme et de retrait », parmi les Kel Antessar, à commencer par les compagnons du Prophète en Arabie, continuant avec les Almoravides et finalement avec les Touaregs de l'ouest de Timbuktû. Enfin, un lien direct entre les Kel es-Sûq, les érudits d'Arawân et les Ifôghâs Kel Telabet, est également reconnu.

au nom du quartier général des Almoravides, Kakudam [ou Gogedem], auquel fait référence, bien qu'avec mépris, le fondateur du mouvement almohade au Maroc, Ibn Tûmart. Le nom de Kakudam est ainsi répété à de nombreuses reprises dans les annales des historiens, des géographes ou des voyageurs comme al-Idrîsî, Ibn Khaldûn, Yâqût et Leo Africanus (Cuoq, 1975 : 164, 197, 201, 213, 244, 332-333 ; Levtzion et Hopkins, 1981 : 128, 173, 180, 191)⁴.

C'est au cœur de la région touarègue, dans Adhagh-Ifôghâs, traditionnellement située dans la ville de Tâdamakkât [es-Sûq], que la tradition littéraire des Touaregs du Sud s'est construite et a inspiré pendant des générations certains des plus grands poètes arabes et des autorités coraniques. Cette tradition remonte à plusieurs siècles, elle paraît confirmée par Ibn Hawqal (*circa* 378/988), qui, dans sa *Sûrat al-ard*, remarque :

« Les rois suprêmes de Tâdammak sont de nos jours Fusahr b. Alfâra et Inaw b. Sabanzak. Ils sont les chefs qui associent pouvoir et connaissance, jurisprudence et capacité politique, ainsi que le savoir des biographies et ils sont de plus versés dans les traditions et l'histoire. Ils sont les Banû Tanâmâk⁵. » (Cité in Levtzion et Hopkins, 1981 : 46-47.)

Parmi leurs clans, Ibn Hawqal signale les Istâfan. Le nom Istâfan In-Sattafan a survécu dans cette région jusqu'à un passé récent. Cet héritage a aujourd'hui presque complètement disparu et le peu qui a survécu du passé a été la cible de destruction délibérée et sans précédent, particulièrement dans la région de Timbuktû, Gao et Adhagh-n-Ifôghâs⁶.

4. Le nom des Massûfa apparaît constamment lorsque cette localité est mentionnée. Étant donné que ce groupe est souvent mentionné dans les récits arabes des localités sahariennes du nord et de l'est de Walâta, en étroite liaison avec les Touaregs, on peut penser que le pays des Lamtûna (en Adrâr mauritanien) et des Gudâla (au Trârza et dans la zone côtière de la Sâqiya al-Hamrâ') a peu de chances d'avoir été leur centre géographique d'installation.

5. Suivant l'opinion de Tadeusz Lewicki, le nom original de Tâdamakkât a pu être Agram, utilisé couramment dans les territoires touaregs pour désigner un village ou une installation sédentaire. Cependant, on ne sait pas quelle était la famille de chefferie parmi les Banû Tanâmâk. Tanâmâk peut avoir le sens d'« union » [*nemennek* ?]. De manière évidente, ce furent des lettrés, probablement arabisés. Les deux nom : Fusahr et Alfâra, peuvent se rapprocher de *fassar*, le commentateur des affaires coraniques, et *alfâra* se rapproche du *fiqh* et de *faqîh*, jurisprudence. D'un autre côté, ils peuvent être de simples distorsions de noms berbères ou soudanais. Le nom propre [Inaw] peut être *tamasheg* [l'une des variantes de la langue des Touaregs] et désigner *anwa*, frère ou cousin parallèle.

6. Sîdî A'mar Ould Ely (le compilateur du vol. 1 des *HIMS*) perdit la vie au cours des luttes ethniques et destructions qui eurent lieu au Mali et au Niger. De précieux textes des Kel es-Sûq furent volés, brûlés, perdus lors de ces événements (Brenier-Estrine, 1995 : 159, 166).

LES GROUPES RELIGIEUX TOUAREGS [INESLEMEN]
 ET LEURS REVENDICATIONS GÉNÉALOGIQUES
 LE CAS DES KEL ES-SÛQ

La plus renommée des familles érudites touarègues, les Kel es-Sûq, qui dans le passé étaient étroitement associés avec les familles [*bidân*] Kunta, avait des obligations religieuses et culturelles [*ineslemen*] et a conservé sa réputation dans tout le Sahel, de la Mauritanie au Tchad. Les Kel es-Sûq furent les auteurs d'œuvres en arabe qui constituèrent des sommets de créativité littéraire dans les branches majeures de la littérature savante arabe, et des *belles-lettres*, particulièrement durant le XVIII^e et le XIX^e siècle. On y reviendra plus loin.

Parmi les récits les plus anciens issus d'auteurs occidentaux, qui tentèrent de présenter une trame historique de la diffusion des groupes religieux [*ineslemen*] touaregs au Sahara, on peut citer l'ouvrage d'Henri Duveyrier (1864), *Les Touaregs du Nord*. Dans ce travail, pour lequel ses informateurs étaient presque exclusivement des Touaregs du Nord, sa principale source fut une déclaration traitant des origines, notamment de ceux qui se réclamaient de statut *sharîfian*, descendant de la maison même du Prophète. Cette déclaration provenait d'une note de Shaykh Ibrâhîm ould Sîdî au grand maître de l'ordre *sûfî*, Tijâniyya. Elle donnait une préséance aux Shurafa' d'origine idriside, que l'on trouvait notamment parmi les Touaregs Azgar du Fezzan libyen; la communauté saharienne de Karkaz dans le Sahara algérien; à Wazzan, les Imanenof du Fezzan et Ahaggar; les Ifôghâs situés au Mali, autour de Kidal et es-Sûq, et de la ville libyenne de Ghadames – ces derniers ayant émigré au XV^e ou au XVII^e siècle.

Suivant les sources de Duveyrier, les Ifôghâs constituaient une seule tribu, ils étaient divisés entre les Iwadalen, les Igauddâren, les Idawra'a et les Ahl es-Sûki [respectivement Ioudâlen, Igaouddâren, Idaoura'a, Ahel es-Sûki]. Ailleurs, Duveyrier les subdivise entre les Ifôghas-n-Egdad [ceux de l'oiseau], les Ifôghas n-Ukkîren [ceux des dattes sèches], ou les Ifôghas n-dag-Alemtai, et enfin les Ifôghas n-Ettebel [ceux de l'autorité du tambour]⁷.

Les Ifôghas n-Ettebel migrèrent loin vers l'est et le nord de leur ville d'origine d'es-Sûq [Tâdamakkat]. Cette dernière avait été initialement construite par les Isebeten. Les Touaregs l'avaient conquise et l'avaient développée commercialement et structurellement. Ils en firent une forteresse de l'islam à l'instar d'autres centres touaregs et *bidân* comme Shinqît, Walâta et Timbuktû. Suivant leurs traditions, leur cité fut détruite à trois reprises: d'abord par jalousie, ensuite par des plantes piquantes qui avaient tant grandi qu'elles ne laissèrent aucune place pour faire les prières et finalement par un

7. Une autre division des tribus des Ifôghâs peut être lue dans un poème du livre de Ghoubeid Alojaly, *Histoire des Kel Denneg avant l'arrivée des Français* (Alojaly, 1975: 128-129). Sur les groupes orientaux des Ifôghâs émigrés dans les régions de Lybie à partir du Mali, voir Jean Dubief (1950: 23-25).

ennemi non spécifié. Le *coup de grâce* qui scella le destin de la cité fut donné par le roi non musulman de Gogo.

Il est fait mention d'un tribut de quarante vierges payé par les *Sûdân* et de quarante autres vierges payées par les Kel es-Sûq, ce qui met en lumière la composition ethnique mélangée de la région. Il est aussi noté que le seul survivant de la cité ruinée – le Noah – s'appelait Muhammad b. al-Dannî, et qu'il fut encerclé par quarante hommes. À cette époque, les Ahl es-Sûq, incluant les Kel-Izhabân [al-Sahâba], s'installèrent à proximité du point d'eau de Gounhan [Gunahân⁸], qui devint un satellite ethnique, religieux et économique des es-Sûq et de leurs illustres prédécesseurs Tâdamakka.

Les Kel es-Sûq issus de l'Adahagh ou de régions plus éloignées, maintiennent que leurs aïeux proviennent de deux lignées patrilinéaires distinctes, l'une trouvant son origine dans un événement historique, l'autre issue de l'émigration d'une famille religieuse de la lignée de Muhammad à partir du sud du Maroc. La première affirmation est reliée aux compagnons de Muhammad, les conquérants du Maghreb et du Sahara central, notamment 'Uqba b. Nâfi [ou 'Amîr] al-Fihri, qui portait le surnom de « celui dont on répond aux prières » ['Uqba al-Mustajâb]. 'Uqba b. Nâfi est présenté comme le véritable fondateur de la cité de Tâdamakka, dans le désert du Mali actuel, et cette affirmation est partagée par l'ensemble des Kel es-Sûq, quel que soit l'endroit où ils vivent. Il s'agit des familles qui sont établies dans les villes du désert d'Arawân et Bû Djbayha dans l'Azawâd, aussi bien que celles qui sont installées dans la région de Takedda, ou à Agadès et d'autres localités du massif de l'Ayar.

Un exemple de ce mythe de fondation se trouve dans un document relativement ancien rapporté par la famille des érudits des Kel es-Sûq d'Arawân (*HIMS*, 1995, n° 1084 : 221), dont nous donnons ici une traduction.

RÉCIT 1

L'HISTOIRE DES KEL ES-SÛQ COPIÉE ET TRANSMISE

PAR 'ABDALLÂH B. AL-SHAYKH B. AL-HÂJJ MUHAMMAD B. ADDA [CIRCA 1943]

« Au nom d'*allâh*, le miséricordieux et le compatissant, que la bénédiction et la paix soient sur Muhammad, sa maisonnée et ses compagnons.

Silence et réflexion sur ce qui a été copié par 'Abdallâh b. al-Shaykh b. al-Hâjj Muhammad b. Adda sur certaines parties de l'histoire des Kel es-Sûq – en relation avec l'ancienne ville –, et dont la transcription est issue du texte d'Abû Bakr b. al-Bakrî b. al-Imâm 'Abd al-Wahhâb b. 'Abd al-Karim b. al-Sâlih b. Abî Muhammad b. Ahmad b. 'Abdallâh b. Mahdî b. Abî Bakr b. Mktm b. Nûh b. 'Abdallâh b. Ya'qûb b. Yûsuf b. Muhammad b. A'mar b. [?] Ahmad es-Sûqî.

Et que lui-même avait copié du texte de Sayyid al-Hasan b. al-Faqîh b. Muhammad b. al-Sâlih, de es-Sûqî, sur la base d'une histoire rapportée – qu'il tenait lui-même pour

8. Gunahân [Junhan] était la région d'origine de l'érudite *sûqî* Muhammad Ignan wa-n-Fadasen al-Gunahânî, l'auteur de *Taysîr al-Fattâh fî al-Dhabb'an Ahl al-Salâh* (Norris, 1986: 126-127; 181-241).

véritable – et d’une tradition entendue par des témoins successifs, liés les uns aux autres avec la ville des es-Sûq, cité aujourd’hui tombée dans l’oubli.

Les compagnons, puisse *allâh* les bénir, demeurèrent dans la cité à la fin de leurs expéditions. Mu’âwiya b. Abî Sufyân b. Sakhr b. Harb b. Umayya b. ‘Abd Shams b. ‘Abd Manâf partit après qu’il eut obtenu le califat à la suite de al-Hasan b. ‘Ali b. Abî Tâlib, puisse *allâh* les bénir.

Il désigna ‘Uqba b. ‘Amir, nommé ‘Uqba al-Mustajâb, pour être leur commandant en l’an 61H/ 683. Il arriva à es-Sûq après avoir conquis les cités depuis al-Qayrawân jusqu’à la lointaine Sûs. Al-Sûq était une grande cité avec de nombreux habitants. En ce temps, elle appartenait aux infidèles. ‘Uqba b. Amir mena la guerre sainte contre eux et c’est de ses mains qu’es-Sûq fut conquise. Le nom d’un de ses chefs était Kasîla⁹, qui ouvertement se disait musulman mais qui dissimulait son infidélité.

‘Uqba resta quelque temps à es-Sûq. Il y bâtit une mosquée, il désigna les muezzins et rendit la cité prospère grâce à la religion d’*allâh*. Puis il s’en fut laissant derrière lui un groupe de compagnons, puisse *allâh* les bénir, certains d’entre eux étaient des *muhâjirîn* [émigrés de Mekke à Madina, NDE], d’autres étaient issus des *ansâr*. Ils s’installèrent dans la ville et leurs enfants se multiplièrent. Ils furent les ancêtres des es-Sûq. Ils moururent dans cette ville et leurs tombes sont encore là aujourd’hui. Sur chaque tombe est inscrit le nom de son occupant, son âge, sa religion et combien de fois il a combattu en tant que messenger d’*al-lâh*, la bénédiction et la paix du Très-Haut soient sur eux.

Kasîla accompagna ‘Uqba à Walâta [Mauritanie]. Kasîla le fit périr en l’assassinant fourbement alors qu’il faisait la prière de midi le jour du sacrifice. Il est enterré à Walatâ¹⁰.

Voyez ce qu’Abû al-Hasan le jeune dit dans le Taqyîd [le compte rendu] du commentaire d’al-Barâdhi’î dans le *Livre des sacrifices* lorsqu’il parle de “la nuit où l’homme sacrifia sa victime de sa propre main”. Ensuite les compagnons désignèrent Banû Luwayy¹¹ pour être son successeur.

Il fit périr Kasîla de la manière la plus cruelle puis l’armée revint à Madina, sans passer par es-Sûq – ils savaient comment faire, étaient experts dans cet art. Ils retournèrent à Marwân b. al-Hakam b. al-‘Asî b. Umayya b. ‘Abd Shams b. ‘Abd Manâf. Ils [le peuple des Kel es-Sûq] sont sans aucun doute les descendants des compagnons¹².

Ils furent laissés en arrière et désignés pour être les successeurs par ‘Uqba b. ‘Amir, nommé ‘Uqba al-Mustajâb b. Ukht ‘Umar b. Hamîs b. Ka’b b. Luwayy al-Qurashî.

L’étude constituait leur héritage, qu’ils transmirent avec leur religion de leurs aïeux jusqu’à nos jours. Gloire soit rendue à *allâh*. Ils furent les successeurs de leurs prédécesseurs, comme leurs ancêtres, le peuple de Hijâz, l’étaient avant. Ils conservaient la mémoire et préservaient les arts de toutes connaissances et ils ne changèrent rien dans leur religion depuis qu’*allâh* l’avait révélée jusqu’à nos jours, bénit soit le Très-Haut, ils sont les successeurs de leurs prédécesseurs en religion, en savoir et en connaissance.

9. Les deux formes du nom berbère, Kusayla et Kasîla, se retrouvent dans les textes sahariens et dans les textes historiques arabes en général.

10. La tradition qui évoque le meurtre de ‘Uqba b. Nâfi’ à Walâta, ne date probablement pas de la période médiévale. Le voyageur marocain Ibn Battûta passa cinquante jours dans ce lieu. Il fit la connaissance d’érudits et d’hommes pieux parmi les Massûfa et au cours de ses voyages dans le monde, il montra un grand intérêt pour les sites historiques, dont les tombes d’éminents chefs musulmans. Néanmoins, il ne mentionne nulle part le nom de ‘Uqba (Ibn Battûta, 1994 : 950-951).

11. D’autres textes donnent invariablement ce nom comme étant Banû Balwa, surtout Zuhayr b. Qays al-Balawî. Sur l’épisode de ‘Uqba, voir Norris (1975 : 22-26).

12. Contrairement aux Kunta, qui revendiquent leur descendance de ‘Uqba b. Nâfi’, les revendications des Kel es-Sûq à descendre d’un compagnon du Prophète reposent sur une solide autorité. Par ailleurs, ‘Uqba b. ‘Amîr Abû Hammâd al-Juhânî était inclus parmi les compagnons du Prophète (voir Hassan, 1409H/1989 : 83).

Leurs personnes sont aujourd'hui inviolées dans tout le pays. Le démon qui vit parmi les Touaregs ne s'approcha pas d'eux ni ceux qui se mirent sous leur protection. De grands saints sont issus de leurs rangs, parmi eux le *qâdî* 'Umar al-Dây, et d'autres encore qui ne peuvent être dénombrés, ainsi que des érudits et des hommes pieux. Parmi eux certains atteignent une telle sainteté qu'ils n'avaient plus besoin de pratiquer les prières rituelles pour faire l'expérience de la vision exaltée de la Ka'ba. L'un de ceux-là se tenait dans un état de consécration rituelle, en prière pour qu'*allâh* révèle à ses propres yeux la structure intime qui l'habitait. Parmi les érudits, on doit citer le juriste Sulaymân et son neveu Ahmad b. Adda et al-Sâlih b. Abî Muhammad b. Ahmad b. Abdallâh.

La cité d'es-Sûq fut ruinée par l'*askia* [prince des Songhay, NDR] aux âges qui précédèrent Jawdar. Sa population s'enfuit et elle nomadisa dans le désert. Ils creusèrent des puits et demeurèrent près d'eux. Puis, beaucoup plus tard, Ahmad b. Adda, le fils d'Abî Muhammad, quitta le peuple d'es-Sûq. Tous les deux étaient des saints cherchant *allâh* pour le vénérer et le servir jusqu'à ce qu'ils atteignent la région d'un puits qui porte le nom d'Arawân, aussi appelé In-Shatghî. Près du puits étaient installés des chasseurs, un groupe parmi les Touaregs sous le nom d'Idenân¹³.

Au puits, les deux hommes se mirent à adorer *allâh*. C'était avant l'époque de Jawdar. Ils construisirent une cabane rudimentaire où ils résidèrent pour pratiquer leurs dévotions. Ils furent bientôt renommés pour leurs connaissances de la jurisprudence, pour leur sainteté et leur religiosité et ils furent vénérés dans tout le pays. Les gens commencèrent à leur octroyer l'aumône et à croire au bienfait qui leur avait été conféré [*baraka*].

Cela se poursuivit parmi leurs descendants jusqu'à nos jours. Le pays grâce à eux devint prospère. L'exercice de la justice se développa jusqu'ici aussi bien que l'autorité de Jawdar. À Taghâza, le plateau salé acquit de l'importance et les gens commencèrent à transporter le sel et à le vendre à Timbuktû jusqu'à ce qu'un autre gouvernement s'installe à Taghâza et que le pays entier soit sous son contrôle et devienne prospère, béni soit *allâh*.

À Arawân, ils construisirent une mosquée. Ensuite, Ahmad b. Adda se rendit en pèlerinage. Il en revint, *allâh* soit béni. Puis il resta dans sa résidence jusqu'à sa mort. Il fut enterré dans la mosquée mentionnée précédemment à Arawân. Béni soit *allâh* le seigneur des mondes et paix soit sur le seigneur des premiers et des derniers, Muhammad, dont la maisonnée et les compagnons seront là jusqu'au jour du jugement.

Ceci est écrit de la main de son humble écrivain Ahmad agg Adda b. 'Abdallâh b. al-Shaykh Muhammad b. al-Hâjj Muhammad [sic] b. Ahmad b. Adda. Ainsi s'achève la copie de la main de son plus pauvre serviteur, de celui qui a le plus besoin de la bénédiction de son seigneur, 'Abd ar-Rahmân b. Sayyid b. 'Uthmân, dans la matinée de *al-ethnyn* [lundi], le dix-neuvième *dhû'l-hijja*, dans l'année 1363H/1943 pour al-Sayyid Ahmad b. Abî al-Arab.»

Une autre version de ce mythe de fondation, issue des documents des Kel es-Sûq, est similaire à celle de Muhammad Ugannatt. Cette version est composée de fines pages dont les lettres partagent toutes les caractéristiques du texte de Muhammad Ugannatt, des tournures kufiques émaillent le récit et seuls un ou deux détails inhabituels indiquent son origine.

13. Selon Francis Rennell Rodd, les *Idenân* – qui peuvent être comparés aux *Nemadî* de Mauritanie et aux *Imedideren* – furent les cofondateurs de Timbuktû vers l'an 1000 (Rodd, 1926: 407).

RÉCIT 2

MYTHE DE FONDATION DES KEL ES-SÛQ

D'APRÈS LA FAMILLE D'ÉRUDITS DES KEL ES-SÛQ DE ARAWÂN

« Au nom d'*allâh*.

Ce récit concerne l'origine des es-Sûq. Il s'agit d'un récit renouvelé par rapport à celui connu des personnes cultivées et instruites, et inconnu de l'homme dont le savoir et la perception sont limités et de l'homme ignorant.

Lorsque Mu'awiya b. Sufyân [puisse *allâh* le bénir] prit le poste de commandant de la Foi après le califat al-Hasan b. 'Alî, puisse *allâh* les bénir tous les deux, Mu'awiya ¹⁴ envoya 'Uqba b. 'Amir avec l'armée, le même 'Uqba dont les prières sont exaucées [*al-Mustajâb*] en l'année 61 de l'Hégire [*hijra*].

'Uqba [puisse *allâh* le bénir] partit de Qayrawân et conquiert villes et cités jusqu'à ce qu'il atteigne la lointaine Sûs qui était à proximité de la mer. Au retour, il traversa pays après pays jusqu'à ce qu'il arrive à es-Sûq, une grande cité où il y avait une importante population. À cette époque, la cité était une possession des infidèles.

'Uqba lança contre eux le *jihâd* et *allâh* délivra les es-Sûq des mains infidèles. Il prit leur prince, qui s'appelait Kusayla [ou Kasîla]. Il prétendit devenir musulman par peur d'être pourfendu par 'Uqba. Ce dernier résida à es-Sûq pour un certain temps et il construisit des mosquées et il nomma des *muezzins*. Il apporta la prospérité et la remplit avec la religion d'*allâh*.

Puis il quitta es-Sûq. Il partit et laissa derrière lui un grand nombre de compagnons et des *muhâjirin* [émigrants de Mekke à Madîna, NDR] ainsi que des *ansâr* [descendants des compagnons du Prophète, NDE] [puisse *allâh* les bénir tous], ils sont enterrés à es-Sûq ici et maintenant. Les tombes des *muhâjirin* sont d'un côté et les tombes des *ansâr* sont de l'autre. Sur chaque pierre tombale est inscrit le nom de son occupant. Parmi eux, on trouve Abû Mahdûra, le *muezzin* du Prophète [que la bénédiction et la paix d'*allah* soient sur lui]. Ils sont les ancêtres du peuple d'es-Sûq. Quand 'Uqba quitta es-Sûq, Kusayla l'accompagna lui jusqu'à Walâta [Iwalâtan].

Kusayla l'assassina dans cette cité. Il l'occit traîtreusement durant la prière de midi, le jour du sacrifice. Il est enterré à Walâta aujourd'hui. C'est ainsi que les choses furent mentionnées dans ses écrits par Abû al-Hasan [Idâblahsan] al-Maghribî ¹⁵ et dans la rédaction des commentaires [*sharh*] d'al-Barâdhî'î dans le *Livre des sacrifices*, où il est écrit : "la nuit de l'homme qui fit périr le sacrifié avec un couteau dans sa main". Ensuite les compagnons nommèrent un homme des Banû Balwa comme successeur de 'Uqba, puisse *allâh* lui être plaisant. Ce successeur le fit périr [Kusayla] lors d'une exécution sauvage. Il mourut dans les tourments. Ensuite l'armée retourna à al-Madîna sans passer par es-Sûq. Tout cela se passait sous le règne de Mu'awiya, puisse *allâh* le bénir. Paix et salutations. »

ANALYSE DES RÉCITS 1 ET 2

CONSTRUITS AU DÉBUT DU XVIII^e SIÈCLE, AFFIRMÉS AU XIX^e SIÈCLE
ET INFLUENCÉS PAR LES KUNTA ET LES MAHÂJIB DE WALÂTA

Il est clair que ce texte d'Arawân et celui de Muhammad [Ugannatt] sont remarquablement proches, si proches qu'on peut suggérer une origine identique. Cependant, le dernier texte diffère du précédent en mentionnant

14. Mu'awiya fut proclamé calife à Jérusalem en 40H/661, 'Uqba b. Nâfi' fonda Qayrawân en 670.

15. Le texte n'indique pas clairement si cette affirmation était une glose de commentaire ou s'il s'agissait d'un paragraphe séparé.

que le successeur de ‘Uqba – probablement Zuhayr – était des Banû Balwa, ou Baliyy – sans doute une erreur de copiste. La forme ‘Uqba b. ‘Amir [non pas Nâfi’] est introduite tout au long du texte. Alors que le texte d’Arawân indique qu’un certain Abû al-Hasan al-Maghribî avait écrit, dans une glose, que ‘Uqba avait rencontré sa mort des mains de Kusayla à Walâta [Mauritanie, NDR]. Cette histoire est aujourd’hui racontée par les Kunta, les Mahâjîb [ou Lemhâjîb, NDR] et par d’autres groupes *bidân* et touaregs à la frontière entre la Mauritanie et le Mali. Le texte fourni par Muhammad [Uguinatt] mentionne le nom de Abû al-Hasan avec suffisamment de détail pour qu’il puisse être identifié.

Il aurait été l’un des érudits cités par al-Bartîli dans son *Fath al-Shakûr* [biographie 157, in Oswald 1986 : 490], nommé ‘Abdallah b. Muhammad b. Ahmad b. ‘Isa al-Bûhasanî al-Maghribî, il vivait dans la région de Walâta et ses dates précises sont inconnues (*id. ibid.* : 490, entrée 52, ‘Abdallâh b. Muhammad b. Ahmad b. Isâ al-Bûhasanî al-Maghribî). Il était associé à l’érudit *Bidânî* Muhammad b. al-Mukhtar b. al-Amash al-‘Alawi, qui mourut vers 1102H/1690-1691, ce qui permet de conclure qu’il vécut au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle.

Le groupe religieux [*zwâya*] des Idâblahsan fut plus tard associé aux chefs Kunta, qui furent eux-mêmes les seigneurs des es-Sûq. Ainsi l’histoire de Walâta pour ce qui est du meurtre de ‘Uqba par Kusayla, rapportée dans les deux textes de Arawân et de Muhammad [Uguinatt], est probablement postérieure à l’époque d’al-Bûhasanî. Ces récits auraient pu être construits au début du XVIII^e siècle et atteindre une forme définitive au cours du XIX^e siècle, influencés par les revendications des Kunta sur ‘Uqba, comme par celles des Mahâjîb et d’autres groupes *bidân* de la région du Hawd et autour de Walâta.

Les nombreux récits historiques et les légendes islamiques de ces événements de Qayrawân peuvent être trouvés dans les histoires des Kel es-Sûq, qui rapportent les exploits de ‘Uqba et de ses compagnons dans la région de Tâdamakkat, et également parmi les Kunta, les Mahâjîb et les Idayqub, parmi d’autres groupes de la région de Walâta. Naturellement, la tombe supposée du Shakîr en Qayrawân, l’un des descendants de ‘Uqba, est un lieu de pèlerinage pour de nombreux Sahariens.

Comme à es-Sûq, Qayrawân possède ses propres « tombes des compagnons » et des *ansâr* en dehors des murs de la grande mosquée de ‘Uqba. Les saveurs du Sahara peuvent être détectées dans les rues de la cité qui l’entourent. Ces histoires qui honorent ‘Uqba b. Nâfi’ parmi les compagnons et qui l’opposent à ‘Uqba b. ‘Amir [qui lui est souvent substitué dans Yâqût, Maqrizî et autres textes sahariens] ne sont pas confirmées par les écrits d’Ahmad b. Hanbal dans son *Musnad* ou dans les pages de Imâmal-Hâfiz b. al-Qâsim ‘Alî b. Hussain b. Hibat Allâh, connu sous le nom d’Ibn ‘Asâkir, qui écrivait au XII^e siècle. Dans sa liste de ‘Uqbas il note seulement « ‘Uqba b. Amir Abû Hammâd al-Juhanî ».

HYPOTHÈSES AUTOUR DES RÉCITS SUR KUSAYLA LE BERBÈRE
MEURTRIER DE 'UQBA L'ARA
L'INFLUENCE DES ARABOPHONES KUNTA SUR LES KEL ES-SÛQ

Les récits sur Kusayla, le Berbère pourfendeur de 'Uqba à Walâta ou à Tahûda, ou dans d'autres localités sahariennes, peuvent être mis en relation avec les exploits militaires et la résistance de Kusayla à el-Jem et ailleurs en Tunisie. La zone géographique où s'interpénètrent et se mélangent ces récits s'étend sur une immense distance. Dépourvue d'association avec les Almoravides, comme c'est souvent le cas en Mauritanie, la tradition touarègue possède ses liens les plus forts avec le Nord et le Nord-Est.

Les routes des commerçants ibadites [*ibâdî*] furent suivies par d'autres plus tardivement, et on doit rappeler que la ville de Ghadames et ses alentours devint le refuge des groupes touaregs ifôghâs de la région d'Adgagh, où se situent les cités d'es-Sûq et de Tâdamakkat. Des liens très anciens semblent associer les Sahariens lamta des géographes arabes, avec un groupe ethnique qui survécut parmi les Iwillimmeden, et avec les Lamta qui étaient à proximité des sites classiques de Leptis Magna et Leptis Minor. Leur nom – peut-être dérivé de Leptis – survit jusqu'à présent dans la ville de Lamta, proche de la ville de Qasr Hilâl, sur la ligne de chemin de fer qui relie Sous avec l'ancienne capitale fatimide de Mahdia [Tunis].

Abdulwâhid Dhanûn Tâha, dans son étude intitulée *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain* (1989), illustre un certain nombre de points communs. À propos des activités de 'Uqba à Qayrawân, il remarque :

« Chaque clan établit ses propres quartiers aux alentours de la mosquée. Ces hommes de tribu des divers clans de Quraysh, comme celui de Fihir, construisirent leurs maisons au nord de la mosquée. Ceux de Madina, i.e. Ansâr et d'autres hommes de tribu issus des clans de Khawân, Ghifâr, Baliyy, Mu'âfir, Hadramawt, Murâd et Lakhm, construisirent leurs maisons à côté. » (Taha, 1989 : 62)

Une telle description peut-être mise en parallèle avec celle des tombes des compagnons et des *ansâr* dans le texte touareg traitant des origines des es-Sûq. Plus tard, Abû al-Muhâjir – notez son nom – emprisonna 'Uqba, bien qu'il le relâchât peu après. Il fonda une garnison appelée Tekarwân et une deuxième à proximité de Qayrawân lorsqu'il s'installa, après l'avoir prise, dans la ville de Badkrûr [Takrûr?], une ville berbère du désert située à côté de Qayrawân. C'est Kusayla, le commandant berbère, qui accompagna Abû al-Muhâjir lors de son raid à l'ouest de Qayrawân. Il atteignit prétendument la lointaine Sûs – sur la côte atlantique – et fut tué par les Berbères, à côté de Tahûda, dans l'Awràs. Qayrawân revint entre les mains de Kusayla pour quelques années jusqu'à ce qu'il soit tué par les troupes de Zuhayr b. Qays al-Balawî – qui restaura l'autorité du califat umayyade au Maghrib. Zuhayr fut lui-même tué au cours d'une bataille contre les Byzantins à proximité de Darna, en Libye.

L'histoire du meurtre de 'Uqba par Kusayla, ainsi qu'on la rencontre dans les textes du Sud saharien, fut élaborée à partir des gloses issues de travaux mal interprétés de *fiqh* [droit islamique, NDR] et par des généalogistes issus ou non des Kunta. Ce travail fut réalisé soit localement, soit à partir d'une connaissance directe du genre d'histoire qu'on racontait à Walâta, Timbuktû et Tâdamakkat. Selon toute probabilité, le pèlerinage de Qayrawân associé au nom de 'Uqba, ainsi qu'à ceux des compagnons du Prophète, avait une renommée surpassant les récits entendus dans n'importe quelle autre ville importante du nord de l'Afrique.

Avant la standardisation des recensions canoniques du mythe de 'Uqba parmi les Kunta et les Kel es-Sûq, certains éléments de ces récits avaient été déjà forgés suivant des variantes médiévales populaires au Maghreb. Un exemple peut-être trouvé dans l'ouvrage d'Ibn Khaldûn (1982), *Histoire des Berbères*. C'est dans le récit de la seconde expédition de Kusayla et de 'Uqba, que l'inimitié croissante entre le Berbère et l'Arabe est dramatiquement décrite. Le fils du comte Julien, le Franc, suggéra à 'Uqba qu'il devait marcher sur les places faibles du pays occupé par les Berbères, puis rebrousser chemin à travers la région qui s'étendait de Ulili [au nord-ouest de Fez] jusqu'à Sûs et plus loin encore là où les hommes voilés [lithâm] suivaient l'existence nomade. D'après Ibn Khaldûn (*id, ibid.*) :

« Au cours de cette expédition vaguement dirigée, Kusayla était le compagnon de 'Uqba. Un jour, 'Uqba ordonna à Kusayla d'égorger un mouton devant lui. Kusayla voulut qu'un de ses serviteurs le fasse, mais 'Uqba exigea qu'il obéisse. Il le fit tout en marmonnant sermons et menaces. À chaque fois qu'il levait sa main ensanglantée il touchait sa barbe. Alors qu'on lui demandait pourquoi il faisait ainsi, un vieil homme dit qu'il s'agissait d'une coutume berbère signifiant menaces et vengeances. »

'Uqba rencontra sa mort des mains de Kusayla à Tahûda [préfigurant ainsi le sacrifice à Walâta et à Tâdamakkat]. Les tombes des es-Sûq semblent être préfigurées dans les remarques de Ibn Khaldûn :

« J'oserais même dire que, parmi tous les cimetières du monde vers lesquels se dirigent les pas des dévots, celui-ci illustre le mieux le nombre et la qualité des martyrs qu'il contient. Personne depuis lors n'a jamais acquis ne serait-ce que la moitié des mérites qui distinguèrent chacun des compagnons et des disciples [*tâbi' ûn*] ¹⁶. » (Ibn Khaldûn, 1982, vol. 1 : 286-88)

Les récits *sûqî* sont islamisés dans un style entièrement patrilinéaire qui reflète seulement l'un des aspects de l'histoire tribale et sociale des Touaregs. La même matrice narrative retire dans une large mesure son histoire arabe et fournit simplement un cadre qui peut être observé dans un autre texte en arabe des Kel es-Sûq, venant de la région du Hoggar, en dehors de tout lien avec la ville de Walâta et la fraternité académique de la région sahélienne.

16. Cet intérêt pour les exploits de 'Uqba b. Nâfi' [ou 'Amîr] dans l'Est mauritanien et au Mali ne semble pas être une coïncidence. Les deux régions connaissaient l'influence des Kunta.

Ce texte arabe sur les Kel es-Sûq a été traduit en français et imprimé en totalité par Maurice Benhazera (1908 : 220-223), dans son ouvrage *Six mois chez les Touaregs du Ahaggar*. Son auteur, Shaykh Muhammad b. ‘Alî b. Abî Bakr es-Sûqî a repris une tradition orale qui circulait non seulement dans le Hoggar mais également au Sud, puisqu’une copie était en possession du lettré des Kunta Shaykh Bâÿ, qui habitait dans la région de Adghagh-n-Ifôghâs. La source de cette tradition était al-Shaykh b. Jallâs b. al-Iddarfan. Ce dernier semble avoir obtenu une large partie de son information de Muhammad Sîdî al-Walî – qui était sans doute des Kel Antessar [Intassar] –, bien que son rapport ne concorde pas avec les récits acceptés par les Kel Antessar. Voici un extrait de la tradition orale en question :

«L’armée musulmane avait quitté la Mekke, et non pas Madina, au cours du règne de ‘Umar b. ‘Abd al-’Azîz [717-720], quelques années après le règne de Mu’awiya.

Cette armée conquiert le territoire des es-Sûq et y bâtit une ville. À son départ, elle laisse derrière elle trois tribus destinées à être subordonnées ou à avoir un statut protégé : les Ahl es-Sûq, les Igellâd et les Ifôghâs, toutes descendaient de la même mère.

D’autres groupes avaient des mères d’origine plus inférieure. La mère des Imaghsharen ¹⁷ fut achetée (...); la mère des Ikatawn fut achetée pour des larges tentes colorées; la mère des Ifullan [Fulani, Peul] fut achetée pour un jeune âne; la mère des Isoqqamaren fut achetée pour un vêtement blanc destiné à être utilisé comme voile.

On raconte également que les Isammidawen et les Idnân ¹⁸ partageaient la même mère, issue de la Mer salée et ils étaient d’origine infidèle. Les groupes qui étaient reliés à Isâ, à Masnâmar, à Askamantat, à Itaf Tanhad et à Bâkin étaient tous des esclaves d’origine africaine. Les forgerons et les Fullânî partageaient la même mère. Lorsqu’on demanda l’opinion des Kel Antessar à propos des artisans, ils répondirent : «Ils haïssent *allâh* et trahissent *allâh* et son prophète». On raconte également que Kusayla était l’oncle maternel des Imadedighen et des Abû Ifrawîn de la région de Timbuktu. En raison de cela, le diable abonde. Les Kel Antessar et les Ahlshaten avaient la même mère et étaient de même origine que les Itisen. Enfin les Ehan Mellen [tentes blanches] et les Ehan Settafen [tentes noires] ont la même mère ¹⁹. »

L’ensemble de ces documents manquent cependant de l’imagerie exotique orientale des Égyptiens qui inspirait les exploits des héros musulmans. En fait, Tâdamakkat n’a pas «une ressemblance avec Mekke», comme le document l’affirme, mais trouve son inspiration dans al-Qayrawân, en Tunisie, ou Sîdî Uqba en Algérie. Il y a des similitudes avec les descendants de ‘Uqba b. Nâfi [‘Amir] dans la ville de Walâta. Ces nombreuses histoires traitent des arabophones Kunta, à partir desquels les Kel es-Sûq ont probablement tiré beaucoup de leurs propres idées. Une histoire de Kasîla [ou Kusayla] paraît avoir survécu dans la région d’Adghagh-n-Ifôghâs. Ibn Hawqal parle

17. Le mot indique un nom commun pour les descendants des Gudâla, des Lamtûna et des Massûfa, qui étaient des groupes issus des Almoravides [H. T. Norris, communication personnelle, juillet 2003, NDR].

18. Ou Idenân, groupe tribal, terme proche d’*enad/jinâdân*, forgerons ou artisans chez les Touaregs [H. T. Norris, communication personnelle, juillet 2003, NDE].

19. Extrait du texte d’al-Shaykh b. Jallâs b. al-Iddarfan [Cheikh Ben Djellas], in Benhazera (1908 : 220-223).

des Banû Kasîla comme le groupe constitutif des Berbères sahariens dans la région de Tâdamakkat. Un élément d'un ancien conflit paraît fournir les preuves de cette histoire. Les Kel es-Sûq étaient alors capables de réaliser des listes plausibles d'événements annuels et d'établir des chroniques détaillées si les circonstances le demandaient.

Le caractère folklorique de ces documents est clairement établi. Il y a ainsi une référence à une expédition arabe, à la fondation d'une ville, à un martyr tragique méritant un châtement expéditif, à une tombe sainte, à une tradition d'érudit, à une route de pèlerinage et, enfin, à un saint lettré en relation étroite avec des groupes touaregs sédentaires subordonnés. Même si occasionnellement il est fait mention de 'Uqba, ou d'un autre compagnon, cela n'implique pas l'existence de liens historiques spirituels et culturels qui relieraient les Kel es-Sûq avec les conquérants arabes du Maghreb.

Bien que ce récit de la fondation d'Arawân et de l'origine 'uqbaite des Kel es-Sûq soit typique du genre, l'histoire est traversée par des éléments de folklore, de fantaisie, de fatalisme ainsi que par des détails sur les guerres du désert qui sont caractéristiques des histoires touarègues écrites en *tamashegh* ou en arabe.

L'EMPLOI DES RÉCITS LÉGENDAIRES PAR LES KEL ES-SÛQ

Les érudits touaregs, les Kel es-Sûq [aussi nommés Dag Elemtei parmi les Ifôghâs] parmi eux, n'étaient pas opposés à l'emploi de tels récits dans leurs écrits. Cela peut être illustré par un texte attribué à Muhammad Ugannatt [Ugainatt], écrit au XIX^e siècle²⁰, dont le titre est *Traditions du Terrazert* – probablement une vallée à environ 200 kilomètres de Timia, au nord d'Agadès. Ici le rôle d'un saint et érudit, al-Ghazzâlî, également faiseur de miracles et plus tard chapelain des Iwillemmeden, permet de s'intéresser à la médiation tribale, à l'égalité sociale et à la libération des esclaves. Dans la seconde histoire – reliée à la première – nous plongeons dans un monde paranormal, de métempsycose et de destinée tragique, presque grecque dans ses sentiments, associé à l'utilisation d'un arabe classique mélangé paradoxalement avec l'arabe colloquial et avec des solécismes, et enfin à un choix de vocabulaire issu de lexiques.

20. Voir le texte original en arabe dans la collection de Gironcourt, Bibliothèque nationale de France, manuscrit 135. Voir aussi Norris (1975 : 115-117).

RÉCIT 3

Texte attribué à Muhammad Ugannatt

TRADITIONS DU TERRAZERT

« Parmi les rapports et les histoires qui nous sont parvenus, et qui ont été acheminés à nous par les plus anciens de nos aînés se trouve celle d'un homme appelé al-Ghazzâlî²¹, qui était le père d'une tribu appelée Ifôghâs. Il voyageait à partir d'Ayâr, lui et une tribu nommée Ihallashash et une autre nommée Iderfen²². Ils voyageaient à partir de ce pays et se mirent en route comme des émigrants. Poursuivant leurs traces, il y avait une tribu nommée Ikaddalaten²³. Ils arrêterent leurs chameaux au puits où ils tirèrent leur eau. Le père des Ifôghâs, al-Ghazzâlî, s'adressa à eux : "Je mettrai au point un stratagème qui me permettra de tuer leur 'amîr [chef]. Je couvrirai mes yeux d'antimoine et je me dirigerai vers lui et m'assiérai en face de lui et, quand il regardera mes yeux couverts d'antimoine, il mourra aussitôt." Ainsi il mit l'antimoine sur ses yeux et se dirigea vers lui, et, quand il s'assit devant lui et le regarda, il mourut aussitôt.

[Folio 2] À cause de la mort de l'amîr des Ikadammaten, ils ne razièrent plus cette tribu et la laissèrent tranquille. Le père des Ifôghâs, al-Ghazzâlî, entreprit un voyage, suivi par la tribu des Ihallashash et la tribu des Iderfen jusqu'à ce qu'ils atteignent un village nommé Tighazart. Une partie de cette troupe poursuivit les maraudeurs, qui avaient suivi leurs traces depuis Ayâr. Il s'agissait des Ikadammaten. Le groupe qui participa à ce raid comportait cent hommes. Ils atteignirent un puits nommé Fatarman. Puis ils se séparèrent. Cinquante d'entre eux partirent et cinquante restèrent derrière. Ceux qui étaient partis suivirent une route sur la montagne nommée Mât Fâti jusqu'à ce qu'ils fussent rejoints par des esclaves d'une tribu appelée Tikasast. Ils demandèrent : "Où vous dirigez-vous ?" Ils répondirent : "Nous nous dirigeons vers le pays des Iwillemmen parce que notre pays ne nous a apporté que de la misère. Il nous a fait pleurer. Nous le haïssons et c'est pourquoi nous le quittons.

[Folio 3] Nous nous dirigeons vers ce pays [des Iwillemmen]". Ils nous dirent :

"Si vous vous dirigez vers le pays des Iwillemmen, alors nous vous laisserons en paix pour les rejoindre. Nous avons voyagé jusqu'au moment où nous avons rencontré un groupe de razzieurs de la tribu des Ikadammaten. Ils nous attaquèrent et prirent nos femmes et notre progéniture et ils mirent en captivité nos femmes esclaves. Aidez-nous à reprendre ce qu'ils nous ont pris, nos compagnes, nos esclaves femmes et notre descendance et nous serons ainsi comme « une seule main », et nous coopérerons contre nos ennemis et nous marcherons avec vous jusqu'au pays des Iwillemmen."

Ainsi ils firent et ils les aidèrent autant qu'ils purent jusqu'à ce qu'ils arrivent dans ce pays. Un groupe d'entre eux se dirigea vers l'amîr des Iwillemmen et le père des Ifôghâs, al-Ghazzâlî, prit en sa faveur trois des tribus appelées Iderfen, Ihallashash et Ikadammaten et leur dit : "Ceci est une récompense pour votre venue, mais ma part sera ces étrangers, ces esclaves qu'on appelle Tikasast."

Parmi les histoires de cette époque que nous avons entendues se trouve celle d'un homme des Touaregs nommé [Folio 4] al-Kumayt, qui voyagea une nuit jusqu'à ce que l'épaisse noirceur lui envoie une vierge d'un village, nommée Ubara [peut-être Ubari, dans le Fezzan libyen]. Les puissances surnaturelles lui avaient révélé qu'un prodige se produirait au

21. Al-Ghazzâlî est un nom courant chez les Touaregs ineslemen. Le saint homme en question est évoqué sous l'appellation Adjadj [Aggag] el -R'ezali. D'après Benhazera il est « vénéré par les Aoulimmiden et les Touaregs de la région de Denneg » (Benhazera, 1908 : 89).

22. Dans sa liste de tribus des Kel Denneg, notamment les Iberkorayan, G. Alojaly inclut, parmi les descendants des Afalawas ag-Jabir, les Iderfan [le teint noir est dit *ighâwelân*] (Alojaly, 1975 : 28-29).

23. Selon G. Alojaly, ce sont des « clients lettrés » (Alojaly, 1975 : 15, 157, 159).

cours de la nuit. Cet homme la marierait et par elle il deviendrait le père d'un fils. Il serait [illisible] ou combattrait et rapporterait de nombreux dromadaires et parmi eux se trouverait une bête grandiose qui entrerait dans sa cinquième année. La bête tuerait des hommes. Les puissances surnaturelles révélèrent à l'homme que le chameau serait choisi parmi d'autres chameaux par son propre fils. Il tuerait le père de celui à qui appartenaient les dromadaires.

Ainsi al-Kumayt envoya chercher la femme vierge et elle lui fut amenée et il l'ouvrit en deux, de sa gorge jusqu'aux tissus [tissues] de son estomac. Il la jeta au loin. Mais *allâh* décréta que la blessure serait totalement guérie comme si elle n'avait jamais existé. Les parents de la femme l'amènèrent loin; alors que al-Kumayt s'en allait de son côté poursuivant ses inquiétudes. Il l'oublia durant une longue période, puis *allâh* décréta qu'il devait la marier et par elle être le père d'un fils. Dans cette affaire, les choses se passèrent comme les puissances surnaturelles lui avaient révélé la première fois. C'est ce que nous avons entendu et c'est ce que nous avons transmis dans cette histoire. Tout le monde s'accorde sur cela. Va en paix.»

REVENDEICATIONS SHARÏFIENNES DES KEL ES-SÛQ

Ailleurs, de nombreux Kel es-Sûq affirment être les descendants d'une lignée *sharïfienne*, qui passe de la famille de Mawlay al-Idris à celle d'Ibrahim al-Daghûghî et dont les descendants s'étaient établis depuis longtemps dans le Dukkâla, dans le Sud marocain. Une ascendance marocaine similaire est revendiquée par les Kel Tassili parmi les Ifôghâs. Cette revendication est caractéristique du travail réalisé par Hammâd b. Muhammad al-Kelsûqî, lequel adressa à un de ses collègues, Kel-Antessar [al-Ansâr], un traité sans titre [copies A et B]; dans ce travail, il affirma l'origine noble et presque sainte de son peuple. Cette épître, qui est de date relativement récente [début du XX^e siècle] est fondamentalement le même texte, avec des variations mineures, des copies A et B que nous venons d'examiner dans le récit 3.

RÉCIT 4

TRAITÉ ATTRIBUÉ À HAMMÂD B. MUHAMMAD AL-KELSÛQÎ

PARTISANS DES ORIGINES SHARÏFIENNES DES KEL ES-SÛQ ET DE LEURS ÉRUDITS

«Comme nous, la famille des Daghûghiyîn²⁴, beaucoup de gens de cette époque violent notre sainteté, tournant ainsi le dos à l'attitude que nos aïeux avaient autrefois adoptée. Qui est celui qui viola cela [sic], rompant ainsi avec la lignée des deux petits-fils [sibts] al-Hasan et al-Husayn déclarant ouvertement sans preuve, sans le secours d'aucune citation comme un prétexte pour dénigrer notre position ?

La voie sourde [et victorieuse²⁵] leur dira :

«Ce matin est la nuit. Ceux qui sont des hommes de savoir seront-ils rendus aveugles au regard de cette lumière? »

24. Sur la relation entre les Daghûghiyîn et les Kel es-Sûq, voir Norris (1990 : 9-14).

25. Le thème des *ineslemen* victimes et sous le joug des aristocrates touaregs, ainsi que de leurs pertes à cause des razzias et leurs haines ethniques, est longuement évoqué par l'érudit sûqî al-Gunahânî (Norris, 1990 : note 6).

Est-ce lui qui viola notre sainteté dans notre ascendance [*lineal relationship*] recherchant notre sang dans notre parenté matrilinéaire au lieu de la rechercher dans notre lignée patrilinéaire ? Ou ne regarde-t-il pas ce qu'il met en lumière dans ces mensonges et non ce qui est visible sans cela ? [*or is he viewing it in regard to what lies within and not that which is visible without ?*]. C'est en dépit du fait qu'on exigea d'eux d'agir à l'opposé suivant les paroles du Tout-Puissant :

“Appelez-les par le nom de leurs pères, ainsi qu'il est juste suivant *allâh*, mais, s'ils ne connaissent pas leurs pères, alors il y a vos frères en religion et vos clients²⁶. Si vous ne savez rien de leurs pères alors dites-leur : “Ô nos frères, Ô nos cousins.”»

Ils ont simplement inventé ceci, en raison de ce qui leur manque et en raison de leur impossibilité à nous traiter de la manière qui nous est due.

S'ils avaient seulement reconnu nos droits, alors ils nous auraient liés généalogiquement à eux, à nos aïeux ; ainsi qu'ils le font avec d'autres à partir de l'ancêtre révééré et décédé, Akalu [XV^e siècle²⁷]. Ils sont la descendance de 'Alî b. Yahya b. Ibrâhim al-Daghûghî.

La raison de cette affirmation sur la lignée est qu'Akalu était marié au *faqîh* 'Uthmân, qui portait le surnom d'Iddantamezgada²⁸. Elle lui donna six fils et six filles. Parmi eux était Abba, qui fut mariée à notre ancêtre 'Alî b. Yahya. Elle lui donna : Ahmad al-Ahmar, al-Ghazzâlî, Amîn, 'Abd ar-Rahmân, al-Lahhân et Aball et ses six sœurs. Tous ceux qui sont liés généalogiquement à l'une de ces personnes (*they who are the five males and the six females ?*) sont reliés à nous par leur naissance. Mais, également, il n'est pas caché à ceux qui sont nos alliés que Muhammad b. Yûsuf repose à Takarankat parce que sa mère était Rahma bint Dâwûd Dhî al-Khass. La mère de Dâwûd était la fille de 'Alî b. Yahya. Sa mère était Abba bint Akalu. Parmi eux était Muhammad al-Bashîr, à partir de cette lignée et par une autre lignée en raison du fait que sa mère était Abba – la sœur de notre oncle paternel Muhammad, qui fut enterré à Takrûn –, le fils d'Agg Akalu – al-Zubayr, dont le surnom était Azban Bâba b. Ahmad al-Ahmar b. 'Alî b. Yahya, à travers Abba, comme il a été indiqué précédemment, dont la mère était Akalu.

À partir d'eux proviennent tous ceux qui sont une branche de la lignée de Muhammad [b.] al-Bashîr. Tous ceux qui sont une branche de la lignée issue des tribus sont comme ceux qui sont une branche de nos tantes paternelles, issus des tribus qui sont à leur tour comme ceux qui sont une branche de nos oncles paternels, associés à nous par nos ancêtres.»

26. La succession matrilinéaire, même parmi les musulmans sahariens, fut observée par Ibn Battûta parmi les Massûfa de Walâta et de Ayyar. Sur la succession à Ayyar, voir Rodd (1926 : 148-153 et 170-71).

27. Sur la base de l'information apportée dans le texte et d'une sélection de travaux composés par des érudits des Kel es-Sûq, il semble qu'Akalu vivait au XV^e siècle. Son époux 'Uthmân, était un juriste attaché à une mosquée – à Takkedaou, à Agadès – ou qui avait des liens avec les Kel Tamezgedda, étroitement associés à la fondation du sultanat d'Agadès. L'une des filles d'Akalu, Abba, était mariée à un *sharîf*, 'Alî b. Yahya, probablement un descendant de l'érudite Abû Yahya b. Yahya de Takedda, qui vivait au XVI^e siècle, et qui a été mentionné par l'écrivain Muhammad b. 'Abd ar-Rahmân al-Sakhâwî (critique d'al-Suyûfî). Certains des érudits sûqî revendiquent leur ascendance dans cette lignée ou des mariages au sein de celle-ci, dont le grand Qutb de l'ordre sûfî, Abû Ruways, et Mashâyikh Muhammad b. Yûsuf, qui vivait au XVI^e siècle. Voir les schémas de parenté des Kel es-Sûq dans Norris (1975 : 144).

28. Rodd définit les « Kel Tamizgidda » comme « gens de mosquée » ou « saints hommes », « très arabisés » (Rodd, 1926 : 439, 53).

ESHAYKHS ET ÉRUDITS FAISANT L'ÉLOGE DE LA LIGNÉE
SHARĪFIENNE DES KEL ES-SŪQ [A ET B]

(1) SHAYKH HĀMMA [VAR 'ĀMMA²⁹]

« Notre oncle paternel, Shaykh Hāmma ['Āmma], un érudit savant, un poète d'un grand génie qui surpasse les autres, doté d'une profonde compréhension, à l'esprit acéré, qui était un refuge pour lui-même, encore inaccompli dans ses exploits, qui ne rivalisait pas avec lui-même comme un génie, ni ne se dérobait. Dans l'une de ses odes il dit :

“*Ô mon secours, je suis seul en nombre [I am from a mere few in number] satisfait avec [vous et content avec elle, la chaste et la modeste Fâtima. Ô mon secours, Ô mon secours, quoi que nous désirions de toi, est alors un dû pour elle, les [flames de l'Enfer se détournent de lui.]*”

Ce qu'il a écrit de ce texte qui traite [de ce sujet] est loin de pouvoir être compris et trop neuf pour justifier une évocation. »

(2) SHAYKH AL-BAKRĪ B. AGG-AYYA [A ET B]

« Ainsi est notre oncle paternel, al-Bakrī b. Agg-Ayya, puisse *allāh* les bénir tout les deux. Lui cependant était l'un des aïeux de nos ancêtres. Il a mentionné dans de nombreux récits l'ascendance *sharīfienne* des Kel es-Sūq. »

(3) SHAYKH INĀLBUSH³⁰ [A ET B]

« Ainsi est notre oncle paternel Inālbush, qui composa un texte dans lequel il mentionne ce sujet et dont voici le texte :

“Ainsi les ancêtres des Sūqiyyīn, parmi eux se trouve celui qui a un lien continu en ascendance [*yatawāturu*] avec les *sharīfs*. Telle est la descendance de notre ancêtre, à travers les pères, Ibrāhīm al-Daghūghī, et la descendance d'Ayitta, dont nous sommes reconnaissants pour les naissances prolifiques et de la même manière aux autres.

Si cela fut consécutif et ininterrompu, alors de la même manière il s'agit de quelque chose de fixé et de réalisé car “consécutif et ininterrompu” nécessite la connaissance de ce qui est certain. Cela est synonyme du “témoignage oculaire” même s'il porte un plus grand poids que tout signe physique parce que dans ce dernier cas l'oubli et des actes irréfélchis peuvent arriver. Cela, au contraire de ce qui est incessant. »

(4) SHAYKH AL-MAHDĪ B. AL-SĀLIH AL-MUFASSIR³¹ [B]

« Ainsi est notre oncle paternel et notre Shaykh, le savant lettré et le commentateur du *qur'ān*, Mahdī b. al-Sālih. Il rapporte notre revendication de statut *sharīfian* dans de

29. L'un ou l'autre, Shaykh Hāmma ou 'Āmma [ou 'Amm, peut-être en référence au mot arabe 'amm, oncle], selon toute probabilité le dernier. Il s'agissait peut-être d'Ahmad b. Hammahamma, fils de Hammahamma b. Salhu le chef des *ineslemen* de amenukal Kawa (m. 1816) des Iwillimmeden. 'Amm composa un *urjūza* [ode] intitulé *Nay al-watar* [l'attente du désir] portant sur la résolution d'un verset coranique problématique [*Ayah, wa-idh akhadha allāhu mithāq' alladhīna ūtu' al-kitāba la-tubayyinunnahu*, sūra 3, verset 187]; aussi un poème sur l'art de la déclinaison [*tasrīf*] et un commentaire de l'œuvre Lāmīyyat de Ibn Mālik.

30. Le fils de cet érudit fut l'auteur d'un ouvrage de versets théologiques [*tawhīd*], d'un autre en jurisprudence [*fiqh*] intitulé *Tarfāt al-ma'dud* et d'un troisième travail de conseil, *Ma'ūnat al-ikhwān mimman waqāhu min al-Shaytān* (HIMS, 1996 : entrées 2151, 2154 et 2156; 1997 : entrée 3007).

31. Shaykh al-Mahdī b. al-Sālih al-Mufassir fut le fils d'al-Sālih b. Ahmad, auquel on attribue une copie éditée du *Sahīh* de al-Bukhārī. Il fut aussi un collectionneur d'anomalies linguistiques intitulées *Majmū'at al-shawārid*. Il est possible que le père d'al-Mahdī, ou son grand-père, ait été un autre érudit sūqī, Ahmad [?] Abu al-Shaykh Mahdī, qui écrivit un travail intitulé *The rare objet of the intelligence and the desire of him who is belovéd in respect of the commentary à l'ode The shortened and the extended* d'Ibn Mālik [*Tuhfat al-lābib wa bughyat al-habīb fī sharh qasīdat al-maqsūr wa al-mamdūd*].

nombreux textes, ainsi que son propre rattachement lignager *sharîfian*. *Allâh* interdit ce qu'il affirma faussement au regard de son immense connaissance des *hadith*, à savoir qu'un homme ne peut relier sa descendance au Kitâb al-Shifâ'. Suivant le *qâdî* Iyâd, puisse *allâh* lui être reconnaissant, le prétendant mensonger au statut de la lignée du Prophète doit être puni. »

(5) SHAYKH 'ÂMMA ET SHAYKH HAMMAHAMMA³² [B]

« Le saint et pieux, le fils du saint Muhammad Ahmad, dit Hammahamma, puisse *allâh* les bénir tous les deux. Il a cité [notre descendance *sharîfienne*] comme un fait, et il l'a reconnue en verset et en prose de son père, et aussi loin que 'Ali, puisse *allâh* le bénir. *Allâh* interdit qu'il puisse dire quelque chose à propos de ce qu'il ne connaît pas. »

(6) SHAYKH MUHAMMAD B. DÂNIYÂL³³ [A et B]

« Ainsi est notre oncle paternel, Muhammad le fils de Dâniyâl, puisse *allâh* les bénir tous les deux, pour sa connaissance des sciences et de la *sharî'a* et son savoir dans la vérification des preuves, tous deux transmis oralement et par écrit, il nous jugea, nous gouverna, nous, la maisonnée de ses cousins paternels, généalogiquement reliés à sa personne. »

(7) SHAYKH AHMAD B. MUHAMMAD B. WA-NA-SATTAFAN [A et B]

« Ainsi est notre oncle paternel, Ahmad b. Muhammad b. Wa-na-Sattafan, qui nous gouverna légitimement suivant sa [descendance *sharîfienne*]. Il écrivit sur l'authenticité et la certitude pour nous de cette descendance *sharîfienne*. »

(8) SHAYKH SÎDÎ AL-MUKHTÂR AL-KUNTÎ³⁴ [le chef Kunta vénéré par les Kel es-Sûq]

« Cette lumière, cet homme faucon, cette étoile perçante qui nous fut envoyée ici-bas par le Très-Haut, divine révélation et triomphe éternel, lui dont la présence est la suprême présence. Il est l'espace entre le milieu et la fin de l'arc, la présence remarquable parmi les gens de son temps, la perle blanche, le point de rencontre pour les gens de bien [mystique], le *shaykh* de nos *shaykh* et la source de notre litanie, la rivière de son peuple, et l'ami de nos ancêtres, le grand *shaykh*, al-Sayyid al-Mukhtâr al-Kuntî, puisse *allâh* renouveler sa [baraka] celle qu'il a semée sur notre jeunesse, sur nos aînés et sur les Kunta. Puisse *allâh* le rencontrer, lui et sa descendance au jour de la résurrection, dans la joie et la splendeur, et puisse-t-il le récompenser pour ce qu'il a patiemment enduré au soyeux paradis.

Il [le *shaykh*] gouverna au nom de nos ancêtres grâce à son [statut *sharîfian*] et cela est en accord avec ce que nous avons narré. Exalté au milieu de ses contemporains, alors qu'il enflammait une tribu touarègue, il vit des femmes se rassembler pour lui rendre visite et obtenir sa bénédiction, il leur dit alors : « En vérité, parmi vous en est une dont la matrice portera un *sharîf*. »

Il exigea qu'elle ne vienne pas à lui à pied, à moins que l'on dispose un tapis de velours. Ceci en raison des louanges adressées au contenu de sa matrice. Elle fut la mère de Fâtima al-Zahrâ' (Norris, 1975 : 113), la fille de notre oncle paternel Taballa. Il en était ainsi parce que Taballa la maria et la divorça lorsqu'elle fut enceinte de Fâtima al-Zahrâ'. Ainsi elle retourna dans sa famille, le peuple de cette tribu [Kunta]. Il [Shaykh Sîdî al-Mukhtâr] la visita avant qu'elle ne donne naissance à [Fâtima al-Zahrâ']. »

32. Il fut aussi connu comme 'Âmm, voir la note 29.

33. Il compte parmi les plus grands poètes sūqî du XIX^e siècle. Son célèbre travail inclut : *Rad' al-aqrân 'an al-tahakkum fî al-qur'ân* [The rebuttle of the horned in regard to the passing of arbitrary judgement in the qur'ân. Replies to and refutations of Shaykh Muhammad b. al-Hâdî and Sayyid al-Amâstî].

34. L'un des plus célèbres érudits et saints hommes dans le Sahara *bidân* et au-delà. Sa vie a été résumée par Aziz Batran (1979 : 113-146). On y trouve des nombreuses références à ses relations avec les Touaregs de l'Azawâd et des Adghagh-n-Ifôghâs.

« Poème en l'honneur des ancêtres des Kel es-Sûq par un Idaw'alî de Shinqît

Il est l'un des savants des Idaw'alî³⁵ de Shinqît [ancienne cité de Mauritanie, NDE] qui récitait des poèmes et les dédiait à nos ancêtres. Parmi ces poèmes, on trouve celui-ci :

« Comment fut-il possible que tu restasses inconnu homme noble et généreux, dont les ancêtres s'inscrivent dans une noble descendance ?
Un haut lignage est attaché aux hommes d'al-Daghûghî, un lignage qui est incontesté. »

(9) SHAYKH SALHU³⁶ [A et B]

« Ainsi est le *qâdî*, Shaykh, un homme plein de qualités religieuses et qui fit montre d'actes de vertu exceptionnels, le chercheur profond et prudent. Lui, recherchant la vérité des choses – puisse *allâh* le bénir et le contenter et faire du paradis son lieu de refuge –, arbitra de par son statut *sharîfian* les affaires légales de nos ancêtres. Il loua nos aïeux et leur demanda de faire savoir et reconnaître leur droit en totalité ou en partie.

(10) SHAYKH HANNA B. IMMATÂL³⁷ [A et B]

« Ainsi est le *qâdî* qui combina la réalité de l'expérience *sûfî* du divin [*haqîqâ*] avec la loi canonique [*sharî'a*], et une affiliation à l'ordre *sûfî* [*tarîqa*], le protecteur de la vérité, le producteur de l'herbe verte et le conducteur des troupeaux de dromadaires³⁸. Seul parmi trois il remporta le jeu joué avec la septième et la meilleure flèche. Il n'était pas l'un des inconnus, ni l'un des trois injustes après avoir suivi l'exemplaire chemin³⁹.

Hanna b. Immatâl, puisse *allâh* les faire devenir la mesure de toute chose. Il nous dirigea conformément à notre rang, descendants par nos aïeux de statut *sharîfian*, donnant le manteau de notre fier honneur, et recherchant la protection par son ombre et son port du collier à la perle lumineuse, par les louanges sur tout cela, par ce qu'il dit et ce qu'il fit. » (Norris, 1986 : 117)

(11) SHAYKH MUHAMMAD AL-AMÎN B. HAMMAHAMMA B. SALHU⁴⁰ [A et B]

« Ce *qâdî*, Muhammad al-Amîm, qui suivit le chemin de ceux qui l'avaient précédé dans cette [matière] remerciant nos ancêtres d'être de statut *sharîfian*, aucun n'étant rejeté. Puisse le nuage de la bonté d'*allâh* être éternellement au-dessus de son tombeau. »

(12) ABAKKIN ET AGG-DANFAS [A et B]

« Parmi ceux qui suivirent cette manière de vivre sans aucune langueur, étaient les fils de leurs oncles paternels et leurs tantes paternelles, qui faisaient partie des branches de notre [famille], bénies soient ces branches. Ils étaient les fils d'Abakkin et Ag-Danfas, puisse le Très-Haut, le sensible et le bienfaiteur être avec eux. »

35. Le poète des Idaw'alî, dont le centre était au Tagant, en Mauritanie, n'a pas été identifié. Il révèle le respect montré par les lettrés *Bidân* envers la scolastique et les écrits religieux des Kel es-Sûq du Sahara occidental.

36. Le *qâdî* et faiseur des miracles Salhu [Salahu] al-Sûqî fut l'un des principaux conseillers de amenukal [titre porté par le roi des Touaregs, NDR] des Iwillimmeden, Kawa, au début du XIX^e siècle. Il fut l'intermédiaire entre Kawa et les Kunta dans leur tentative de défaire les revendications messianiques du *mahdî* des Kel-Denneg, Muhammad al-Jaylânî.

37. L'un des trois chefs conseillers de Kawa et chef des *qâdî*. Ses collègues furent Muhammad al-Sûqî et Salhu al-Sûqî.

38. Les deux piliers de l'islam saharien, chez les Kunta, chez les Kel es-Sûq et au sein de la majorité des religieux (*zwâya*) *Bidân* furent le *fiqh* et le *sûfisme* Mâlikite, en particulier au sein des confréries : *qâdiriyya*, *suhrawardiyya*, *khalwatiyya* et *tijâniyya*.

39. « Seul parmi trois » fait référence probablement aux relations avec les deux autres chefs conseillers, voir la note 37.

40. Il réalisa un travail sur le Waraqât de l'imâm al-Haramayn [Abû al-Ma'ali al-Juwaynî, un théologien de Naysabur mort en 1085], un ouvrage de grammaire [*qawâ'id al-i'râb*] et une épître de réfutation du juriste des Kel-Denneg.

(13) SHAYKH MUHAMMAD B. INTAKLUSUT⁴¹ [A et B]

« Ainsi est Muhammad b. Intaklusut, avec lequel nous acquîmes savoir et mémoire de nos ancêtres et qui [atteignit] la plus lointaine limite à la fois en connaissance et en action, en sainteté et en piété. Il reconnut que nos ancêtres étaient hommes de mérite et les héritiers de la gloire, de l'honneur et du noble et illustre statut de notre descendance. Puisse *allâh* les faire demeurer dans le plus haut paradis au jour où les hommes de noble et de commune ascendance seront rassemblés. »

(14) SHAYKH MUHAMMAD B. HULAY [A et B]

« Ainsi est Muhammad b. Hulay. Celui qui est le fils de la lumière. Le bienheureux seigneur du paradis et de la terre le bénisse. Son attitude et ses manières étaient à l'instar des nôtres [et de notre statut]. Secrètement et ouvertement, il suivit le même parcours. La chose est trop bien connue pour être mentionnée et trop admirable pour être incluse [dans ce texte]. »

(15) SHAYKH IBRÂHIM B. WADAYY [A et B]

« Ainsi est Ibrâhîm b. Wadayy, le pré de l'herbe délicieuse et le collier de haute valeur, qui nous illumina par la beauté de sa conscience alors qu'il jurait de la qualité de notre statut. Il n'épargna pas sa peine en [composant] des poèmes à nous adressés. Il s'excusait noblement de traiter de manière si exhaustive ce sujet. Il dit ainsi :

“Ô Hammad, je n'ai jamais cherché à vous dénier vos bonnes qualités.

Ils refusent ce que vous êtes, ou bien ce qu'ils croient savoir de vous.

*N'est-ce pas pour la raison que j'étais avec un shaykh et que je n'ai pas souhaité d'autres
[que lui et c'est ainsi que je serai en votre compagnie ?*

Quel que soit votre arrêt, je m'arrête aussi.

*Mais je suis avec un shaykh, et je ne désire rien d'autre tant qu'il est en vie bien qu'un autre
[puisse être issu de ceux qui nous ont auparavant quittés.*

*Je sais qu'il existe un rang et un statut parmi vous, l'espace d'une journée pour un voyageur, à
[côté de duquel se tient une tonnelle de cadeaux rares et d'objets précieux.*

*Allâh sait que je ne suis pas celui qui vous glorifie, vous et lui de qui est connu le nom du
[Prophète, l'élu.*

Celui qui recherche une origine est fier.

En vérité, la descendance sharîfienne vous a inscrit dans celle du Prophète.

*Je n'espère rien pour moi-même en dehors de votre amour pour la maison du Prophète qui a
[disparu, ou ceux qui les ont suivis.” »*

(16) SHAYKH MAHÂH [A et B]

« Ce saint homme pur et pieux, Mahâh, est celui qui présente les marques de faveur de bien-être et de droiture. Il alla si loin dans son attention à notre égard qu'il prit sur lui de nous servir alors que nous étions illuminés par sa cour. Ne se confia-t-il pas ainsi à la fille qui “arriva et s'assit”? Cela était conséquence de la bonté de ces dispositions naturelles à notre égard – puisse *allâh* le récompenser pour cela – et permit une récompense qui nous fut octroyée avec abondance. Ainsi est le caractère noble d'un illustre ascendant. En vérité, il a établi notre pouvoir, qui est évident aux habitants des cités et du désert. Puisse *allâh* faire que sa tombe soit un berceau de verdure parmi les jardins du paradis. Puisse notre prophète et ancêtre, Muhammad, bénit soit-il par *allâh*, intercéder pour lui. Il est la quintessence de Luwayy et de 'Adnân. »

41. Un érudit ancien des Kel es-Sûq qui vivait à l'époque des premiers *amenukal* des Iwillimmeden.

(17) *SHAYKH MUHAMMAD B. ISSAY [A et B]*

«Ce généreux donateur, conciliant, éloquent et pur, Sîdî Muhammad fils d'Issay. Puisse *allâh* leur envoyer sa bénédiction à tous deux. Notre honneur avec lui est un ciel qu'il ombrageait. Nous, pour lui, étions ses étoiles. Ses pieds ne foulaient pas le sol. C'est en suivant les manières de tels hommes qu'agit Jésus et que d'autres furent bénis par les dons. Parmi ceux qui suivent la profonde discipline de ce chemin et ceux qui sont les plus avancés dans cette direction était le père de cet homme imperturbable, Muhammad al-Amîn, le soleil des soleils et de la lune, il reconnut nos ancêtres comme des hommes d'excellence et de vertu, il prit l'habitude de les rencontrer avec bonne figure, en leur souhaitant la bienvenue et leur montrant respect et déférence. Il poussa les hommes à rechercher d'eux les bienfaits, à leur montrer déférence, à leur donner la préférence dans les réunions d'apprentissage, et à leur indiquer la sainteté et la pureté de leurs secrets. Puis vint un nuage de tonnerre et de lumière. Son père était déjà un nuage chargé de pluie, combien furent abondants les lourds flots de son fils et comme fut admirable ce qu'il possédait.»

(18) *SHAYKH INBADHDHA [B]*

«Comme l'était son grand-père, Inbadhdha, dont les qualités étaient apportées comme des effluves du bois d'aloès, d'ambre, de musc et d'encens et dont les marques de distinction glissaient de la rivière du paradis dans les cascades de la gloire. Une telle gloire est l'annonciatrice de ses vertus. La noblesse est la marque constante de ses ancêtres. Lui était de ces nuages de respect qui protégeaient de la pluie nos aïeux. Les ailes des oiseaux de son regard et son estime flottent au-dessus d'eux. Leur amitié était ordonnée comme un collier de perles, blanches et pures. Il n'y avait rien d'autre dans la pensée de chacun d'entre eux que de s'assister mutuellement, et d'aider l'autre avec une égale sincérité. Comme aujourd'hui est différent d'hier et comme la lune l'est du soleil.»

(19) *SHAYKH AHMAD B. MAKHÂ ET SAYYID MUHAMMAD [A et B]*

«Ainsi était également l'oncle maternel de cet homme imperturbable [Inbadhdha], Ahmad b. Makhâ, le pieux et le pur. Puisse *allâh* le suffisant les protéger tous deux des tourments à venir de ce monde. À l'égal du pieux, celui qui atteint des sommets de félicité et de joie, son père Sayyid Muhammad, celui qui embrassa un esprit éclairé entre ses deux vêtements et une piété dans son double manteau.»

(20) *SHAYKH MALÛ [A et B]*

«Et son grand-père Shaykh Malû, l'origine de la lumière et de la certitude, le fondement du savoir et de l'investiture écrivit, dans une ode qu'il composa et qui dégage les effluves d'une douce fragrance et qui par son délice emplit les oreilles et les orifices du corps, et dans laquelle il avait pour but et pour principal sujet notre oncle paternel Muhammad, connu par tous sous le nom de Hâmma dont la réputation était connue pour être entre le haut et le bas :

“Mon Seigneur je vous salue. Ainsi est dit en lettres et en esprit. Il le garde comme un concept. [Ceci est] un souhait et une salutation qui correspondent à la simplicité de sa position, lui étant au-dessus du dévouement.”

Puis il dit :

“Êtes-vous autre chose qu'un Seigneur de bienfaits pour tous ?
Lui que vous avez banni au loin, nous le faisons également et lui sur lequel vous avez apporté
[la nuit est celui qui nous apportera l'obscurité également.
S'il y a une chose que vous avez observée correctement, alors c'est nous qui vous avons induit
[en erreur, l'erreur était nôtre.
Vous êtes le secours des mondes, un secours autour duquel nos désirs se rassemblent et sont
[récoltés.

*Vous êtes le bouclier qui fait face à l'adversité et surmonte la projection de l'ombre.
Par lui, une maladie désespérante est traitée et guérie.
S'il n'y avait pas les hautes montagnes les places fortes, tous les points qui s'étendent sur la
[terre se heurteraient et se percuteraient et seraient changés de nature.
Ainsi apaise et repose les haines des âges et contrôle-les.
Sinon qui est celui qui sera à même de le faire, ou suffisamment concerné pour agir ?
Vous êtes le berger de la création en secret et en public.
Si vous dormez, sans souci de nous, même pour une heure, alors nous sommes perdus.»*

(21) *LES FILS DE Sâlih, MUHAMMAD ET MÛSÂ [probablement le père de Na'âma b. Muhammad Henan] [A]*

« Ainsi sont les fils de Sâlih, Muhammad et Mûsâ, qu'*allâh* les protège, eux et nous, contre la violence et la haine. Malgré le fait que personne ne connaît leur position [généalogique], ni père ni fils ne leur nuisent. »

(22) *SHAYKH AL-NA'ÂM [Na'âma ?] [A]*

« Comme leur fils al-Na'âm [qui] ne fut jamais renversé, ni rendu triste, pas plus qu'il ne subit l'intensité d'une fièvre. Il suivit l'exemple de ceux-là [les ancêtres]. Il fut guidé par leur conseil. »

(23) *SHAYKH MUHAMMAD B. AL-SÂLÎ [A et B]*

« Ainsi était l'érudit, le possesseur des nobles objets, Muhammad b. al-Sâlî, puisse le Très-Haut le bénir. Il poursuivit diligemment notre cause et nous donna satisfaction au regard de notre lignage éminent et respecté. Il vit que l'exemple de notre oncle paternel, Muhammad, devait être suivi et dans une épître qu'il lui envoya pour lui emprunter le livre *Kitâb al-Shifâ' bi-ta'rîf huqûq al-Mustafâ*⁴², il dit : « Du plus bas des esclaves au plus grand des seigneurs. » Ainsi, ses frères suivirent le même chemin que lui. Ils acquirent pour eux une part de la lumière de cette lampe flamboyante. Ici sont tous les hommes de bien dans le respect de tout ce que nos ancêtres nous ont apporté. De nombreux successeurs suivent aujourd'hui le même chemin. »

(24) *SHAYKH MUHAMMAD AHMAD B. AL-THÂNÎ [A et B]*

« Quel excellent homme est Muhammad Ahmad b. al-Thânî, puisse *allâh* l'emplir de sa bénédiction dans l'attente du jour de la résurrection, telle qu'annoncée dans le *qur'ân*. Lui et ses cousins paternels, particulièrement son cousin Shaykh Mahmûd, vivaient en accord avec leurs origines et leurs racines. Il suivait leur clair chemin et buvait au printemps aux sources d'une eau pure. »

(25) *SHAYKH MUHAMMAD UGGANAT*⁴³ [A et B]

« Ainsi était Muhammad, connu sous le nom d'Ugganat l'érudit et le fidèle, toujours prêt à la prière, le prosternateur et l'adorateur. Il fut l'un des ceux qui suivirent le chemin. Puisse *allâh* le récompenser avec la suprême récompense. Puisse sa bénédiction toucher ceux qui vivent après lui parmi ses fils. Sur cette route, marche l'homme d'expérience. Nombreux sont ceux qu'il nourrit. Il fut un érudit exceptionnel, dépensant sa santé des bons jours sur ceux

42. Le livre est de 'Iyâd b. Mûsâ al-Yahsubî, *qâdî* de Ceuta. Son travail était très apprécié par les érudits sahariens, notamment parce qu'il établissait évidences, précédents et conseils sur l'esclavage des infidèles et les critères de mise en esclavage des non-croyants.

43. Shaykh Muhammad Ugganat, mentionné dans le texte, est-il l'auteur des « Traditions de Terrazert » et de l'histoire de l'érudit al-Ghazzâlî, introduit également dans le corps du texte ? Le texte n'est pas clair à ce sujet.

qui étaient mauvais. Il fut la rivière en crue, Ibrâhîm, le maître des actions brillantes et des dons généreux. La mère de son père le précéda sur son même [chemin], puisse *allâh* le bénir.»

(26) *SHAYKH AL-ALMA'î* [A et B]

«Ainsi était Shaykh al-Alma'î, le béni et celui dont le nom rend heureux. Lui aussi est béni. Pour tous les précédents dont nous honorons les ancêtres et chantons leurs louanges, il occupa une position inégalée et sans rivaux.

La colère de l'auteur sur le déni de sainteté des Kel es-Sûq

La colère est le sentiment qui m'a affecté car je suis seulement furieux du récit de cet homme [que vous mentionnez] qui a violé la sainteté de nos ancêtres paternels et maternels. Cette ascendance existe pour les raisons que vous avez mentionnées dans vos écrits, et parce que Muhammad, qui est enterré à Takarankat⁴⁴, puisse la bénédiction d'*allâh* être sur lui et sur nous, est l'un des petits-fils de notre ancêtre 'Alî b. Yahya, et parce qu'il est de la progéniture de notre oncle maternel Ahmad al-Ahmar b. 'Alî b. Yahya. Il est doublement relié à notre ancêtre 'Alî b. Yahya, et peut-être même d'avantage. La sainteté de l'accord est celle qui existe entre nos ancêtres et son père, notre grand-père et son grand-père. Le Très-Haut a dit : "Remplissez le serment, en vérité il faut répondre au serment qui a été conclu."

La sainteté du droit d'islam [*haqq al-islâm*] est indiquée dans les paroles du Prophète, la bénédiction et la paix d'*allâh* soient sur lui : "Le croyant est le frère de l'homme qui croit. Il ne cède pas devant lui, ni le dénigre, ni l'opprime." Et il est dit aussi : "Laisse un homme penser une chose de crainte qu'il méprise son frère musulman." Ce déni parmi nous de la sainteté du divin, à travers la violation de la sainteté de son prophète, la bénédiction et la paix d'*allâh* soit sur lui, montre que les deux saintetés sont les mêmes : violation et honneur sont identiques dans chaque cas.»

BIBLIOGRAPHIE

- ALOJALY, G., 1975, *Histoire des Kel Denneg avant l'arrivée des Français*, Copenhagen, Akademisk Forlag.
- BARTH, H., 1857-1858, *Reisen und Entdeckungen in Nord und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855*, 5 vol., Phertes, Ghotia.
- BATRAN, A. A., 1979, «The Kunta. Sîdî al-Mukhtâr al-Kuntî and the office of Shaykh al-Tarîq al-Qâdiriyya», in J. R. Willis, *Studies in West African Islamic History*, vol. 1, «The cultivators of islam», London, Frank Cass.
- BENHAZERA, M., 1908, *Six mois chez les Touaregs du Ahaggar*, Alger, Jourdan.
- BRENIER-ESTRINE, C., 1995, «Bibliographie berbère annotée 1993-1994», *Cahiers de l'Iremam*, 17.
- CUOQ, J. M., 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle [Bilâd al-Sûdân]*, Paris, CNRS, 1975.
- DUBIEF, J., 1950, «Les Ifôghâs de Ghadames. Chronologie et nomadisme», *Revue de l'Institut des belles lettres arabes*, 13.
- DUVEYRIER, H., 1864, *Les Touaregs du Nord*, Paris, Challamel aîné.

44. À cet endroit du texte on fait référence aux remarques initiales à propos de la fraternité d'érudition des Kel es-Sûq, qui affirment descendre d'Ibrâhîm al-Daghûghî. Muhammad est Muhammad b. Yûsuf et il y a encore un cas, chronologiquement, pour identifier 'Alî b. Yahya comme le fils d'Abû Yahya b. Yahya al-Massûfi al-Nâkanatî [ce dernier doit être Ugganat ou une mauvaise transcription du mot Takarankat : /n/ and /t/ se différencient seulement par un point diacritique].

- HASSÂN, S. A., éd., 1409H/1989, *Tartît asmâ' al-Sahâba alladhîna akhraja hadîthahum Ahmad b. Hanbal fî al-musnad tasnîf al-imâm al-Hâfîz Abî al-Qâsim 'Alî b. al-Husayn b. Hibatallah al-Ma' rûf b. Ibn 'Asâkir* [499H/571], Beirut, n° 359.
- HIMS : abréviation de *Handlist of Islamic Manuscripts*, Series VI, African collections, Liste de manuscrits du Centre de documentation et de recherches historiques Ahmad Bâbâ, Timbuktu.
- 1995, vol. 1, préparé par (feu) Sîdî 'Amar Ould Ely et édité par Julian Johansen, London, al-Furqân Islamic Heritage Foundation.
- 1996, vol. 2, édité par 'Abd al-Muhsin, London, al-'Abbâs,.
- 1997, vol. 3, *ibid.*
- IBN AL-NAJÎB al-Ansârî, 1979, compilateur d'un texte sur les Kel-Antessar [1122H/1710, ou 1133H/1720] écrit par Uthmân b. Muhammad Inghlalan b. Hawalan al-Amîn Ahmad b. al-Mujtahid [circa 1100H/1688]. Traduction parue dans *The Maghreb Review*, IV, p. 36-40.
- IBN BATTÛTA, 1994, *The Travels of Ibn Battûta*, A. D. 1325-1354, trad. H. A. R. Gibb and C. F. Beckingham, vol. IV, London, Hakluyt Society.
- IBN KHALDÛN, 1982 [1852-1856], Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale, trad. Mac Guckin de Slane, Nouvelle édition sous la dir. de Paul Casanova, Paris, Paul Geuthner.
- LEVIZION, N. ; HOPKINS, J. F. P., 1981, *Corpus of early arabic sources for West African History*, Cambridge, UK, the Cambridge University Press.
- NORRIS, H. T., 1975, *The Tuaregs. Their Islamic legacy and its diffusion in the Sahel*, Warminster, Aris and Phillips.
- 1986, *The Arab Conquest of the Western Sahara*, Harlow, Essex.
- 1990, *Sûfi Mystics of the Niger Desert*, Oxford, Clarendon Press.
- RODD, F. R., 1926, *The People of the Veil*, London, Macmillan Co.
- RICHER, A. Dr, 1924, *Les Oulliminden*, Paris, Émile Larose.
- SAID, M., 1903, « Les Touaregs de la région de Tombouctou, leur exode vers le nord-est », *Revue tunisienne*, vol. 10.
- OSWALD, R., 1986, *Die Handelsstädte der Westsahara. Die Entwicklung der arabisch-maurischen Kultur von Shinqît, Wadân, Tîshît und Walâta*, Berlin, Reimer.
- TÂHA, A. D., 1989, *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain*, London & New York, Routledge.

ANNEXE : NOTE BIOGRAPHIQUE ⁴⁵

Né en 1926, Harry Thirlwall Norris a fait des études en archéologie et anthropologie à l'université de Cambridge (Peterhouse) à la fin des années 1940.

Entre 1960 et 1991, il a occupé le poste de professeur d'arabe et d'études islamiques à la SOAS, London University, puis il a été nommé doyen des études prédoctorales.

Après avoir appris l'arabe à Aden, il a commencé ses recherches de terrain au Sahara en 1949 chez les Touaregs, d'abord dans le Hoggar (Algérie) puis en Libye. En 1960, il effectua son premier voyage en Mauritanie (Atar, Shinguitti, Wadân, Nouakchott). À Nouakchott, il fit la connaissance du savant Mokhtar Ould Hamidoun (m. 1995).

45. Communications personnelles entre Mariella Villasante Cervello et H. T. Norris, avril 2000 (Cambridge), avril 2003 (Aix-en-Provence), janvier-mai 2004 (échanges épistolaires, Newport-Le Caire).

D'autres voyages suivront entre 1960 et 1990, notamment au Sénégal, au Sahara occidental, en Mauritanie (Ayun-el-Atruss, Néma, Walatâ...), mais aussi au Niger (Abalak, Agadès, Takedda...). Autant de cités anciennes où H. T. Norris rencontrera des lettrés sahariens qui lui permettront de photographier leurs documents anciens en vue de leur traduction et de leur analyse.

Les intérêts académiques de H. T. Norris ont concerné l'étude de la littérature *hassâ-niyya* chez les *Bidân*, la culture islamique et le soufisme chez les Touaregs, et, plus récemment, la littérature historique et légendaire des Touaregs de Libye, notamment de la région du Fezzân. Cette région étant – comme il le rappelle dans son dernier article saharien publié en 2003 (voir ci-dessous) – une zone antique de croisements culturels, d'émigration et intermariages entre divers groupes berbérophones qui allaient donner naissance au peuple touareg.

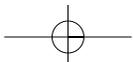
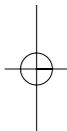
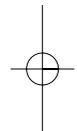
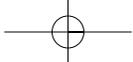
De fait, l'une des contributions les plus importantes de H. T. Norris au savoir saharien contemporain est, sans doute, d'avoir été l'un des premiers érudits à étudier les relations culturelles et les échanges multiples des peuples sahariens *bidân* et touaregs, montrant ainsi les sources communes de leur histoire et de leurs racines culturelles. Et ce contrairement à la plupart des auteurs coloniaux et modernes qui se sont plutôt attachés à l'étude monographique et exclusive à l'extrême de chacun de ces peuples sahariens, conçus et compris comme vivant dans des espaces séparés par l'usage d'une variante de l'arabe – dans le cas des *Bidân* – et par l'usage des diverses variantes du berbère dans le cas des Touaregs. Norris montre que, par-delà cette distinction linguistique – qui d'ailleurs s'efface dans les zones de frontière, comme nous l'avons vu dans l'article que nous avons traduit ici –, les deux peuples sahariens sont extrêmement proches. Il ouvre ainsi un chemin lumineux, largement délaissé et sous-représenté dans la perspective franco-française des études sahariennes.

En parallèle à ces études sahariennes, H. T. Norris travaille sur l'islam et l'histoire sūfi en Europe orientale – Balkans, Biélorussie, Lituanie, Pologne, Crimée et quelques régions du Caucase. Enfin, il est un grand connaisseur de l'orientalisme britannique des XVI^e-XVII^e siècles et du folklore épique arabe du Moyen Âge, concernant notamment Sira des Banû Hilâl et Antar ibn Shadad.

PRINCIPAUX TRAVAUX SAHARIENS DE H. T. NORRIS

- 1962a, « The History of Shinqît, according to the Idaw'Ali tradition », *Bulletin de l'IFAN*, t. XXIV, série B, p. 393-413.
- 1962b, « Yemenis in the Western Sahara », *Journal of African History*, III (2), p. 317-322.
- 1964, « The Wind of Change in the Western Sahara », *The Geographical Journal*, vol. 130, part. 1, p. 1-14 et une carte.
- 1967, « Sanhâja Scholars of Timbuctoo », *Bulletin of the SOAS*, University of London, XXX (3), p. 634-640.
- 1968a, *Shinqiti Folk Literature and Songs*, Oxford, Clarendon Press.
- 1968b, « Shaykh Mâ al-'Aynayn al-Qalqâmi in the Folk-literature of the Spanish Sahara », *Bulletin of the SOAS*, University of London, vol. XXXI (1), p. 113-136, et XXXI (2), p. 347-376.
- 1969, « Znâga Islam during the Seventeenth and Eighteenth Centuries », *Bulletin of the SOAS*, XXXII (3), p. 496-526.
- 1970, « Future prospect in Azayr Studies », *African Language Review*, vol. 9, p. 99-109.
- 1971, « New Evidence on the Life of 'Abdullâh b. Yâsîn and the Origins of the Almoravid Movement », *Journal of African History*, XII (2), p. 255-268.
- 1972, *Saharan Myth and Saga*, Oxford, Oxford Library of African Literature.

- 1974, « Mâ al-'Aynayn al-Kalkâmî », *Islam Encyclopedia*, p. 889-892.
- 1975, *The Tuaregs : Their Islamic Legacy and Its Diffusion in the Sahel*, Warminster, Aris & Phillips Ltd.
- 1977, *The Pilgrimage of Ahmad, Son of the Little Bird of Paradise. An Account of a 19th century Pilgrimage from Mauritania to Mecca*, Warminster, Aris & Phillips Ltd.
- 1978a, « L'Amenokal Ka'wa ou l'histoire des Touaregs Iwillimmeden », in C.-A. Julien *et al.* (éds.), *Les Africains*, Paris, Éditions Jeune Afrique, vol. XII, p. 171-191.
- 1978b, « Abdullâh ibn Yâsîn », in *ibid.*, p. 17-39.
- 1979, « Muslim Sanhâja scholars of Mauritania », in J. R. Willis (éd.), *Studies in West African Islamic History*, vol. 1, *The Cultivators of Islam*, London, F. Cass, p. 147-159.
- 1981, « Norris & Muhammad Al-Chennâfi, How the Hassâniyya Vernacular of Mauritania supplanted Zenaga », *The Maghreb Review*, vol. 6, (5-6), p. 77-78.
- 1982, *The Berbers in Arabic Literature*, London, Longman, Librairie du Liban.
- 1984, « Mauritanian medicine », *The Maghreb Review*, 9 (5-6), p. 119-127.
- 1986, *The Arab Conquest of the Western Sahara*, London, Longman.
- 1990, *Sûfi Mystics of the Niger Desert. Sîdî Mahmûd and the Hermits of Aïr*, Clarendon Press, Oxford.
- 1997, « Mecca, Shaykh Mâ al-'Aynayn of Mauritania and the Man from the Ramparts of Gog and Magog », *Hemispheres*, 12, p. 65-72.
- 2003, « The Libyan Fazzân : A crossroads of routes and a throughfare of Arab and Berber Tribes historically connected with the Murâbitûn (Almoravids). A historical and tribal reassessment in the light of what is discoverable in the historical literature, both oral and recorded, of the Tuareg peoples of the Central Sahara and the Libyan Fezzân », *Libyan Studies* [London], vol. 34, p. 101-120.



YOU-YOU :
EN MARGE D'HÉRODOTE¹

Louis Gernet

L'helléniste Louis Gernet, un des fondateurs (avec Henri Jeanmaire) de l'approche anthropologique du monde grec ancien, aborde les textes grecs avec le regard de l'ethnologue et du sociologue. Longtemps doyen de la faculté des lettres d'Alger, avant de devenir à la fin de sa vie directeur d'études à l'École pratique des hautes études et directeur de L'Année sociologique, il inaugure aussi une histoire comparatiste des institutions et des formes de pensée. Ici, il part d'un texte d'Hérodote, enquêteur et narrateur à la fois du domaine grec et du domaine barbare (entendre : tous les peuples non grecs), dont il rend compte en historien et en ethnographe. Ce qui lui fournit une matière première et un point de départ apparemment minuscule pour une enquête minutieuse à la fois historique, linguistique et ethnographique qui nous conduit du domaine grec au domaine préhellénique, voire préhistorique ; d'une observation linguistique à l'observation d'un fait social et religieux, dans une aire assez vaste pour recouvrir finalement l'ensemble des civilisations du pourtour de la Méditerranée.

Hérodote, décrivant les mœurs des Libyens – il appelle Libyens, en général, les indigènes du nord de l'Afrique (Gsell, 1926 d'après Hérodote : IV, 197) – signale un certain nombre d'emprunts que, suivant lui, les Grecs auraient faits à ces barbares : entre autres, « l'usage des cris aigus dans les cérémonies religieuses, car les Libyennes font souvent entendre ces cris qu'elles modulent bien » (*ibid.* : 189, traduction de Stéphane Gsell 1926 : 27 sq.). On a cru reconnaître là le *you-you* des femmes berbères (Bertholon et Chantre 1913 : 635 ; Gsell 1926 : 160). Si le rapprochement est justifié, il n'est pas sans intérêt.

Il est bon de se sentir en sécurité : nous pouvons admettre que le témoignage d'Hérodote est un témoignage direct. À vrai dire, les « récits libyques » qui forment une partie du livre IV des *Histoires* doivent sans doute beaucoup

1. Cet article a été publié pour la première fois dans le *Cinquantenaire de la faculté des lettres d'Alger*, Alger, Société historique algérienne, 1932, pp. 239-250. *Awal* remercie Jacques Gernet d'avoir autorisé sa reproduction, ainsi que Louise Bruit d'en avoir rédigé l'introduction.

à Hécatéé (F. Jacoby in Pauly-Wissowa 1942 : coll. 2729 sq.)². En fait d'ethnographie, les écrivains grecs prennent volontiers leur bien où ils le trouvent – chez leurs devanciers : de là quelque motif de défiance, car tel prétendu renseignement peut n'être qu'une induction arbitraire à partir d'une donnée que fournissait la « source » aujourd'hui perdue. Mais Hérodote est allé à Cyrène, le fait paraît bien établi (*ibid.* : coll. 253 ; Gsell 1926 : 62, d'après Hérodote : II, 96, 181)³. Il a pu avoir des informations personnelles sur ces « Libyens », qui, pour les Grecs, étaient surtout les indigènes habitants ou voisins de la Cyrénaïque. Quand il s'exprime comme il le fait ici, et à propos d'une coutume aussi facile à observer, il y a tout lieu de penser que la comparaison qu'il indique a été faite par lui-même. Sur quoi porte-elle au juste ?

Le terme *ololygè*, dont se sert Hérodote pour désigner le cri rituel des femmes de Libye, appartient à une famille de mots qui est probablement d'origine indo-européenne (Boisacq 1916 : 698) et qui doit dériver d'une onomatopée : le verbe $\omicron\lambda\omicron\lambda\upsilon\zeta\omega$ paraît formé comme $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\lambda\iota\zeta\omega$ ou $\acute{\alpha}\lambda\acute{\alpha}\lambda\acute{\alpha}\omega$ qui correspondent respectivement à *éléleu*, *alalai*, cris de guerre, de réjouissance, etc. Avec des nuances vocaliques différentes suivant les cas, ces modulations à vibrantes étaient très employées par les Grecs : leur langue semble justement la seule, parmi les langues indo-européennes, où ce groupe de mots se rapporte à un usage social du cri. Mais ils avaient également un autre cri, qui est transcrit $\iota\omicron\upsilon\ \iota\omicron\upsilon$; dans nos textes, il n'est, le plus souvent, qu'une expression individuelle de la joie ou de la douleur, mais Plutarque nous apprend qu'il était employé dans le culte : aux Oschophories, vieille fête agraire de l'Attique, les libations qui avaient lieu en l'honneur d'Athéna étaient accompagnées de la double clameur *éléleu iou iou* (Plutarque, *Solon* : 22, 3). Ce cri rituel de *iou iou* avait bien sa fonction propre, puisque Plutarque, dans le cas présent, lui attribue une signification différente de celle d'*éléleu*⁴. Mais le grec n'avait pas de mot spécial pour le désigner : il y a lieu d'admettre que $\omicron\lambda\omicron\lambda\upsilon\omega$ dans bien des cas s'y rapporte ; c'est ce que confirme le début de l'*Agamemnon* d'Eschyle, où le Veilleur, qui vient d'apercevoir le signal lumineux de la prise d'Ilion, avertit par un $\iota\omicron\upsilon\ \iota\omicron\upsilon$ la femme du roi d'avoir à pousser le cri d'allégresse ($\omicron\lambda\omicron\lambda\upsilon\gamma\mu\omicron\varsigma$) qui est de circonstance (*Eschyle, Agamemnon* : 25 sq.).

$\iota\omicron\upsilon\ \iota\omicron\upsilon$ est singulièrement voisin de *you-you*. Or il est admis que celui-ci, dans l'Afrique du Nord, est de tradition indigène, antérieur à la conquête islamique : l'interprétation qu'on a donnée du texte d'Hérodote apparaît donc assez plausible. On peut essayer de la préciser et, pour cela, de rechercher les emplois du $\iota\omicron\upsilon\ \iota\omicron\upsilon$ grec. Mais on peut d'abord se demander à quel fonds de civilisation on doit l'attribuer.

2. La part d'Hécatéé paraît avoir été plus considérable que ne le pense S. Gsell 1926 : 58.

3. Les doutes de Macan (1895) paraissent gratuits.

4. Chacun des deux cris correspondrait à un des deux sentiments contraires qui sont associés dans la légende aitiologique – joie d'une part et deuil de l'autre.

Il y a des chances pour que ce ne soit pas un fonds « indo-européen » puisque le mot ὀλολυζω, de souche indo-européenne, désigne en principe un cri d'une espèce différente. Supposons un *youyou* préhellénique : la notation du grec est précisément celle qu'on attend : on sait, en effet, que les sonnantes initiales *y* ou *w*, dans les mots préhelléniques empruntés par le grec, ont pu donner lieu à une voyelle (*i* ou *u*) – c'est le cas de ἰωνες et de βᾶχιθος (Cuny 1921 : 157 sq.). Toutefois, l'hypothèse resterait en l'air s'il n'y avait pas lieu de rattacher à ἰού ἰού tout un groupe qui paraît d'origine très ancienne. D'abord, il y a des cris rituels très voisins : celui de ἰή, celui de ἰώ qui se répètent comme ἰού ἰού ou qui s'associent à παιήου (παιήου a donné naissance au mot *péan* : on n'en a jamais indiqué d'étymologie plausible et il fait l'effet d'être antérieur à l'arrivée des Hellènes). D'autre part, un mot ἰά (en ionien, ἰή) désigne une lamentation chorale qui, à l'époque classique, paraît plus ou moins spéciale à l'Asie Mineure (Eschyle, *Les Perses* : 936 ; [Euripide], *Rhésos* : 553)⁵, c'est-à-dire à un domaine dont la population préhistorique est en rapport avec celle de l'Égéide. Le mot ἰάλεμος, qu'on lui rattache, et qui a le même sens, semble appartenir également à un fonds préhellénique⁶. Plus intéressant encore est le cas de ἰοχέαιρα, nom divin qui parfois se suffit à lui-même, et qui est devenu une épithète d'Artémis. Personne ne prendrait plus à son compte l'ancienne explication : « qui se réjouit de lancer des traits » ; *iochéaira*, c'est « celle qui pousse des cris⁷ ». Non point, je pense, des cris de chasse, comme on l'a suggéré sous prétexte qu'Artémis apparaît en chasseresse. La divinité est simplement ici, comme bien souvent, la projection du rite ou de la coutume : c'est une des particularités d'Artémis qu'elle est en quelque sorte chez elle dans les cultes champêtres, où règne une allégresse populaire et bruyante ; la déesse est représentée à l'image de ses fidèles, et ceux-ci, ou plutôt celles-ci, poussent les cris traditionnels de ἰώ ou de ἰού⁸.

L'*ololygè* grecque, à quoi celle de Libye a fait penser Hérodote, est celle des femmes. Aussi bien le mot est-il quasi spécialisé pour elles. Cette mélodie féminine avait un emploi très défini⁹. D'abord à certains moments, et comme à des points culminants, de la pratique religieuse. Nous en avons le témoignage chez Homère (*Odyssée* : III, 450), et il nous est précieux de savoir indirectement par Hérodote que le rite subsistait à l'époque classique : lors du sacrifice qui s'accomplit au palais de Nestor, au moment où le bœuf

5. Comparer avec l'*ololygè* dans la déploration d'Attis (Lucien : 12, 1).

6. Comme, en général, les désignations de chants (cf. Wilamowitz-Moellendorff 1921 : 28).

7. Pour l'étymologie, H. Ehrlich 1910 : 48 sq. (sauf que l'hypothèse d'un *wio*, « cri », ne s'impose nullement pour un mot qui n'a jamais trace du digamma chez Homère).

8. On a déjà rapproché ἰοχέαιρα de l'épithète χελαδωνή (proprement « retentissante ») que porte plusieurs fois Artémis chez Homère : il est intéressant de constater, par ailleurs, qu'Artémis se plaît aux *ololygai* (Homère, *Hymne homérique à Aphrodite* : 19). Sur les aspects populaires et orgias-tiques du culte d'Artémis, cf. M. P. Nilsson 1906 : 184 sq.

9. Presque tous les textes rassemblés dans S. Eitrem, 1920 : 44 sq.

reçoit le coup mortel, la femme, les filles et les brus du roi poussent l'*ololygè* ; ainsi font les femmes troyennes lors de la supplication adressée à Athéna, au moment où la prêtresse va déposer l'offrande du péplos sur les genoux de l'idole (Homère, *Iliade* : VI, 301) ; ainsi fait Pénélope, quand elle prie la déesse de déjouer l'audace des prétendants – juste après avoir jeté les grains d'orge dont elle avait rempli la corbeille d'offrande (*Odyssée* : IV, 767. Cf. Paul Stengel 1910 : 14 sq.). Ce rite a dû rester très populaire dans un Orient plus ou moins grécisé, et chez des populations qui n'étaient pas toutes de souche hellénique ; nous le voyons mentionné dans *L'Anabase* de Xénophon, au moment où une bataille va s'engager et où l'on fait les sacrifices coutumiers en vue d'obtenir d'heureux présages : « Comme les victimes donnaient les signes favorables, les hommes firent entendre le péan et, à l'unisson, les femmes poussèrent la clameur rituelle » (Xénophon, *L'Anabase* : IV, 3, 19). Les femmes, ce sont celles des soldats grecs, qui les accompagnaient dans leur retraite ; ce monde-là, qui devait être assez mêlé, n'était peut-être pas très recommandable ; mais on y savait les usages.

L'*ololygè* n'a pas que des emplois strictement cultuels¹⁰. Elle en a d'autres qui ne sont pas moins conformes à une règle, à une tradition. D'une façon générale, on peut dire qu'elle fait partie des manifestations de la joie (Eschyle, *Agamemnon* : 25 sq., 587, 595 sq.¹¹ ; *id.*, *Les Sept contre Thèbes* : 825 ; Euripide, *Oreste*, 1137 ; Aristophane, *Les Cavaliers* : 616, 1327 ; *La Paix* : 96) et de la douleur collectives (Euripide, *Médée* : 1172 sq. ; cf. Sophocle, *Electre* : 749) ; mais en outre, on aperçoit que l'usage s'en perpétuait en des occasions très définies où, tout ensemble, la rareté et la précision des témoignages dénoncent une coutume populaire – une coutume de femmes, bien invétérée, mais qui fait un peu l'effet d'appartenir aux classes inférieures et parfois même, d'être tenue en suspicion.

Dans une des rares occasions qu'ont les femmes de se mêler à une bataille, en pleine guerre du Péloponnèse, il nous est dit qu'elles font entendre une *ololygè* (Thucydide : II, 4).

Il y a un usage du cri qui a pu être plus fréquent et qui est en quelque sorte plus rituel : il est plusieurs fois question chez les tragiques, d'une *ololygè* de victoire qui est proférée par les femmes – notamment après la mort d'un ennemi (Eschyle, *Agamemnon* : 25 sq., 595 sq., 1117 sq. ; *Les Choéphores* : 385 sq. ; Euripide, *Electre* : 691). Ces allusions, un passage de *L'Odyssée* les précise et les éclaire : quand elle vit les prétendants massacrés, la vieille Euryclée, la servante fidèle, « trouvant que c'était de l'ouvrage bien fait », allait pousser le *you-you* de victoire ; Ulysse, qui devine son intention, lui ferme la bouche : il n'est pas convenable, dit-il – il n'est pas comme il faut : οὐ θέμις – de proférer une clameur de triomphe sur les

10. Pour des emplois cultuels du même ordre que ceux que nous avons signalés à propos d'Artémis ἰοχέαυρα, noter l'*ololygè* féminine, qui est attesté, dans les orgies dyonisiaques (Euripide, *Les Bacchantes* : 689) et dans la παννυχίς (fête de nuit) des Panathénées (Euripide, *Héraclès furieux* : 781).

11. L'ολολυγμοσ conforme à un γυναιχείος νόμος : c'est un « rite de femme ».

cadavres (Homère, *Odyssée* : XXII, 407 sq.). Rien qui montre mieux, au sein d'une civilisation composite, la diversité des réactions – le contraste entre la *sophrosynè* (modération, maîtrise de soi) et les modes populaires de l'expression des sentiments ¹².

Il semble qu'une *ololygè* ait sa place, indépendamment du cri *hymen hyménaios*, parmi les rites matrimoniaux : elle est proférée par les parentes (Sappho, in *Oxyrhynchos Papyrus*, X, p. 49, col. III, 3 ; cf. Virgile, *L'Énéide* : IV, 168) ¹³, et elle répond à la clameur des hommes – des garçons en particulier – qui, elle, est du type de l'*éléleu* ¹⁴ (Euripide, *Héraclès furieux* : 11 ; Aristophane, *Les Oiseaux* : 1763). Du type du *you-you* paraît être aussi le cri poussé par des femmes lors d'une naissance – peut-être, spécialement, d'une naissance de garçon. Il est notable que ce soit surtout la légende héroïque et divine qui retienne le souvenir de l'usage : la naissance d'Apollon – Callimaque en fait foi comme un hymne homérique – fut saluée par les cris rituels des déesses ou des nymphes déliennes (Homère, *Hymne homérique à Apollon Délien* : 120 ; Callimaque, *Hymnes* : IV, 257). La donnée la plus significative, c'est le conte rapporté par Pausanias au sujet de la naissance d'Héraclès : ministres de la jalousie d'Héra, les Pharmakides empêchaient l'accouchement d'Alcmène ; tout d'un coup, la fille de Tirésias eut l'idée de pousser l'*ololygè*, annonciatrice de la délivrance : les démons ennemis s'écartèrent, et Héraclès naquit (Pausanias : IX, 11, 3).

Ololygè et *you-you* : entre la Grèce antique et l'Afrique du Nord, il y a un parallélisme certain. Chez les Berbères, le *you-you* a des emplois remarquablement analogues à ceux que nous venons de voir ¹⁵. Analogie saisissante dans certains cas, même si elle doit être tenue pour accidentelle : les femmes de Platées, du haut des terrasses de la ville, poussaient les mêmes cris lors du massacre des Thébains que les femmes de Casablanca lors du massacre des Européens en 1907. Mais d'autres rapprochements ne sont pas moins pertinents. On n'attend guère, il est vrai, que le culte proprement dit puisse encore en offrir dans un pays islamisé ¹⁶. Et cependant il est notable que le *you-you* ait son emploi dans la visite ou le pèlerinage aux marabouts ; spécialement lors du bain de la femme stérile, en même temps qu'on verse le lait et le sang dans les sources sacrées ; par ailleurs dans certaines fêtes et

12. L'interprétation quasi théologique de Stengel (l. l.), semble porter à faux.

13. Peut-être une allusion ou un souvenir dans Sophocle (*Les Trachiniennes* : 205).

14. Pour l'opposition des chœurs des deux sexes, cf. Sappho : l. l. Le rapprochement qu'on a fait avec Bacchylide (XVI, 124 sq.) est aussi suggestif que bien fondé.

15. Je dois mes renseignements, pour ce qui concerne spécialement la coutume indigène de l'Afrique du Nord, à M. J. Desparmet ; pour ce qui concerne les rapports entre la coutume de l'Afrique du Nord et l'Orient sémitique, à M. William Marçais. Je les remercie vivement l'un et l'autre : ce petit travail n'eût pas été possible sans eux.

16. Pour ce qui est des hululements de deuil, l'islam les a combattus et continue à les combattre. Nous pouvons ajouter qu'en Grèce, où l'*ololygè* des pleureuses n'apparaît plus que dans de vagues allusions, la législation sur le deuil a également prohibé, pour une part, les manifestations bruyantes de la douleur, en particulier les « gémissements » dont la nature n'est pas autrement définie (cf. Erwin Rohde, 1928 : 184).

dévotions, en particulier dans les sacrifices aux génies de la maison. En dehors de ce domaine, il y a des concordances plus marquées, celles que l'on constate à l'occasion du mariage¹⁷ et de la naissance¹⁸ – deux dates critiques où nous avons relevé, en Grèce, le souvenir certain ou l'usage populaire de l'*ololygè*.

Les concordances doivent d'abord être retenues comme telles : peut-être permettent-elles de mieux comprendre la fonction même du cri. D'aucuns verraient volontiers, dans la coutume, une « stratégie » plus ou moins raisonnée : la place que le *you-you* tient dans le mariage par exemple, ou l'*ololygè* dans le sacrifice, on l'expliquera par les conceptions « primitives » et « animistes » qui dictent à une logique superstitieuse, mais conséquente, toute une série de rites protecteurs, « prophylactiques » : les cris modulés sont destinés à écarter les esprits hostiles, les mauvais démons¹⁹. Mais d'autres opposeront leur scepticisme à une exégèse trop connue, et à la longue, paresseuse : pourquoi, après tout, ne pousserait-on pas spontanément tel ou tel cri sous le coup des émotions les plus vulgaires et les plus prenantes ? Pourquoi ne sortirait-il pas de là une coutume, et qu'y a-t-il à chercher si loin ? Pourtant, si la première hypothèse est manifestement trop étroite, la seconde risque d'être superficielle. Nous avons affaire, répétons-le, à un usage social du cri : celui-ci fait partie de l'expression obligatoire des sentiments ; il est d'ordre institutionnel. Il est toujours religieux en un sens ; ou, si l'on veut, il le devient naturellement. Ce qui ne veut pas dire qu'il réponde dans le principe à des représentations définies : si des interprétations secondaires, comme celle que suggère la crainte des démons peuvent le justifier après coup, il a bien d'abord quelque chose de spontané. Mais il n'en est pas moins quelque chose de collectif : il émane d'une troupe qui impose à ses membres la discipline du rythme et d'une mélodie élémentaire. Et c'est pourquoi, sans doute, les mêmes cris, avec des modulations différentes, peuvent servir à des emplois différents, voire à l'expression de sentiments contraires : en Grèce comme en Afrique, il y a des *you-you* pour la joie et il y en a pour la douleur²⁰.

17. Et pour les moments successifs du mariage (les fiançailles y comprises) – notamment pour l'entrée de l'épousée dans la maison conjugale.

18. Surtout d'un garçon : M. Desparmet signale qu'« on ne manifeste pas ainsi pour une fille dans la montagne de Blida ».

19. Pour la Grèce ancienne, c'est l'interprétation à laquelle Eitrem (1920 : 54 *sq.*) se croit réduit – compte tenu, naturellement de la vertu sinistre du sexe féminin. On sait quelle place a fait Edward Westermarck à ce genre d'explication : en particulier, les *you-you* du mariage au Maroc sont pour lui un « moyen d'expulser le mal » (Westermarck, 1921 : 233 ; 301). William Robertson Smith oriente dans un autre sens, d'accord avec sa conception fondamentale du sacrifice : le correspondant sémitique de l'*ololygè* serait essentiellement un rite de déploration à l'occasion de la mort de la victime – ce que l'*ololygè* grecque apparaît quelquefois chez Homère ; et il a pu prendre secondairement une signification piaculaire, voire évoluer en chant of praise (Smith, 1894 : 430 *sq.*). Trop rigide encore, cette explication a le mérite de nous faire sentir ce qu'il y a de plastique dans les représentations religieuses associées à la coutume rituelle du cri.

20. Il est notable que l'observateur étranger n'arrive pas à les distinguer du premier coup chez les indigènes de l'Afrique du Nord ; et les mêmes mots leur sont parfois appliqués. En Grèce ancienne, il est possible que l'intonation ait fait distinguer un *toù toù* et un *toù toù*, l'accent de hauteur étant sur la deuxième ou sur la première partie de la diphtongue (cf. Gsell, 1926 : 160).

C'est aussi pourquoi, des fêtes populaires qu'il accompagne nécessairement, l'usage du cri rituel passe dans un culte plus évolué – où a pu le maintenir, en Grèce, du moins, une tradition immémoriale. En Grèce, au cœur même du sacrifice, l'*ololygè* témoigne d'une vertu qui lui est propre : à l'occasion, elle a le pouvoir d'évoquer le dieu (Euripide : 353, in Nauck, 1856). On n'évoque donc pas seulement le dieu par son nom²¹, ou par la prière, qui a cette fonction parmi d'autres (cf. C. Ausfeld : 503 sq.), ou par la musique (Plutarque, *Isis et Osiris* : 364 F; cf. *Quæstiones Sympaticæ* : 671 E), ou par des rites manuels (Plutarque, *ibid.*; cf. Pausanias : II, 36, 7)²² : elle aussi l'*ololygè* suscite la présence des êtres religieux, ou elle en soutient la représentation²³. Elle double en quelque sorte la prière, produit plus avancé et plus complexe²⁴. On comprend du reste qu'à l'époque historique elle soit en régression : trop primitive et comme anarchique, elle s'insère mal dans le mécanisme des rites classiques, où il est exceptionnel qu'elle ait donné lieu à un office sacerdotal²⁵. Elle subsiste dans le domaine religieux comme un témoin ou un souvenir de l'efficace que des sociétés très anciennes ont pu prêter à leurs gestes collectifs.

À un autre point de vue, les concordances entre la Grèce et l'Afrique du Nord donnent à penser. Identité présumable du cri lui-même – et d'un cri réservé aux femmes –, analogie des emplois de part et d'autre : Hérodote en a été assez frappé pour conclure à un emprunt. Le sens ethnographique est admirable chez Hérodote ; mais les notions qu'il manie, de « Grecs » et de « Lybiens » sont simplistes : sa solution l'est également, et personne ne sera tenté de la reprendre. Pourtant, le problème subsiste peut-être : nous sommes devant un fait de civilisation qui pourrait bien appartenir à une aire définie²⁶. Sous sa forme singulière, le *you-you* fait l'effet, dans l'Afrique du Nord, de remonter à la nuit des temps ; en Grèce, d'être « égéen », c'est-à-dire d'appartenir au fonds de population le plus ancien, ou plutôt à l'un des fonds les plus anciens, dans un pays dont la complexité ethnique apparaît dès les temps les plus reculés. Or il est permis d'admettre des accointances préhistoriques – à l'époque néolithique – entre l'Égée et l'Afrique du Nord (cf. Moret, 1929-1936 : 43 sq.). Comment faut-il interpréter, d'autre part, le rapprochement

21. Ainsi dans l'appel collectif, et provoqué par le prêtre, à « Iacchos fils de Sémélé » lors de la fête des Lénéennes : sur l'évocation, au sens propre, qu'il est permis d'y rattacher, cf. A. B. Cook 1914 : 678 sq.

22. On connaît, d'autre part, le rôle primitif de la danse. Cf. J.-E. Harrison, 1927 : chap. I.

23. Sur la transformation qui a fait du cri rituel *Iacchos* la désignation d'une divinité, cf. Paul-François Foucart, 1914 : 44 sq.

24. Le verbe *εύγομαι*, qui s'applique à la prière, comprend parfois l'*ololygè* (Homère, *Iliade*, VI, 311) ; celle-ci s'accompagne du même geste caractéristique que la prière – celui d'élever les mains vers le ciel (*ibid.*, 301). Le rapport entre les deux rites est l'objet d'un exposé assez confus dans Friedrich Schwenn, 1927 : 36 sq.

25. L'Athéna de Pergame a à son service une *όλολυχτρία* (Dittenberger, 1915-1924). Sur les rapports entre l'*ololygè* et Athéna – déesse d'origine « mycénienne », cf. Schwenn 1927 : 40 sq.

26. L'usage ou l'absence du cri dans le rituel du sacrifice peut être un principe de distinction : il semble qu'à cet égard les Perses s'opposent aux Grecs et à d'autres populations orientales (cf. Hérodote, I, 132).

qui s'impose avec le monde sémitique, où l'on observe le même usage du cri rituel, mais d'un cri différent²⁷ ? Y aurait-il eu confusion entre une coutume méditerranéenne et une coutume analogue venue d'ailleurs²⁸, en particulier dans cette région syrienne qui paraît avoir en commun avec la Libye un « fonds culturel » très ancien²⁹ et par conséquent présémitique ? Tout au plus nous appartient-il de poser les questions. Réduite à elle-même, l'analogie que nous avons admise est un fait assez mince : dans l'ordre de l'ethnographie préhistorique, elle n'en est peut-être pas moins à retenir.

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOPHANE, *La Paix*.

— *Les Cavaliers*.

— *Les Oiseaux*.

AUSFELD, C., 1903, *De Græcorum Precationibus*, Leipzig, Teubner.

BERTHOLON, L. ; CHANTRE, E., 1913, *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale*, Tripolitaine, Tunisie, Algérie, Lyon, A. Rey.

BOISACQ, E., 1916, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, Winter.

CALLIMAQUE, *Hymnes*.

COOK, A. B., 1914, *Zeus : A Study in Ancient Religion*, I, Cambridge, Cambridge University Press.

CUNY, A., 1921, « Le nom des Ioniens », *Revue des études grecques*, XXXIV.

DITTENBERGER, W., 1915-1924, *Sylloge Inscriptionum Græcorum*, 3^e ed., Leipzig, Hirzel, n° 981, 26.

EHRlich, H., 1910, *Zur indogermanischen Sprachgeschichte*, Königsberg, Bertelsman.

EITREM, S., 1920, *Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte*, III, Kristiana, J. Dybwad.

ESCHYLE, *Agamemnon*.

— *Les Choéphores*.

— *Les Perses*.

— *Les Sept contre Thèbes*.

EURIPIDE, *Héraclès furieux*.

— *Les Bacchantes*.

— *Electre*.

— *Médée*.

— *Oreste*.

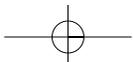
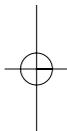
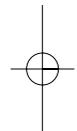
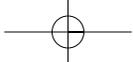
— [*Rhésos*].

27. Cf. William Robertson Smith (1894). Le même mot *zayrît* désigne d'ailleurs le cri rituel à la fois dans l'Afrique du Nord, en Libye, en Égypte, en Syrie et dans l'Arabie du Nord (la Mésopotamie, La Mecque et l'Arabie du Sud employant d'autres mots), et le verbe correspondant *zayrat* est courant dans les *Mille et Une Nuits* (communication de M. William Marçais). Dans une partie au moins du domaine sémitique, il est curieux de trouver une onomatopée du type de l'*éléleu* : sur l'halleluiaïah (pour lequel on a même voulu admettre à tort un rapprochement étymologique avec gr. ὀλολύσω, lat. *ululare* : Movers 1841-1856, I : 246 sq.), cf. Theodor Nöldeke 1918 : 375 sq.

28. Il y a équivalence, et par conséquent substitution possible, entre cris de nature différente : il paraît bien qu'au Maroc on fasse entendre des « trilles » du même genre que le *tâlhel* sémitique (cf. Westermarck 1921 : 23). Herbert Jannings Rose, dans une note sur « Herodotus and Westermarck », commente simplement celui-là par celui-ci, et ne paraît se douter ni du *you-you* berbère ni du *iou iou* grec (Rose 1923 : 165).

29. M. William Marçais signale d'après Curtiss, chez les Arabes à l'est du lac de Tibériade, un emploi remarquable du *zayrît* dans le sacrifice (lors de la paix qui met fin à une vengeance du sang) (Eitrem, 1920 : 54).

- FOUCART, P. F., 1914, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, Picard.
- GSELL, S., 1926, *Hérodote [Textes relatifs à l'histoire de l'Afrique du Nord]*, Alger, Jourdan.
- HARRISON, J. E., 1927 [1912], *Themis, a study of the social origins of Greek religion*, Cambridge, the University Press.
- HOMÈRE, *Hymne homérique à Aphrodite*.
— *Hymne homérique à Apollon Délien*.
— *L'Illiade*.
— *L'Odyssée*.
- LUCIEN, *Dialogue des dieux*.
- MACAN, R. W., 1895, *Herodotus, [II-III] = Books IV-VI, 2 vol.*, Londres, Macmillan.
- MORET, A., 1929-1936, *Histoire de l'Orient*, Paris, PUF.
- MOVERS, F. K., 1841-1856, *Die Phönizier*, Bonn, E. Weber, rééd. Berlin, F. Dümmler, 2 tomes.
- NAUCK, A., 1856, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Leipzig, Teubner.
- NILSSON, M. P., 1906, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig, Teubner.
- NÖLDEKE, T., 1918, in supplément à *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XXXIII.
- PAULY-WISSOWA, 1942, *Realencyklopädie*, VII, Stuttgart, Metzler.
- PLUTARQUE, *Isis et Osiris*.
— *Solon*.
- ROHDE, E., 1928, *Psyché. Le Culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, Payot.
- ROSE, H. J., 1923, « Herodotus and Westermarck », *Classical Review*.
- SCHWENN, F., 1927, *Gebet und Opfer*, Heidelberg, Winter.
- SMITH, W. R., 1894, *Lecture on the Religion of the Semites*, London, A. and C. Black.
- SOPHOCLE, *Électre*.
— *Les Trachiniennes*.
- STENGEL, P., 1910, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig, Teubner.
- VIRGILE, *L'Énéide*.
- WESTERMARCK, E., 1921, *Les Cérémonies du mariage au Maroc*, Paris, E. Leroux.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, 1921, *Griechische Verskunst*, Berlin, Weidmann.
- XÉNOPHON, *L'Anabase*.



COMPTES RENDUS

CHANTAL DE LA VÉRONNE, *Yaghmurasan. Premier souverain de la dynastie berbère des Abd-al-Wadides de Tlemcen*, Saint-Denis, Bouchène, 2002.

Il est plutôt rare de nos jours de trouver un auteur désireux de se pencher sur le sort de quelque lointaine lignée princière berbère ; encore moins de réussir à stimuler l'intérêt du lecteur pour un épisode médiéval somme toute assez obscur. C'est cependant le tour de force qu'a réussi Chantal de La Véronne, spécialiste d'histoire maghrébine, dans ce petit livre sur le fougueux Yaghmurasan, ou Yaghmoracen (*yaymur-asen*, « il a acheté leur part » ?) – le *Gomarazon* des chroniqueurs espagnols –, prince de Tlemcen ayant pu, en son temps, se targuer du titre d'*amir al-muslimin*. C'est d'emblée la dimension morale, la grandeur d'âme du personnage qui retient l'attention. Tour à tour croyant, preux chevalier, prudent et opportuniste, honnête et modeste, administrateur, fin diplomate, et dynaste – faisceau de qualités rarement réunies en un seul et même personnage. Qualités qui expliquent la renommée posthume dont bénéficie Yaghmurasan, et qui perdure, aujourd'hui encore, un peu partout entre Oujda et Oran.

En quelques paragraphes, l'auteur campe avec précision les rapports de force existant alors, selon une dynamique tripartite où s'affrontaient Almohades et Mérinides, les uns sur le déclin, les autres en pleine expansion. C'est là le cadre événementiel dans lequel va se dérouler l'épopée des Abd-al-Wadides, devenus acteurs majeurs dans le Maghreb central, situation dont saura profiter le prince de Tlemcen. Dynamique qui s'est transposée ensuite sur la scène espagnole lorsque le moment fut venu, pour Yaghmurasan, de faire obstacle aux Mérinides en s'alliant au royaume de Grenade, comme à celui d'Aragon. Époque cruelle, confuse, où, si la force de l'épée représente l'ultime recours, certaines femmes à poigne, qu'il s'agisse de la mère de Yaghmurasan, ou de Taazunt, princesse almohade, sont unanimement respectées. À retenir aussi, l'allonge stratégique dont dispose la principauté de Tlemcen grâce à son armée, lui permettant d'agir sur une zone s'étendant depuis la vallée du Draa jusqu'à Miliana. Souvent vaincu, parfois victorieux,

obligé à deux reprises d'abandonner momentanément sa capitale, la capacité de rebondir de Yaghmurasan lui aura souvent permis de tirer son épingle du jeu, de sauver l'essentiel. De sorte que, au terme d'un règne de quarante-quatre ans, Tlemcen, capitale d'une principauté berbère indépendante et ville des arts et du commerce, devient l'éphémère mais prestigieuse « perle du Maghreb ».

Cette étude, fort bien documentée, s'appuie sur les habituelles sources médiévales, dont, entre autres, Ibn Khaldun et Ibn Abi Zar'. Curieusement, toutefois, en fin d'ouvrage, l'auteur manifeste quelque pudeur à citer un auteur du XIX^e siècle (en l'occurrence l'abbé Bargès, qui brosse un portrait assez flatteur de Yaghmurasan) comme si les écrits de ce siècle-là se trouvaient automatiquement disqualifiés, voire frappés d'anathème. On aurait souhaité que soit davantage mise en exergue la portée chevaleresque du geste de Yaghmurasan lorsque, devant Tamzizdikt, il reconforte son adversaire almohade mourant. On voudrait, par ailleurs, en savoir plus long sur les enjeux stratégiques qui incitaient les Abd al-Wadides à convoiter Sijilmassa, « port » saharien et étape importante sur la grande voie commerciale qui, par Tlemcen, rejoignait ultérieurement la Méditerranée ; ne sont pas précisé(s), non plus, le/les port(s) méditerranéen(s) par lesquels transitaient les marchandises à destination de l'étranger – de la Catalogne, par exemple. Dynamique marchande, révélatrice d'une préoccupation constante des hommes, tissant sa toile en dépit des tensions propres à une époque de *djihad* et de Reconquista, et au sujet de laquelle le lecteur aurait souhaité davantage d'éclaircissements. Cependant, nonobstant ces quelques remarques, il est permis d'affirmer que l'ouvrage de Chantal de La Véronne aura fait honneur, bien que de façon succincte, à l'une des personnalités amazighes les plus célèbres du Moyen Âge nord-africain.

Michael Peyron

ABDELAZIZ ALLATI, *Diachronie tamazighite ou berbère*, Tétouan, université Abdemalek Essaâdi, 2002.

Ouvrage touffu, ardu parfois, mais d'une grande érudition, que constitue cette tentative de reconstruction évolutive du protoberbère, depuis l'époque fatidique (précédant le VIII^e millénaire av. J.-C.) où celui-ci aurait faussé compagnie à l'ensemble afro-asiatique pour s'ériger en branche distincte (p. 3). Nuance de taille qu'il convient de percevoir d'entrée de jeu. Car il apparaîtrait que, depuis plusieurs décennies, certains berbérissants (et non des moindres) auraient fait fausse route en déclarant que l'évolution historique de la langue s'expliquerait en fonction d'une problématique chamito-sémitique plus récente ou encore d'après des variantes phonético-phonologiques, « dont la profondeur historique est très limitée » (p. 4), essentiellement perçues

à travers des comparaisons interdialectales du berbère moderne. C'est donc contre ces « œilletons sémitiques » (p. 76), depuis trop longtemps imposés aux études diachroniques berbères, que l'auteur part en guerre dans un premier chapitre.

En exploitant les données d'une étude approfondie des toponymes d'Afrique du Nord et des îles Canaries, et ayant ainsi accédé à des stades antérieurs et fossilisés de l'évolution de la langue, dont il a analysé les correspondances et les alternances, l'auteur est parvenu à reconstruire le système consonantique protoberbère (p. 12). Fruste système que celui-ci, car alors dépourvu de bien des caractères du berbère moderne (absence d'émphatiques, des lettres *m*, *q*, *w* et *y*). Le gros du chapitre va être consacré à l'évolution consonantique de la langue – apparition du spirantisme, disparition des dentales et de l'occlusion dans certains parlers – fonctionnant en vertu de ses critères propres, à l'écart de toute tutelle sémitique, et ce depuis une époque reculée, le tout étayé de nombreux exemples puisés autant dans la toponymie que dans le lexique (p. 13-42). Glissements consonantiques complexes au demeurant, mais ne devant pas poser problème aux praticiens de la langue, tels que : *b > f*; *b > m*; *b > h*; *b > w*; *t > s*; *t > z*; *d > z*; *t > š*; *t/d > ;* *d > h*; *t > h*; *g > ž*; *k > ž*; *k > q*; *g > γ*; *k > w*; *g > w*; *g > y*. Pour clore le chapitre, Allati évoque l'évolution du système vocalique depuis les cinq voyelles (*i*, *u*, *é*, *o*, *a*) du protoberbère vers l'actuel système ternaire (p. 42-46).

Consacré à la base et au type de formation du mot, le deuxième chapitre évoque la bien connue usure phonétique du lexique amazigh, dont des cas d'élision portant sur *g*, *w*, et *y*, avec exemples à la clef. Également des cas de permutation : *l > r* (*tala > tara*); *q > γ* (*qqen > tiyuni*); *g > γ*; etc., démonstration ayant pour but de dénoncer que l'on ait « plaqué les traits phonologiques et morphologiques du sémitique » sur le berbère (p. 57). Allati s'insurge également contre le fait que l'on a privilégié le rôle des racines et schèmes dans la formation du mot, alors que d'autres critères, ceux des toponymes anciens, par exemple, peuvent être mis en avant. Dans le cas de *tala* (« source, fontaine », pouvant être actualisé *tara*), précisément, il s'agirait d'un *t* initial tombé en désuétude, survivance d'un procédé ancien de formation de mot basée sur la composition et l'agglutination (p. 58-59). Se basant également sur des exemples fossiles tirés d'autres langues afro-asiatiques, dont le tchadique et l'akkadien ancien, l'auteur parvient à une première conclusion : « tous les éléments convergent vers le fait que le lexique est organisé, dans le stade protoberbère, en unités lexiques monosyllabiques (...) dont les voyelles qui les forment sont radicales » (p. 67).

Allati s'érige par ailleurs en faux contre la tendance à projeter « le modèle sémitique sur des données berbères dans le but d'y discerner quelques indices d'un système analogue » (p. 68). Par ailleurs, le fait d'attribuer aux lexèmes berbères une racine trilitère aurait faussé d'emblée les données.

Qu'il y ait eu, à travers les âges, délabrement du réseau lexical, Allati en convient. Mais, selon lui, dans « la "dérive" sémantique des dérivés »,

dans bien des cas, par exemple les verbes *ddu* > *sudu*, on s'éloignerait irrémédiablement de la base sémantique. Du reste, il met à mal de nombreux cas où le rapport entre schème et racine ne tiendrait pas « du fait que ces formes ne semblent pas provenir de la racine postulée » (p. 69). En somme, il conviendrait de se débarrasser de cette obsession « sémitisante » qui veut tout ramener à des racines (source de difficultés lexicographiques par ailleurs largement attestées chez les berbérissants), car cela empêche les études diachroniques de déboucher sur le fait que le protoberbère relèverait d'un stade antérieur de l'évolution linguistique – système qui s'est effondré depuis – où prévalaient agglutination, composés et affixes flottants (p. 76-81).

Vient ensuite un long chapitre sur la construction ergative (p. 83-154). Celui-ci débute par une analyse du prédicat d'existence, également basée sur des exemples de divers suffixes et affixes tirés de la toponymie et de l'anthroponymie. Ainsi examine-t-on le comportement de *ak*, *aq*, *aš*, *ay*, *aw*, *ay*, entre autres, laissant entrevoir le fait que le berbère moderne « conserve (...) les traits généraux de sa structure ancienne, qui (...) permettent (...) de percevoir la structure à laquelle ils appartenaient » (p. 91); exemples donnés où l'emploi du glide *w*, ou *y*, change le sens d'une phrase (p. 92). Après avoir invoqué la bien connue usure phonétique du berbère, perçue par le biais des toponymes, l'auteur insiste de nouveau sur les phénomènes d'agglutination et d'ergativité en tant que « traits primitifs » de la langue (p. 99).

La deuxième partie du chapitre traite du genre et du nombre. Sont examinés successivement des pronoms personnels indépendants, des pronoms personnels renfermant des formes fossiles – certains affixes agglutinés au noyau de l'énoncé (p. 104). Sont ensuite passées en revue la conjugaison « à patient », ainsi que la négation (comportant une illustration médiévale à partir d'une formule religieuse des Barghouata, p. 110), avant d'aborder le système aspectuel protoberbère. Après évocation du glissement *l* > *r* (p. 111), ou *r* > *l*, caractéristique des parlers du Maroc central, mise en exergue de l'évolution de l'aoriste en aoriste intensif, phénomène protoberbère et ne devant rien ni au sémitique ni aux analyses basées sur l'extrapolation de faits morphologiques kabyles étendus à tout le berbère (p. 128-135). Le système aspectuel protoberbère aurait été caractérisé par une opposition statif-processif, ainsi que par l'absence de formes verbales au profit de constructions prédicatives, singularité dont on trouverait des traces dans l'akkadien ancien (p. 137). L'affixe *ad-* (attesté dans le berbère moderne) est présenté en tant que survivance d'une forme très ancienne, laquelle se manifeste avec d'autres éléments « sous la forme de débris qui sont incorporés, figés et soudés à d'autres unités » (p. 140). L'auteur rappelle, enfin, que pour avancer des reconstructions de la langue il est hasardeux de se baser sur des ressemblances superficielles, ou sur un seul parler berbère, mais qu'il faut voir dans cette évolution un ensemble de formes demeurées vivantes par-ci, ou devenues complètement figées par-là (p. 150).

Le chapitre IV élucide la formation de la morphologie et de la syntaxe, avec une première section sur la réorganisation du prédicat d'existence.

D'emblée, l'auteur rappelle que « les changements phonético-phonologiques ont provoqué le dysfonctionnement des niveaux morphologique et syntaxique du système protoberbère, qui ont été réorganisés en leurs correspondants du berbère moderne » (p. 155). Réorganisation qui ne s'est pas opérée de façon identique chez toutes les composantes du système primitif. Réadaptation, conservatisme, voici les maîtres mots qui caractérisent l'évolution du prédicat d'existence pour aboutir *in fine* à la bifurcation (p. 169). Une deuxième section décrit la formation du nom et de ses modalités. Après avoir mis en doute la supposée antériorité des démonstratifs et des articles en égyptien, transposés ultérieurement au berbère, l'auteur examine certains anthroponymes nord-africains déformés à l'époque médiévale par les chroniqueurs arabes, qui ont, par exemple, « repris *Ayt* (et variantes), dont ils ne comprenaient pas le sens, par la forme correspondante de leur langue Beni », sans parler d'hérésies toponymiques célèbres du genre *Aïn Tala* ou *Oued Asif* (p. 174), qui perdurent jusqu'à nos jours ! Allati étudie alors des cas de **ak* préfixées au prédicat d'existence, avec des évolutions nombreuses en *ak*, *ag*, *aw*, *ay*, *aγ*, *ax*, *i*, et *u*. En abordant les marques du genre et du nombre, il évoque le cas de certains morphèmes figés, comme *bu-*, qui ne serait pas, contrairement à ce que l'on a pu prétendre, dérivé de l'arabe, mais appartiendrait « au fonds commun de ces deux langues » (p. 180). L'auteur s'insurge, une nouvelle fois, contre l'erreur consistant à calquer le berbère sur le modèle évolutif égyptien ou sémitique (p. 190).

Intervient alors un sous-chapitre important sur la formation du verbe et de ses modalités. On y retrace une « redistribution des cartes » au niveau des affixes, ainsi que des mutations ayant affecté les morphèmes du pluriel et du génitif, le tout accompagné d'un tableau illustrant l'évolution des combinaisons protoberbères vers les affixes personnels régimes (directs et indirects) du berbère moderne (p. 194). Recomposition de la conjugaison protoberbère, qui s'est opérée par agglutination et permet de mieux comprendre l'akkadien ancien, par exemple, par le biais de données non pas protosémitiques mais berbères. Les deux types de conjugaison auxquels on aboutit en berbère moderne, branche ayant évolué selon des critères qui lui sont propres, proviennent en fait de l'ancien fonds commun afro-asiatique. Comme le précise Allati, vouloir « tout ramener au sémitique (...) empêche de voir les faits comme ils sont et en déforme l'évolution, puisque l'on doit (...) tout dériver d'un stade évolutif d'une branche qui est (...) un des états évolués de cette famille » (p. 198). Chemin faisant, après un tableau fort révélateur comparant les affixes personnels régimes du berbère avec ceux de l'akkadien (p. 199), il est rappelé que l'affixe *γ* évolue, selon les parlers en *x*, parfois en *h* ou en *ε* (p. 203-204), et que, hormis des cas de transposition en français, l'opposition de rection n'existe pas au niveau du verbe berbère (p. 207-209). On traite ensuite du passif en berbère, du glissement évolutif depuis la construction ergative vers l'accusative (p. 222-229).

Un enchaînement de sous-chapitres passe en revue le système verbal moderne, y compris celui de la tachelhit et du kabyle. Suite à la dislocation

du prédicat d'existence dans le système aspectuel protoberbère, s'est progressivement mise en place une évolution opérant sous le signe de la fusion morphologique, et ce au détriment de la juxtaposition et l'agglutination du système ancien, des phénomènes semblables pouvant être observés dans l'akkadien ancien. Description des évolutions (oppositions verbo-nominales, de rection, de personnes, etc.) ayant abouti au berbère moderne par des cheminement différents de ceux défendus par les ténors de la diachronie « sémitisante » ayant actuellement cours (p. 234-236). En traitant du système verbal moderne, où bien des spécialistes se sont acharnés à « faire évoluer les parties du berbère moderne les unes des autres », l'auteur affirme qu'une relecture plus fine de l'étude du père de Foucauld sur les temps verbaux en touareg, libérée de l'obsession sémitique, pourrait s'avérer féconde en termes de diachronie (p. 244-245), d'autant plus que cette variété saharienne a réussi à « conserver les traits archaïques du vocalisme berbère » (p. 247). L'auteur poursuit son analyse en évoquant, depuis la reduplication et l'agglutination des affixes du protoberbère, les divers procédés évolutifs (alternances vocaliques, tension consonantique, préfixations diverses, etc.) ayant abouti au berbère moderne.

Dans la conclusion l'auteur persiste et signe. S'agissant de l'état actuel de la recherche diachronique sur le berbère, « les résultats obtenus montrent à quel point les reconstructions qui se basent sur des données sémitiques et/ou afro-asiatiques et les comparaisons interdialectales (...) ont déformé l'évolution de cette langue » (p. 281). En revanche, ses propres travaux s'appuyant sur des résidus fort anciens (toponymie, comparaisons avec l'akkadien et le tchadique, etc.) livrent de nouveaux éclairages sur l'évolution du berbère par rapport au fonds commun afro-asiatique, évolution marquée par des décalages spatio-temporels importants au sein de la famille chamito-sémitique, et en ayant rendu malaisée jusqu'alors toute analyse approfondie et précise. Celle-ci, à n'en point douter, bénéficiera désormais d'un apport positif à travers la contribution importante que représente le présent volume.

Ensemble qui suscite, néanmoins, quelques remarques et interrogations insignifiantes portant plutôt sur des variantes interdialectales actuelles – au risque de céder par là même à la très classique tradition comparative berbériste. Abdelaziz Alatti connaît, certes, la tarifit, dont il est locuteur natif, et fait de nombreuses allusions au kabyle, à la tachelhit, ainsi qu'à d'autres variétés. Toutefois, ne sont que rarement présents des lexèmes issus de la tamazight du Maroc central, où, fait bien connu, à l'instar d'autres parlers amazighes, le sens d'un lexème, d'un toponyme, d'un nom d'oiseau, peut fluctuer d'un canton à un autre. Exemple : le hibou grand-duc se dit *aberrid n-taydwin* (« bouc des pinèdes ») chez les Ayt Sidi Yahya Ou-Youssef (région de Tounfit, Maroc central), alors qu'à 15 kilomètres au sud chez les Ayt Fedouli, il se dit *aberrid n-tiwririn* (« bouc des collines »). Autre exemple, le toponyme *taydert* (« épi mûr »), chez les Ayt Bindeq (Kousser), auquel l'auteur attribue le pluriel *tiyedrintidrin* (p. 22), ce dernier étant quasiment

identique à *tiidrin/tiydrin*, pluriel de *taddart* (« maison »), largement attesté en tamazight sud.

En matière d'alternances consonantiques, le schéma $g > w$ (*tagursa > tawursa*, p. 36) connaît une troisième possibilité ($g > y$) avec *tayersa*; phénomène que l'on retrouve dans *tawmat/tawmatt* (p. 101), pouvant déboucher sur *tagmatt*, voire *taymatt* (« fraternité »). On observe la même chose avec *amareg > amariy* (« poésie, nostalgie amoureuse », p. 51). Curieux cas de glissement sémantique : *abayus* (« ceinture » en kabyle, p. 52), que l'on glose par « singe, magot », en tamazight; cas inverse pour *tawayit* (« catastrophe ») alors que *tunant* est attesté en poésie du Maroc central; ainsi que pour *nzi* (« être le matin ») alors qu'en tamazight on utilisera le verbe *fu*. À propos de la page 61, ne pas oublier qu'on fait plus communément allusion à la « braise » (*tirgit*) par son pluriel, *tirgin*; que *knef* (« rôtir ») s'actualisera souvent par *šenf*; qu'en matière d'alternance $r > \gamma$ et $g > d\check{z}$ il est sans doute possible de rapprocher le terme « brasier » (*tafgirt*) du toponyme Tafdjight, cuvette chaude et ensoleillée des Beni Alaham (province de Sefrou, Maroc).

En ce qui concerne *kmes* (« serrer », p. 70), pourquoi ne pas évoquer l'exemple tout aussi parlant que représente *takemmust/tašemmust* (« nouet »)? À la page 73, confronté par *atafala*, terme touareg désignant « trou à large bouche... », le lecteur aurait-il tort de chercher à établir un lien avec *tafala* (« glaive, épée »)? Intéressant, aussi, de constater que le toponyme ancien *Tarmila* (« falaise, escarpement », Maroc, p. 74) se retrouve avec un $-t$ final dans l'hôtel *Tarmilat*, aux thermes d'Oulmès. Toujours à propos de « falaise », le terme rifain *aždir* (p. 85) se retrouve dans le plateau d'Ajdir, toponyme connu essentiellement par ses pelouses humides, et haut lieu de la transhumance estivale des Iziiyyan du Moyen Atlas. À la même page, concernant *agadir* et ses dérivés, en matière d'étymologie toponymique ne pourrait-on pas raisonner ainsi pour l'ancien nom d'Essaouira : *Mogador < mm-ugadir < mm-uyadir*, « maîtresse de la muraille, embastillée »? La page suivante fait état des variantes du terme « nez » (*tinzar*, etc.): pourquoi ne pas évoquer *tigenzar*, ou sa forme tronquée *enzar* (Ayt Yahya de Tounfit); ou de même, si l'on y ajoute *ayenzur* (« bec », Ayt Ouirra), ne pas faire état d'*ayembu*, « bec, escarpement » (Ayt Messad)?

En évoquant les formes *ayt < agt* (p. 89), on a la possibilité de mentionner leur dérivé, *ašt* (Ayt Warayn, Rif). Un cas intéressant de dualité de morphèmes pluriels, *tileymatin/tileymin* (« chamelles », p. 102) trouve son pendant dans *tiyermatin/tiyermin* (« bourgs, hameaux fortifiés » en tamazight). Curieusement, il est fait état de *balak*, « peut-être » (p. 117) – mais alors que devient *bar*, au sens identique (Maroc central)? Quant à *tura* (« maintenant », p. 144), cette forme est surtout caractéristique des parlers de type *znatiya* (exemple : Ayt Warayn), sinon, se dit communément *dyi* en tamazight. Dans le cas d'*amattar*, « mendiant » $>$ *amsutter* (tamazight), cette dernière forme ne serait-elle pas plus éloquente (p. 182)?

Comprenant parfaitement que dans un ouvrage de linguistique, fût-il de l'envergure de celui rédigé par Allati (297 pages), il est impossible de

poursuivre à l'infini le jeu des variantes berbères, notons tout de même au passage les *tizrutin* (« petites pierres », p. 185), dont il existe une forme voisine, *tiqšmirin* (« petites roches »), ainsi que *timura* (« terre, pays », p. 185) > *timizar*, de même que *taduft* > *tadutt* (« laine », p. 188), ces deux derniers exemples marquant simplement des différences cosmétiques entre parlars zénètes et la tamazight du Maroc central ; remarque identique pour *abernus* (« burnous », p. 218), que l'on a préféré à *azennar*, pourtant très largement usité.

Variantes agaçantes pour le néophyte, certes, voire pour l'amazighisant moderne, quoique témoignant de la richesse insondable du berbère dans sa forme actuelle, fruit d'une usure phonético-morphologique millénaire, d'un éparpillement géographique confirmé par l'histoire et nuancé par une longue cohabitation avec l'arabe. Ce qui ne doit pas, disons-le haut et clair, masquer l'unité morphologique profonde de la langue amazighe, qui a pu résister, dans ses composantes diverses, à des atteintes nombreuses et variées. Que l'auteur soit parvenu à mener sa barque à bon port en naviguant sans naufrage sur un océan morphologique semé de récifs, et à nous fournir en définitive quelques clefs utiles pour mieux lire dans ce puzzle diachronique vieux de dix siècles, donne la mesure de l'œuvre accomplie et nous permet d'en appréhender la portée.

En définitive : il s'agit d'un ouvrage complexe mais passionnant ; une lecture stimulante nous permettant de prendre un certain recul par rapport à une approche « sémitisante » quelque peu réductrice de la diachronie et, qui ne peut donc laisser indifférent quiconque s'intéresse à la langue amazighe, plus particulièrement au vieux berbère.

M. P.

FATIMA SADIQI & MOHA ENNAJI, *A Grammar of Amazigh*, Fès, publications de la faculté des Lettres, Dhar El Mehraz, 2004.

Cette grammaire linguistique amazighe a été rédigée en anglais par un couple d'universitaires marocains très dynamiques : Fatima Sadiqi, célèbre par ses études sur la femme, ainsi que sur la linguistique ; un domaine qu'elle partage avec son époux, Moha Ennaji.

Ouvrage de référence compact (165 p.), en format livre de poche, ayant bénéficié du programme ministériel PARS [Programme d'appui à la recherche scientifique, NDE] Lettres 25, il s'agit d'une coproduction conviviale basée sur les parlars propres aux deux coauteurs : ceux des Ayt Hassan (Azilal) et des Ayt Bouzid (région de Beni Mellal). Parlars qui contiennent des formes lexicales rarement attestées, en dehors des travaux, sur un dialecte proche, de

Émile Laoust¹ et Maurice Dray². Cependant, vu que cette démarche s'inscrit dans un processus pédagogique – l'enseignement de la langue amazighe –, les auteurs ont eu le mérite de ne pas trop s'attarder sur des comparaisons interdialectales propres à cette zone-charnière entre *tamaziyt* et *tachelhit*, espérant, au contraire, contribuer à une plus grande standardisation de la langue (p. 7). On notera, à cet effet, qu'une riche bibliographie, traitant des aspects multiples de la grammaire berbère, vient compléter l'ensemble en fin d'ouvrage (p. 153-162).

Un premier chapitre très détaillé cerne les éléments du système phonologique amazighe perçu dans sa globalité et vise à mieux faire comprendre le rôle des combinaisons de phonèmes dans la construction des mots, puis des phrases (p. 8-72). Les auteurs, qui ont opté pour la notation API [alphabet phonétique international, NDE], présentent un tableau de vingt-sept phonèmes consonantiques (p. 14). Ils ont, entre autres, le mérite d'aborder courageusement le problème du *schwa* (voyelle neutre), qu'ils intègrent à leur système (p. 16). Par ailleurs, les problèmes relatifs à l'emphase, à l'emphase secondaire, à la labialisation (signalée, de façon réaliste, par un /w/, en exposant), à l'articulation, ainsi qu'à la distribution des voyelles à l'intérieur des mots, l'allongement voyellique, l'accentuation, sont traités de façon claire. Une part importante est également réservée à l'intonation, la prosodie, l'assimilation, l'insertion, la substitution, l'élision, le tout appuyé sur de nombreux exemples. Sont également présentés : des cas de restructuration syllabique et de perte de syllabité ; puis sont abordées les règles de la phonologie amazighe, articulées : 1. autour du fonctionnement de la voyelle initiale nominale ; 2. de la juxtaposition des voyelles ; 3. de la sonorité consonantique ; sans oublier un certain nombre de phonèmes secondaires qui interviennent au gré des articulations.

Le deuxième chapitre, consacré à la morphologie, privilégie le processus de formation des mots ainsi que leur fonction à l'intérieur des phrases, toujours avec de nombreux exemples (p. 73-109). Les substantifs sont décrits et illustrés, ainsi que l'état construit, les racines de base des verbes, avec leurs dérivés ; les adjectifs verbaux, les suffixes, les préfixes, et les différentes formes d'affixes. Après avoir énoncé les critères permettant d'identifier le passé, le présent et le futur, les auteurs insistent sur la différence entre le présent progressif (annoncé par le préfixe *ar-*) et la forme d'habitude (annoncée par le préfixe *da-*, p. 103-104), alors que, dans les travaux de certains des premiers berbérissants (comme E. Laoust³), cette nuance était moins évidente. Autre fait intéressant, dans les parlers en question, le futur est annoncé par le préfixe *ma-* (p. 105).

1. *Parler des Ntifa*, Paris, 1918.

2. *Dictionnaire berbère-français. Dialecte des Ntifa*, Paris, Budapest, Turin, L'Harmattan, 1999.

3. *Cours de berbère marocain. Dialecte du Maroc central*, Paris, Geuthner, 1939, p. 143.

En traitant de la syntaxe – véritable épine dorsale de la langue – dans le cadre du troisième chapitre, les auteurs soulignent un point important : c'est dans ce domaine que se manifeste au plus haut degré cette uniformité de structure qui est la caractéristique principale de la langue amazighe (p. 110-151). Sont alors passés en revue : les phrases verbales, complexes, copulatives et phrases sans verbe ; les formes interrogative, négative et impérative ; les clauses subordonnées, les clauses complément, les clauses adverbiales, ainsi que les critères de coordination, etc. Syntaxe à la fois complexe, mais peu contraignante, intéressante sur le plan linguistique, elle est par ailleurs réglementée par un système de marqueurs morphologiques particulièrement riche pouvant s'appliquer à certains phénomènes dans le cadre d'études linguistiques plus élargies.

Quelques remarques. Si le phonème /b/ remplace souvent /p/ dans des emprunts lexicaux à la langue française (p. 14-15), il serait bon, toutefois, de signaler certains cas où le /p/ est bel et bien attesté : exemple, *lpirjma*, « certificat d'hébergement ». Tout en acceptant que les auteurs aient cru bon d'inclure certains lexèmes propres à leurs parlers d'origine, par souci de standardisation de la langue, des formes plus courantes que celles-ci auraient pu être indiquées, par exemple : *tafunast* ou *tamugayt*, plutôt que *tisitan*, « vaches » (p. 16) ; *amazan* plutôt que *azyen*, « messenger » (p. 29) ; *tawurt* ou *tiflut*, plutôt que *tag^wnt*, « porte » (p. 16) ; *milmi* ou *mantur* plutôt que *manasra* « quand » (p. 44). De même, *alekmay*, « serpent », pourrait, par souci de standardisation, se voir supplanter par *ahiw*, *ablinka*, *taburit*, *imendu*, *amentu*, ou *ifiyr*, largement attestés dans des parlers voisins. Sur le plan du sens lexical, il est à remarquer que l'on donne à *imekli* le sens de « petit-déjeuner » (p. 43), alors que *lefdir* serait plus exact ; de même que, pour *aylyas*, « panthère » serait plus approprié que « tigre » (p. 69). Autre glissement sémantique : *targwa* glosé par « rivière » (p. 76), au lieu de « rigole d'irrigation ». Sur le plan de l'orthographe, le nom de ville Tiflet serait mieux rendu par « Tifelt » (p. 74) ; le prénom Fatima sera souvent actualisé par *Fađma* dans les parlers montagnards (p. 112) ; et l'on préférera, sans doute, le très usuel *ařbib* à *amssasfer*, « docteur » (p. 119). Au niveau de la demeure, deux termes paraissent être en concurrence, *tigmmi* (p. 119) relevant de la *tařelhit*, et *jugg^wa* (p. 142), ce dernier étant tout à fait caractéristique des parlers de la région Ayt Sukhman de l'Ouest/ Ayt Messad. De même, compte tenu de l'authenticité amazighe, *bla* ferait pâle figure par rapport à *war* (« sans », p. 145) ; même remarque à propos de *walaynni* et *maya* (« mais », p. 149). En revanche, il serait regrettable qu'au nom de la standardisation un lexème aussi élégant que *tazerkunt*, « colline » (p. 66), disparaisse en faveur de *tawrirt*, *ticukt* ou *ticuft*. Remarques, il est vrai, toutes plus ou moins teintées de subjectivité...

En somme, il s'agit là d'un petit livre fort utile, conçu de façon claire et méthodique, s'adressant aussi bien au spécialiste qu'au néophyte, qui tombe à point nommé en ces temps où l'enseignement de l'amazigh standard est inscrit à l'ordre du jour.

M. P.

RÉMI LENOIR, *Généalogie de la morale familiale*, Paris, Seuil, 2003, 587 p.

Voici un volumineux ouvrage de Rémi Lenoir qui permet à l'auteur de faire le point et d'approfondir les nombreux travaux qu'il a menés sur la famille. Il se propose « autant d'étudier les fonctions et les fondements sociaux des représentations de la famille, ordinaires ou savantes, comme celles de la démographie, de l'ethnologie ou encore de la psychanalyse, que de mettre en question le mode actuel de production sociologique, notamment les travaux qui relèvent d'une subdivision disciplinaire telle que la sociologie de la famille » (p. 15). Il vise ainsi à interroger la production et la reproduction de cette catégorie à partir de laquelle « est construit le monde sans que soient interrogées les conditions de construction de ce point de vue sur le monde qu'est la "famille" (et qu'on appellera le "familialisme") » (p. 17). Rémi Lenoir mobilise divers travaux : ceux des historiens, mais aussi les données des enquêtes prosopographiques de parlementaires et de professionnels de la politique familiale, des analyses sociologiques de débats législatifs, de la correspondance juridique... La famille est alors abordée par maintes entrées et comme une instance dont l'analyse contribue à mettre en lumière tous les rouages sociaux dans les institutions, à commencer par l'État et les politiques publiques qui l'incarnent.

S'inscrivant dans la lignée des travaux et l'approche théorique de Pierre Bourdieu, l'auteur déconstruit d'abord l'institution de la famille et se saisit des métaphores familiales pour en montrer les parallèles entre histoires de famille et institutions politiques, religieuses... au travers de diverses périodes historiques ou des pratiques des techniciens des caisses d'allocations familiales pour nous montrer « les effets de la gestion collective de la famille » (p. 73) lorsqu'il s'agit d'organismes bureaucratiques. Nous passons ainsi de la définition de la famille fondée sur la transmission du patrimoine à celle « qu'appliquent, selon leur logique propre, les institutions de sécurité et d'aides sociales » (p. 77). L'auteur rappelle comment les pouvoirs, tel celui de l'Église, se sont fondés au fil des siècles et des conjonctures en s'intéressant et en agissant sur la famille, soulignant que l'État social s'est également établi sur ces fondements avec des processus de déclassement et de reclassement des « grandes » familles, et différentes stratégies relatives à la gestion de la charité. L'histoire de ce familialisme d'Église est étroitement liée à celle des mouvements se réclamant du catholicisme avec des personnages que Rémi Lenoir relie à un « pôle intellectuel » ou à un « pôle économique ». Ces positions alimentent et structurent d'une certaine manière familialisme d'Église et familialisme d'État, un familialisme en déclin ces dernières décennies mais dont la reconversion progressive vise à un nouvel ordre moral, « conforme aux transformations de l'ordre social, et donc fondé sur des principes différents mais homologues à ceux de la période précédente » (p. 413). La famille est bien une catégorie de l'action publique mais aussi « une matrice de schèmes structurant la vision du monde social » (p. 91). Rien n'échappe à son empreinte : sexualité, rapports de genres, travail social, travail féminin...

Les savoirs, et parmi eux les sciences sociales, n'échappent pas non plus à l'emprise de ces schèmes. Certes Émile Durkheim, qui n'a pas toujours su se défier d'un « évolutionnisme », comme dans son cours sur « la famille conjugale », n'en construit pas moins la famille « comme un groupe en cours de perpétuelle transformation allant des différentes formes d'associations domestico-politiques aux sociétés étatiques » (p. 225). Mais toutes les sciences sociales, par exemple la démographie et tout ce que l'on sait des enjeux relatifs à la natalité, dont l'essor et la reconnaissance se jouent concomitamment à l'institution de l'État social, participent du familialisme. Plus largement, la construction de l'État est justiciable de cette vision soutenue par des chercheurs, par des hauts fonctionnaires et divers penseurs

La déconstruction qu'opère l'auteur ne se limite pas à l'univers de l'action politique à proprement parler. Ce dernier mobilise divers travaux pour mieux analyser, à la suite d'Edward Shorter, l'avènement de la révolution du sentiment amoureux, les conditions qui l'ont rendue possible et ses effets sur le lien communautaire. Richement documenté et mettant rigoureusement en question les multiples facettes qui constituent la famille en institution « totale », dont la prégnance se vérifie dans tout l'espace social, l'ouvrage de Rémi Lenoir offre une solide réflexion épistémologique à même de nourrir autant les recherches à venir que les débats politiques contemporains.

Abdelhafid Hammouche

GILBERT MEYNIER, *L'Histoire intérieure du FLN de 1954 à 1962*, Paris, Fayard, 2002, 812 p.

Naguère, Mohammed Harbi avait publié *Aux origines du FLN. Le populisme révolutionnaire en Algérie*¹ pour mieux comprendre le début de l'insurrection qui a débouché sur l'indépendance en 1962. Aujourd'hui, Gilbert Meynier apporte une contribution exemplaire avec *L'Histoire intérieure du FLN de 1954 à 1962* ; exemplaire parce qu'elle éclipse toutes les autres histoires de la guerre d'Algérie, dont certaines brillent par leur médiocrité et leurs erreurs ; exemplaire aussi parce que G. Meynier nous offre une bibliographie immense et bien classée. Est-elle exempte de critiques ? Est-elle exhaustive ? Presque, car elle comporte quelques oublis, mais le nombre d'ouvrages, de témoignages, d'entretiens compte, avec 28 pages, plusieurs centaines de titres ! Deux regrets : le premier, que G. Meynier n'ait pas donné dans sa bibliographie la liste des dossiers dépouillés au Service historique de l'armée de terre (SHAT) de Vincennes, cités en notes infrapaginales tout au

1. Paris, Christian Bourgois, 1975.

long de son livre ; le second, que l'État algérien ait refusé d'ouvrir ses archives et se soit comporté comme s'il craignait le dévoilement de la vérité sur son récent passé et sur les hommes qui l'ont dirigé et le dirigé depuis 1962.

La référence à des sources militaires françaises peut prêter le flanc à une critique injustifiée, à mes yeux, de la part des Algériens. En effet, les documents français sont toujours dûment contrôlés et recoupés par l'auteur. Les Algériens auraient donc mauvaise grâce à adresser la moindre critique à G. Meynier (une histoire « colonialiste »), car ils ont refusé d'ouvrir à l'historien français leurs dépôts d'archives sans fournir de raison valable. La critique est encore plus absurde quand on connaît les options politiques de l'auteur durant la guerre d'Algérie. L'heure de la vérité n'a-t-elle pas encore sonné dans ce pays ? Faudra-t-il s'accommoder d'une vulgate officielle qui gomme les péripéties les plus sanglantes d'une histoire dans laquelle G. Meynier dit sans fard la nudité du roi et des janissaires tout-puissants qui ont confisqué le pouvoir depuis si longtemps ? Faudra-t-il attendre un autre Gorbatchev pour que l'Algérie de l'indépendance se libère de ses masques et des bâillons qui empêchent le travail de l'historien ?

Les militaires qui ont pris le pouvoir sans avoir souvent jamais combattu avaient depuis longtemps montré leur conception de l'histoire contemporaine de l'Algérie quand ils avaient remis dans leurs placards, sans jamais justifier leur ostracisme, celui qui avait le tout premier parlé de l'indépendance de l'Algérie en 1927, Messali Hadj. Qu'avaient-ils à faire d'ailleurs de l'histoire puisqu'ils étaient le pouvoir avec tous les avantages qui s'y attachent ? Mais Chateaubriand l'avait déjà écrit pour Napoléon : « C'est en vain que Néron prospère, Tacite est déjà né dans l'empire. » Désormais, cet ouvrage leur collera à la peau comme une tunique de Nessus ; et, s'ils veulent l'ôter, il leur faudra bien montrer leurs preuves et leurs documents, sans les falsifier. En attendant ce jour, je tiendrai la démonstration de G. Meynier comme la meilleure étude sur le Front de libération nationale (FLN) pendant la guerre d'Algérie.

Cet ouvrage se décompose en six parties d'importance inégale, plus une conclusion-épilogue : 1. La résistance anti-coloniale (1830-1954) ; 2. Qu'est ce que le FLN ? (1954-1962) ; 3. La guerre et le pouvoir (1954-1962) ; 4. Le FLN sur le terrain : déchirements et résolution patriotique (1954-1962) ; 5. Le FLN-État : services, réalisation, courroies de transmission (1954-1962) ; 6. Le FLN-État dans le monde (1954-1962). Lesté d'une bibliographie importante comprenant les ouvrages en langue, française, arabe et étrangères, d'annexes suggestives et d'un riche index, ce livre a une vraie densité, car il abonde en détails souvent peu connus, même des spécialistes de l'Algérie contemporaine. On le voit, rien n'est laissé dans l'ombre, car G. Meynier veut tout savoir sur l'action menée depuis le 1^{er} novembre 1954, et, quand il a un doute, il le dit.

L'impression générale une fois le livre refermé ? Une sorte d'amertume et d'accablement. Quoi ! des centaines de milliers d'hommes sont morts pour en arriver là ? Comment cela est-il arrivé ? Car enfin, le FLN a été isolé du

Maroc, de la Tunisie, il a été asphyxié par les barrages électrifiés, il a été écrasé par les troupes françaises, et il obtient quand même l'indépendance en 1962, une indépendance confisquée par des militaires qui souvent n'ont jamais combattu. L'autre impression est que, pendant huit ans, le FLN a accumulé les crimes, les combats dramatiques entre les chefs, les règlements de compte sanglants, les assassinats, les massacres de paysans qui n'ont rien à voir avec la lutte pour l'indépendance lancée dans la nuit du 1^{er} novembre ; on en a parfois la nausée. À mesure que la guerre se prolonge, les combattants de l'intérieur sont éliminés, tandis que ceux de l'extérieur (Tunisie et Maroc) attendent l'arme au pied la négociation entamée par le Gouvernement provisoire de la République algérienne (GPRA) avec la France. Les survivants ne sont pas toujours les plus capables ni les meilleurs. Une fois le cessez-le-feu acquis, ils renversent le GPRA et prennent le pouvoir. Qui peut les en empêcher, alors qu'ils ont des armes nombreuses et qui n'ont pas encore servi ? Les scrupules n'étouffent ni Ben Bella (c'est un des chefs historiques, qui a vécu la guerre à l'extérieur ou à l'abri dans une prison française) ni son bras armé, Boumediène, arrivé du Maroc et qui n'hésite pas à écraser les résistances (plusieurs centaines de morts) de l'intérieur, comme toutes les juntes militaires, dans les mois de l'été 1962. Est-ce un *golpe* à la mode sud-américaine qui ignore la démocratie ou plutôt qui institue une caricature de démocratie dont l'enveloppe est vide ? De ce moment à aujourd'hui, les militaires règlent leurs comptes entre eux et demeurent indifférents à la misère de leurs compatriotes.

G. Meynier a donc voulu comprendre comment les Algériens en sont arrivés là. Cette histoire n'est pas celle de la guerre d'Algérie et elle l'est pourtant, car la guerre est vue de l'intérieur du FLN, donc à travers ceux qui ont conduit l'insurrection depuis 1954. C'est donc la première histoire du mouvement. Je ne chicanerai pas l'auteur sur la première partie relative à la résistance anticoloniale, car elle n'est qu'une introduction à cette histoire d'un mouvement qui refuse l'accumulation des injustices liées à l'Algérie coloniale. Cette première partie réduit à rien ce qu'Ageron a appelé les « occasions manquées ». En réalité, les « occasions manquées » n'ont jamais existé, car la colonisation avait sa propre dynamique, sa logique, celle de la domination sans partage, de l'humiliation (on la retrouve dans l'ensemble du monde colonial français, mais il n'est pas le seul !) sur tous les plans – économique, social, politique, culturel, etc. Certains des mots utilisés lors de la proclamation du 1^{er} novembre par le FLN sont pleins de sens et justifient l'appel à l'insurrection. D'autres s'étaient déjà exprimés ouvertement (je pense à Roosevelt, qui découvre le Maghreb au Maroc en janvier 1943, et il n'était pas le premier). Mais il fallait démonter cette hégémonie sans partage. Il n'y a donc pas eu d'« occasions » manquées, surtout après 1871. Faut-il considérer l'insurrection de 1916 et le 8 mai 1945 comme des répétitions du 1^{er} novembre ? On peut l'envisager, selon G. Meynier.

Le plus intéressant vient après ce premier volet. Et là, l'auteur déploie ses documents, ses preuves, pour montrer comment l'insurrection fait tache

d'huile. La minutieuse chronologie qu'il présente est indispensable, car l'organisation du livre (chaque chapitre couvre la période 1954-1962) correspond aux problèmes les plus importants de cette histoire du FLN mais entraîne des répétitions et morcelle certains événements ou certains faits. Est-ce convaincant ? Assez. Cependant, ayant été témoin, observateur et historien, j'ai regardé la guerre d'Algérie et le FLN autrement. Aujourd'hui, devant cet ouvrage capital, je conserve mon regard de naguère, mais il s'est singulièrement enrichi. Et je me demande si G. Meynier n'aurait pas gagné en vigueur s'il avait accepté le découpage chronologique, avec les temps forts suivants : l'été 1955 ; l'arrivée de De Gaulle au pouvoir en mai 1958 qui modifie la donne pour le FLN et pousse à la création du GPRA en 1959.

Dans un premier temps, de novembre 1954 à l'été 1955, le FLN doit résoudre plusieurs problèmes urgents : d'abord élargir son audience, car pour tout dire les dirigeants du 1^{er} novembre sont des quasi-inconnus pour les Algériens, mis à part Ben Bella, un sous-officier de la Seconde Guerre mondiale, qui avait organisé l'attaque de la poste centrale d'Oran, condamné et évadé de sa prison. Ensuite et surtout, il s'agit d'avoir plus d'hommes et d'armes, sans quoi l'appel à la révolte ne sera qu'un feu de paille. Les premiers partisans créent en ville un climat de peur ; peur pour les Européens et les Algériens qui seraient tièdes ou hostiles à leurs mots d'ordre. La peur devient au début l'arme principale du FLN pour faire basculer les Algériens de son côté, tandis que le terrorisme n'est utilisé que plus tard, pour répondre aux exécutions par guillotine des premiers martyrs. Le sang appellera le sang et contribuera à creuser le fossé entre les habitants de l'Algérie coloniale, d'une façon irrémédiable.

En arrière-plan, au niveau politique, le FLN sait utiliser d'autres armes, et d'abord celles de l'opinion internationale. Le meilleur exemple en est la conférence de Bandoung au printemps 1955, quand le FLN acquiert un brevet de représentation de l'Algérie dominée par le « colonialisme » français² alors qu'il n'a que quelques mois d'existence. J'aurais aimé une analyse de fond quant à cette entrée imprévue et imprévisible sur la scène internationale. Elle a surpris aussi bien Paris que l'ensemble des puissances. Qui a parrainé le FLN ? Tito ? Nasser ? Certainement pas Nehru, si l'on en juge par la distance qu'il prendra ultérieurement avec les Algériens. Les autres relais sont Rabat et Tunis, qui ont obtenu leur indépendance en 1956, et Le Caire, surtout après la crise de Suez de 1956. Contre la volonté de Paris, les dirigeants du mouvement ne cessent de marquer des points sur le plan international. Les responsables français, quoi qu'ils en disent, sont toujours sur la défensive à l'ONU et dans les chancelleries. L'époque, il est vrai, n'est plus celle de la défense de la colonisation, mais au contraire celle de la

2. Pourquoi ne pas avoir analysé dans le détail l'action de Yazid et de ses collègues à Bandoung, puisque c'est la première fois que le FLN se présente sur le plan international ? Pourquoi ne pas avoir fait aussi un sort à une brochure officielle diffusée par Washington : *From Colonialism to Nationhood* ?

décolonisation, soutenue par les Églises, les États-Unis, l'URSS et ses satellites. De ce point de vue, les pages consacrées par G. Meynier à l'action menée dans ce domaine sont parmi les meilleures. J'ai pu, à Tunis, de 1959 à 1962, observer les démarches du FLN auprès des journalistes français et étrangers toujours attentifs à ses déclarations. Ses relations publiques ont toujours été un modèle d'efficacité. Et ce malgré les efforts de la France pour exhiber et diffuser les atrocités commises par le FLN, photos à l'appui, qui passent au second plan derrière les tortures pratiquées par Aussaresses et ses seconds couteaux. Sur le plan international, le succès est évident et cela compense largement ses manques. Après 1958, de Gaulle joue, à court terme, la carte de l'indépendance tandis que la guerre continue et asphyxie le FLN. Les vrais problèmes concernent les relations avec le Maroc et surtout la Tunisie, qui empirent depuis juin 1958, alors que le FLN vit à Tunis ainsi que des dizaines de milliers d'Algériens près de la frontière. C'est à peine s'ils ne contestent pas la souveraineté des Tunisiens dans leur propre pays. Un regard sur les archives tunisiennes aurait éclairé la nature de ces relations³ souvent houleuses. On sait ce que furent après 1962 les relations avec le Maroc. De Gaulle avait déjà noté que l'ingratitude était une vertu en politique.

Car, comme le note avec finesse G. Meynier, qu'est-ce que le FLN ? Est-ce une patrie ? un État ? une nation ? une révolution ? une résistance ? une idéologie ? un parti politique ? ou tout simplement l'Armée de libération nationale (ALN), c'est-à-dire des groupes qui ont le pouvoir au bout du fusil ? C'est un peu tout cela, certes, mais aussi un affrontement entre des clans, des clientèles, des hommes soucieux de prendre le pouvoir, de le garder dans l'ombre et de s'imposer au « peuple ». La meilleure preuve en est la liste des liquidations, des meurtres, des assassinats perpétrés aussi bien contre les Européens que contre les fellahs terrorisés. À lire G. Meynier, il n'est pas certain que ceux qui ont déclenché l'insurrection du 1^{er} novembre aient eu conscience des problèmes qu'ils auraient à résoudre. Il n'est pas sûr non plus qu'en dehors de la lutte contre « le colonialisme » ils aient eu les moyens de les résoudre. En effet, sortis de l'ombre, il leur manquait la stature d'un Messali Hadj ou d'un Ferhat Abbas, et surtout une expérience politique. J'avais déjà noté que, au Maroc et en Tunisie, les meilleurs opposants à la France avaient recueilli son héritage et ensuite dirigé leur pays. La différence avec l'Algérie est évidente. Elle l'est aussi au sujet de la nature de l'État, puisque le Maroc et la Tunisie étaient des États « protégés », alors que l'Algérie était composée de trois départements français, mais des départements singuliers où la démocratie telle qu'elle existait en France n'avait pas cours. L'indépendance portait en elle-même d'abord la nature et le contenu de l'État à créer, ensuite la dévolution du pouvoir. Y a-t-on pensé au sein du

3. Cf. Abis, S., *L'Affaire de Bizerte. Une crise dans les relations franco-tunisiennes*, Tunis, Sud Editions, 2004.

FLN? Certains, oui. Ainsi Abbane Ramdane, sans doute la meilleure tête politique du FLN, auquel G. Meynier consacre de nombreuses pages. Sa lucidité engendre une vraie haine parmi ses collègues; Abdelhafid Boussouf le fait arrêter par ses sbires au Maroc et le fait étrangler (décembre 1957). Les autres n'ont pas réfléchi et se sont contentés de guetter les faux pas des uns ou des autres, de les éliminer. Parmi eux, les communistes, que le FLN refuse comme entité politique; s'ensuivent des victimes, dont Henri Maillot et Fernand Yveton ont été les meilleurs symboles (mais ils ne sont pas les seuls, car je pourrais citer mes amis constantinois, le postier Siméon et l'infirmière Raymonde Péchard). Le FLN a préféré les sacrifier pour exercer le pouvoir sans partage, alors que les communistes avaient été les plus ardents, entre 1945 et 1954, à réclamer la fin du régime colonial avec les messalistes. Ces derniers ont été aussi leurs victimes privilégiées. Non seulement Messali, «le vieux», avait été écarté du déclenchement de l'insurrection, mais les messalistes, d'Algérie et de France, furent assassinés par milliers par le FLN. Sans compter les malheureux et innocents paysans de Melouza et d'autres douars. Ce sacrifice a coûté cher sur le plan politique, car ils auraient pu être les cadres de l'Algérie indépendante et son visage en aurait été différent. Les médiocres qui ont pris le pouvoir, parce qu'ils ont surnagé, se sont imposés par la terreur.

En effet, l'étonnant dans cette histoire est que les décisions prises à la Soummam (prépondérance de l'intérieur sur l'extérieur) ont été ignorées alors que la guerre contre les Français continuait. Tout comme les mesures destinées à introduire une idée de démocratie dans les campagnes avec les «assemblées du peuple» élues, de courte durée, car bien vite, les militaires les ignorent, et elles disparaissent. G. Meynier analyse dans le détail la façon dont les responsables du FLN parlent de la démocratie. Le peuple est fait pour obéir, car le Front est son meilleur guide. Au nom de quoi? de qui? Personne ne le sait et ne le dit. Comme l'indique crûment Abd El-Hafidh Amokrane (commissaire politique), «le peuple est tenu d'obéir à ce que ses dirigeants légitimes ont décidé pour lui.[...] Si le peuple n'obéit pas, il doit être châtié comme il le mérite» (p. 250). Saïd Benabdallah dit presque la même chose :

«L'individu ne vaut que dans la mesure où il sait se hisser à la hauteur de l'intérêt de la révolution. [...] Si les masses obéissent, c'est en vertu de principes acceptés, par exemple la croyance à l'autorité du FLN. [...] L'idéal n'a plus été placé dans l'exaltation de l'individu mais dans la satisfaction des intérêts de la révolution. L'accent n'a plus été mis sur les droits de l'homme, sur sa liberté, mais sur les devoirs envers la révolution, sur la solidarité révolutionnaire⁴.»

Quant à Hocine Aït Ahmed, il soutient dans ses Mémoires l'idée qu'il n'est pas bon pour un dirigeant de tout dire au peuple. Si certains traînent les

4. *La Justice du FLN pendant la guerre de libération*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion, 1982, cité par G. Meynier, p. 490.

pieds, la menace ou l'assassinat régleront sans délai l'affaire. G. Meynier décrit par le menu toutes les révoltes durant ces années, toujours écrasées par une justice expéditive. Dans certains cas, son récit est insupportable, avec son lot d'insultes, de tortures, de barbarie envers les victimes proches du supplice.

La violence est bien le cœur réel du système, qui veut se couvrir d'un manteau présentable à usage extérieur. Ainsi pour la création du Comité de coordination et d'exécution (CCE) et du GPRA, tous deux des « enjolivements démocratiques » derrière lesquels le pouvoir est aux mains d'un clan dont les membres s'épient. Le secret est l'autre composante de ce pouvoir qui affirme, après l'assassinat de Ramdane et de Ben M'hidi, que l'Algérie doit être arabe et islamique, même si des chrétiens, des juifs, des non-croyants soutiennent la lutte pour l'indépendance. Ben Tobbal le dit sans ambages :

« Pour être réalistes, nous pouvons être persuadés que le peuple algérien n'acceptera pas de placer un Européen ou un Juif au sein du gouvernement ou à un poste de responsabilité ; cela pour des raisons de confiance, faciles à comprendre. [...] Ce problème risque d'autant moins de se poser à nous que les Européens qui participent activement à la révolution ne représentent pas une tendance ou une fraction, mais des individualités (ce ne sont que des cas d'espèce et c'est une chance pour nous)⁵. »

Effectivement, le texte constitutionnel de septembre 1962 est sans équivoque ; par ailleurs, certains incidents postérieurs à l'indépendance confirment le poids de l'islam et de l'arabisme lorsqu'il s'agit d'Algériens de confession chrétienne. Une Algérie laïque est hors de question, surtout après que Ben Bella, venant d'arriver à l'aérodrome de Tunis-el 'Aouïna, eut lancé à trois reprises (ce sont ses premiers mots) : « *Nahnou 'arabyin : nahnou meselmin* » (« Nous sommes des Arabes : nous sommes des musulmans ! ») Le FLN justifie cette position en se fondant sur l'histoire de l'Algérie précoloniale et la nature du combat mené contre la France. Dans le cadre de ce programme, G. Meynier ne dit pas si la justice du FLN, dans tous les domaines, repose sur le droit musulman ou sur le droit français.

Pour mieux amener à lui les campagnes et en éliminer les Européens, il faut qu'il y règne l'insécurité. Un forgeron de Smendou, Zighout Youssef, lance ses groupes à l'été 1955 contre les fermes européennes, y assassine femmes et enfants, tandis qu'à Constantine, jusqu'ici épargnée, un certain nombre de notables, le neveu d'Abbas, sont assassinés. En représailles, des Européens de Philippeville menés par leur maire, Dominique Benquet-Crevaux, massacrent des centaines d'Algériens regroupés dans le stade. Désormais, avec l'insécurité constante, la circulation difficile gêne le ravitaillement et menace l'économie locale, car de jour comme de nuit les attaques fondent sur n'importe qui, même si les véhicules roulent en convoi protégé. La stratégie du FLN a réussi, car à partir de 1956 l'insécurité règne

5. In Harbi, M., *Aux origines...*, archives citées par Gilbert Meynier, p. 254.

en ville et dans les campagnes, sauf dans le Sud saharien. Les campagnes souffriront le plus et en priorité ; mais qui se soucie, au FLN, de cette déréliction ? Bien que la France ait mobilisé le contingent et l'ait envoyé en Algérie, la guerre continue et le Front étend son emprise sur le pays. Son meilleur argument est sans doute la violence la plus cruelle envers les Européens et surtout les fellahs. Les dirigeants ont-ils conscience que l'économie du pays se dégrade à cause de la guerre ? Ce n'est pas certain, car leur réflexion dans ce domaine est rudimentaire, voire absente. Je voudrais rappeler qu'à Tunis, ayant présenté en 1960, à la salle Ibn Khaldoun, le plan de Constantine et ses principaux aspects – alors que j'avais précédemment (en 1956 et 1957) donné au FLN à Alger différentes notes relatives à l'avenir du grand Maghreb –, j'ai été traité par certains responsables du FLN (emmenés par Mme Fanon) de « gaulliste envoyé par le 5^e bureau », ces derniers se présentant, sans rire, comme des combattants du front (ils en étaient éloignés de 300 kilomètres, au moins), et ce devant plusieurs dizaines de mes étudiants tunisiens. Apparemment la réflexion sur l'économie, sauf le pétrole, leur était étrangère, ce que confirme largement G. Meynier.

Absence de réflexion aussi sur l'organisation future de l'État algérien, alors que le FLN revendique l'indépendance et le pouvoir. Cette autorité dont la base est la violence par les armes met en avant, comme préalable à toute négociation avec Paris, la reconnaissance de l'indépendance, d'où leur échec (pourquoi négocier si l'indépendance est préalablement reconnue ?). Cette tactique permet au FLN de poursuivre la guerre et de faire peser sur le pays une férule de plus en plus lourde. Il lui donne aussi plus d'audience internationale. Une telle politique était-elle en germe dans la proclamation du 1^{er} novembre ? On peut l'imaginer d'autant mieux que Paris n'a pas de politique algérienne, sauf le statu quo auquel s'accrochent les Européens d'Algérie. Faut-il aussi y insérer le triptyque de Guy Mollet : Cessez-le-feu, Élections, Négociations ? Le statu quo semble, paradoxalement, la voie qui arrange le mieux le FLN, car il refuse et boycotte les réformes introduites par la France. De ce fait, le statu quo devient un argument qui justifie le combat, donne à l'ALN une place à part et met en veilleuse tout ce qui pourrait ressembler à une esquisse de démocratie. Pourquoi alors songer à organiser le pouvoir de demain dans une Algérie indépendante puisque la guerre continue ? Le mauvais pli pris pendant les années de guerre devient la règle à partir de l'indépendance. La démocratie et le socialisme sont toujours à l'ordre du jour, mais ce sera pour demain. En revanche, la langue de bois, donc la propagande, devient un des meilleurs instruments du pouvoir du FLN. L'analyse de G. Meynier est éclairante et, de ce point de vue, certains dirigeants (Yazid) y excellent .

L'arrivée de De Gaulle modifie-t-elle la vie à l'intérieur du FLN ? Sauf à créer le paravent du GPRA, une coquille vide mais indispensable pour obtenir une audience internationale officielle, l'extérieur demeure toujours l'organisme tout-puissant. Les combattants de l'intérieur peuvent réclamer des armes, du ravitaillement ; ils peuvent bien accuser d'impéritie les dirigeants

de l'extérieur ; ils sont laissés à leur sort, car l'armée française et les barrages les étouffent. Fort de sa victoire militaire, et après avoir réprimé les putschs des généraux et des militaires, de Gaulle impose ses vues en France et en Algérie. Cela intéresse le FLN dans la mesure où de Gaulle élimine l'obstacle constitué par le refus des Européens, qui soutiennent dans leur écrasante majorité l'Organisation de l'armée secrète (OAS). La négociation amorcée s'étale sur plusieurs années et aboutit quand de Gaulle, dans sa conférence de presse du 5 septembre 1961, déclare que le Sahara est algérien ; il l'avait d'ailleurs défendu par les armes quand Bourguiba avait réclamé une rectification de frontière près d'Edjeleh (ce que l'on a appelé « l'affaire de la borne 233 »).

En réalité, de Gaulle avait, depuis longtemps, envisagé l'indépendance de l'Algérie (il l'avait d'ailleurs dit à Masmoudi), car il voulait rapatrier l'armée en Europe afin que la France puisse s'occuper des affaires les plus importantes, je veux dire celles du monde. Ne confessait-il pas que cette guerre était un « boulet » et son « tracassin » ?

Une fois réglées les questions relatives à la fin de la guerre, les janissaires de l'extérieur avancent leurs pions, je veux dire leurs forces, qu'ils lancent contre les résistances, écrasées sans faiblir par Boumediène et son complice Ben Bella. Désormais, le pouvoir est à eux. L'Algérie renouait avec son passé turc, où le dey, toujours un janissaire, imposait sa loi. Ceux de 1962 reprendront la technique de leurs ancêtres et feront disparaître les concurrents possibles réfugiés à l'étranger. La violence inaugurée entre 1954 et 1962 était toujours là. Le livre de G. Meynier refermé, l'observateur peut toujours imaginer ce qui a été perdu et ce à quoi les Algériens sont soumis. Il est vrai que le spectacle du monde, de ses dirigeants, une majorité de coquins et de copains, conforte ces parvenus dans leur lucre. La mystification est désormais sur le devant de la scène.

Cette histoire intérieure du FLN ignore évidemment les pieds-noirs qui s'accrochaient à leur « Algérie de papa ». De toute manière, dans la proclamation du 1^{er} novembre 1954, leur sort avait été fixé à l'avance. Mais la surprise vient surtout de l'hiatus entre cette déclaration et la réalité telle qu'elle se manifeste entre mars et juillet 1962. Tout ce qui a été proclamé par le FLN dans ses réunions est piétiné cyniquement. Le meilleur exemple en est la charte de Tripoli de juin 1962, qui n'a jamais été appliquée dans aucune de ses dispositions. Sommes-nous devant un fascisme de type nouveau qui utilise un langage fallacieux, celui de la démocratie et du socialisme, mais qui ressemble à un stalinisme arabo-maghrébin, avec un parti unique ? des dirigeants qui ne sont jamais élus par le peuple et qui s'épurent grâce à des coups d'État militaire ? qui rédigent des constitutions jamais appliquées et les transforment pour satisfaire leurs appétits d'un pouvoir sans contrôle ?

Naguère Jean Leca et Jean-Claude Vatin avaient parlé d'un pouvoir « sultanien » (l'auteur ne refuse pas le terme). Je préférerais, pour ma part, la formule de « pouvoir fasciste », aux mains de militaires qui exhibent l'islam et l'arabisme comme paravents. Sont-ils des kémalistes attardés ? Mais ils refusent la laïcité, puisque la première des options du nouveau régime est de

donner à l'arabisme et à l'islam la première place dans la vie du pays. Était-ce l'os qu'on donne aux Algériens afin d'éviter la protestation ? En fait, l'histoire intérieure du FLN est celle d'aventuriers inconnus qui écartent dans le sang les concurrents (ils y sont aussi aidés par l'armée française) et qui s'emparent de tous les rouages du pouvoir. Ceux qui protestent, comme Abbas, Boudiaf, sont chassés, emprisonnés et préfèrent l'exil en France. Les habiles flattent les militaires avant d'occuper le devant de la scène politique. Les autres sont assassinés à l'étranger par les hommes de la Sécurité militaire. Cette dérive fait de la vie politique de l'Algérie contemporaine une caricature de ce qui avait été promis le 1^{er} novembre 1954. Rien n'y manque : les élections truquées ; le statut de la famille, l'un des plus rétrogrades ; la combine ; le *trabendo* [trafic, NDE] ; les privilèges pour les dirigeants ; l'assassinat de Boudiaf (on ne jugera pas son assassin, et pour cause !) quand il annonce qu'il nettoiera les « écuries d'Augias ». Et le peuple dans tout cela ? Comme le disaient les dirigeants du FLN durant la guerre, il doit obéir. N'était-ce pas le mot d'ordre de Mussolini jadis : *Ubbidire. Il Duce ha sempre ragione ?* L'Assemblée ? Elle est composée de figurants, un peu comme le Soviet suprême, le Grand Conseil fasciste ou les assemblées du temps de la colonisation où les béni-oui-oui obéissaient aux ordres du gouverneur général. Alors ? Naguère, la *nahda* recommandait l'*islah* afin de redresser ce qui était tordu, pour que le pouvoir remis dans le droit chemin soit respecté par les croyants. Derrière cette histoire intérieure dévoyée se profile l'ombre de la guerre civile dans laquelle a sombré l'Algérie de Ben Bella, de Boumediene, de Bendjedid et des autres présidents et, en arrière-plan, l'ombre des militaires toujours tout-puissants... Leur chance fut que le pétrole leur permit de jeter un voile d'argent et de dollars sur leurs dévoiements. L'épilogue/conclusion de G. Meynier exhale la mélancolie et une évidente déception devant cette histoire d'une faillite encombrée de cadavres que les dirigeants tentent de dissimuler ou de jeter dans des placards. Comme le Staline de Boris Souvarine, cette histoire ne peut qu'être dénoncée par les laquais algériens du pouvoir en place comme « colonialiste ». Ce qui me rappelle alors la réplique de Napoléon après avoir lu l'article de Chateaubriand dans *Le Mercure* en 1807 : « Je le ferai sabrer sur les marches des Tuileries ! » C'est le meilleur des compliments, car G. Meynier a visé juste et dit simplement ce qu'ont été ces années où la mort a accumulé les cadavres. Les hommes du FLN n'ont pas été les derniers à lui donner la main, mais ils ont tourné le dos à la fois à la République (Joumhouryia), au socialisme (Ichtiraq) et surtout au peuple (*cha'ab*). Alors pourquoi avoir donné à l'Algérie le nom de *Joumhouryia*, *Cha'byia*, *Djazairyia* ? N'est-ce pas la dérision suprême et l'insulte maximale à l'égard des morts de la guerre ?

André Nouschi

Parallèles et croisées, textes réunis par Olivier Ammour-Mayeur, Yasmina Mahdi, Hervé Sanson, Paris, L'Harmattan, « Espaces limites », 254 p., cahier photos. Préface de Mireille Calle-Gruber.

La structure de cet ouvrage met au jour les croisements des approches analytiques proposées, rien de moins qu'une analytique des différentiels qui s'y jouent. C'est l'affaire d'une mise en regard des expériences plastiques et d'un dialogue de sensibilités poétiques. À ce titre, l'entretien avec l'écrivain Henry Bauchau sur l'apport des pensées asiatiques dans son œuvre ouvre de façon singulière cette réflexion.

La confrontation des textes théoriques portant sur Claude Cahun, Marguerite Duras, Henri de Montherlant et Paul Morand, Pascal Quignard, Victor Segalen, Jean Sénac et Gilles Zenou permet la mise en relation de différentes œuvres esthétiques (arts plastiques, cinéma, photographie, littérature), à partir de quoi il appert que les lectures traversières ici présentées sont la source de tissages entre théories et pratiques (voir les articles de Ch. Davenne, S. Spriet et Y. Mahdi ou les textes poétiques de F. Coissard, H. Sanson et O. Ammour-Mayeur). À travers un même article il convient, en effet, d'interroger les facettes multiples et complémentaires d'un artiste, d'un art, ou encore de circonscrire une quête artistique qui se dessine, à leur enseigne, par le biais des différents supports convoqués.

La composition de ces *Parallèles et croisées* prend corps ainsi, dans les plis et replis de textes à travers lesquels se donnent à entendre des perspectives originales de lecture d'*œuvres-seuils* : espaces-limites aux marges des concepts.

Ainsi, comme Mireille Calle-Gruber le met en évidence dans sa préface, les *Parallèles et croisées* fournissent le cœur de la dynamique intrinsèque au volume : « *Energeia* ou le portrait de l'art des passages ».

RÉSUMÉS

Subjectivité et critique culturelle

Sherry B. Ortner

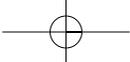
Cette contribution porte sur la notion de subjectivité et son importance pour une anthropologie critique. Dans le projet du poststructuralisme on a voulu « défaire l'homme ». Par la suite, les chercheurs ont pensé comme s'ils cherchaient à éviter la question de la subjectivité. Or celle-ci est, pour l'auteur, la conscience en tant qu'elle est toujours culturelle et historique.

Clifford Geertz est le seul théoricien de la culture à avoir explicitement traité de la question de la subjectivité. Le concept geertzien de la culture désigne, d'une part l'*ethos* et la vision du monde propre à un groupe social déterminé et, d'autre part, un sens philosophique et littéraire, emprunté en particulier à Wittgenstein. S'il faut reconnaître le risque essentialiste et de stigmatisation lié à la question de la culture, il faut aussi admettre sa valeur critique et politique.

Geertz définit la culture comme un ensemble de formes symboliques de nature collective et publique. Mais un sujet est toujours plus que quelqu'un qui occupe une position et qui possède une identité donnée. Comme pour Max Weber, les cultures sont, pour Geertz, des systèmes de symboles et de significations qui non seulement « représentent » le monde mais aussi représentent des sujets adaptés au monde ainsi représenté.

L'auteur s'attache enfin à étudier deux analyses des formes culturelles et subjectives du capitalisme contemporain qui tentent de démontrer la pertinence de la problématique geertzienne des structures complexes de la subjectivité.

Sherry B. Ortner défend l'option d'une anthropologie robuste de la subjectivité, comprise à la fois comme un ensemble d'états intérieurs d'acteurs sociaux réels et un ensemble de formations culturelles exprimant, formant et constituant ces états intérieurs.



« Danser la vie » : la transformation du deuil et la revitalisation sociale dans les danses funéraires bamiléké

Carine Plancke

Les études anthropologiques des cérémonies funéraires ont surtout souligné leur rôle de consolidateur des structures sociales. En effet, chez les Bamiléké du Cameroun, les rites d'ancestralisation, et plus particulièrement les manifestations corporelles comme le tour de deuil et les danses, impriment et expriment dans le corps les différenciations de base comme l'appartenance lignagère, le genre ou le statut social. Or, cette revigoration des structures sociales s'enracine dans une transformation émotionnelle permettant de passer d'un état de chaos et de douleur suite à la perte d'un proche à une confiance renouvelée dans la vie. Ce sont les danses et les chants, surtout des femmes, qui accomplissent ce changement affectif. Les danses, par leurs mouvements rythmiques et répétitifs stimulant l'énergie vitale du corps et par leur structure circulaire et groupale suscitant l'harmonie de la vie sociale, évoquent la joie de vivre et l'induisent, même chez les danseurs. Ainsi le travail de deuil n'est pas réduit à un travail psychique individuel, mais acquiert un caractère social qui garantit son efficacité. La rupture sociale provoquée par la mort est surmontée par un rite restaurant la vie sociale. L'anthropologie, par son appréhension de l'enracinement socioculturel de l'individu, permet justement et a comme tâche de relever cette prise en charge communautaire des affects.

Du principe d'identité : critique du sujet autocentrique

Mauro Maldonato

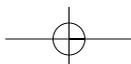
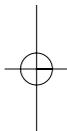
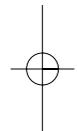
Si le thème du subconscient a profondément marqué le débat psychologique et culturel du XX^e siècle, celui de l'identité s'annonce comme le thème décisif du nouveau siècle. La représentation actuelle de la psychologie scientifique apparaît insouciante par rapport aux limites heuristiques et aux apories intérieures au discours de la science positive et objectivante. En ayant la prétention de décrire le « plurivers » psychique sans rien dire d'elle-même, il semble que la psychologie n'arrive pas à dépasser l'horizon de sa propre subjectivité autoréférentielle. Plutôt que demeurer à l'intérieur d'un paradigme monistique de l'identité – véritable drame conceptuel de la psychologie –, il est aujourd'hui nécessaire de passer à la pleine reconnaissance de la pluralité intérieure des instances psychiques en laissant sa place à la reconnaissance de la multiplicité de l'esprit humain. La thématization narratologique de l'identité ramène l'enquête à l'horizon éminemment humain de l'évidence sensible.

Comment l'amour grandit : éducation et sentiments chez les Touaregs
Cristina Figueiredo-Biton

Cet article traite des savoirs sur le corps que les adolescents touaregs (imedédaghen et kel adagh) reçoivent. La découverte de leur condition d'homme ou de femme, possédant un corps pensant et agissant, leur permet d'accéder à la maîtrise de leur monde subjectif et de leur intentionnalité. Une fois cette maîtrise des sens matériels et immatériels acquise, ils peuvent participer aux rencontres entre jeunes où sont mis en scène les jeux de la séduction qui mènent aux premières expériences amoureuses. Ce passage les initie à la vision du monde touarègue, selon laquelle le couple homme/femme est le fondement de l'équilibre social. La relation conjugale apparaît dès lors comme le lieu de l'accomplissement de la personne, le seul moyen de réalisation sociale et spirituelle. Mais cette réalisation n'est possible que si la personne a pu transformer le désir en amour.

Travailler avec Pierre Bourdieu sur Travail et travailleurs en Algérie
Claude Seibel

L'auteur nous rappelle comment, à partir des situations très particulières de la décolonisation de l'Algérie, se sont noués des rapports de travail, inédits pour l'époque, entre statisticiens et sociologues, mobilisant ensemble les ressources de leur discipline scientifique pour décrire la réalité bouleversée de l'Algérie. Marquée par les fortes personnalités de Pierre Bourdieu et d'Alain Darbel, cette entreprise s'est poursuivie pendant une vingtaine d'années en impliquant progressivement d'autres sociologues et de nombreux statisticiens au sein de l'INSEE. C'est dans ce cadre que furent ensuite développées des méthodes d'analyses secondaires d'enquêtes statistiques qui se sont révélées depuis une source d'informations fondamentales pour de nombreux travaux sociologiques.



AU SOMMAIRE DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

1999, 18

La dimension maghrébine dans l'œuvre de Mouloud Mammeri

- PIERRE BOURDIEU. L'odyssée de la réappropriation
- JAMEL EDDINE BENCHEIKH. « Socrate »
- MOHAMMED ARKOUN. Le message de Mouloud Mammeri
- NAGET KHADDA. Mouloud Mammeri : un « témoin du siècle »
- DOMENICO CANCIANI. Mouloud Mammeri et la culture berbère dans une Algérie plurielle
- MARCEAU GAST. Le Sahara dans l'œuvre de Mouloud Mammeri
- RENÉ GALISSOT. Situation de Mouloud Mammeri : une remontée au travers des générations intellectuelles et politiques vers la distanciation originelle
- MOHAMED AGHALI-ZAKARA. Identité berbère et enseignement : l'apport de Mouloud Mammeri
- ALAIN ROMÉY. Recherche, identification et place de l'aliénation dans les sciences sociales, un cas hors du commun : le CRAPE d'Alger dans les années soixante-dix
- LAMARA BOUGHICHE. Des *isefra* de Si Mohand aux dits de Cheikh Mohand ou la passion de Mouloud Mammeri pour l'anthropologie
- BOUALEM RABIA. « Lecture de Cheikh Mohand » : une nouvelle expression du code de valeur kabyle
- ALI AMAHAN. *Ljmaât* à Ghoujdama (Maroc central)
- BACHIR ADJIL. Mammeri ou la séduction de la liberté
- WADI BOUZAR. Itinéraires croisés chez Mouloud Mammeri (1917-1989)
- ANTONIO CUBILLO. Mouloud Mammeri et l'indépendance canarienne
- MANUEL SUAREZ. Le mouvement « guanchiste » pour la libération culturelle et Mouloud Mammeri
- MOHAMMED ELMEDLAOUI. *Tajerrumt* de Mouloud Mammeri : lecture analytique
- GINETTE AUMASSIP. Mouloud Mammeri et la revue *Libyca*
- JACQUELINE PLUET-DESPATIN. D'*Aguedal* à *Awal*: de l'usage des revues chez Mouloud Mammeri
- TASSADIT YACINE. Clôture : Mouloud Mammeri et le pluralisme culturel
- L'œuvre de Mouloud Mammeri. Bibliographie

1999, 19

- KHALIFA CHATER. La question amazighe en Tunisie. Entretien réalisé par Tassadit Yacine
- MICHAEL PEYRON. Entre haine et amour : officiers des Affaires indigènes et tribus dissidentes (Atlas marocain, 1914-1956)
- CHRISTELLE HAMEL. Le mélange des genres : une question d'honneur
- JAN JAAP DE RUITER. Le profil sociolinguistique des élèves arabophones et berbérophones dans l'enseignement primaire au Maroc
- OURIDA MANCERI. L'aspect en berbère : l'aoriste revisité
- SIDI MOHAMMED BARKAT. Ce que peut une femme
- EL-HADI CHALABI. La gifle et le général
- MARTEEN KOSSMAN. « Fadna et Omar », genèse d'un conte berbère
- WADI BOUZAR. Le problème irlandais : origine et évolution

Dossier spécial Algérie

- TASSADIT YACINE. Algérie : l'horreur dans l'indifférence
- Une généalogie de la violence est-elle possible ?
 - L'information et la violence
- JOSÉ GARÇON. Pourquoi tant de haine ?
- ALI HABIB. Les avatars des trois fronts : FLN, FIS, FFS
- BENJAMIN STORA. Voyeurisme et réflexion : des photographies du drame algérien

1999, 20**Femmes et politique au Maghreb**

TASSADIT YACINE. Présentation

LUCIE PRUVOST. Le code algérien de la famille à la recherche d'un projet de société

SOUAD BENDJABALLAH. Femmes, prisonnières du sacré

MARIE-BLANCHE TAHON. Femmes et citoyenneté en Algérie

SALIHA BOUDEFA. Femmes et mouvement associatif en Algérie

ZOUBIDA HADDAB. Les Algériennes dans le discours colonial

ZAKYA DAUD. Lutttes féminines au Maroc

SOUAD CHATER. Femmes tunisiennes : les nouvelles frontières

NACERA BENSEDDIK. Être femme dans le Maghreb ancien

TASSADIT YACINE. L'itinéraire de Nadra ou une sociogenèse de la domination

2000, 21**Autour de Pierre Bourdieu et de l'anthropologie**

TASSADIT YACINE. Présentation

PIERRE BOURDIEU. Entre amis

ABDALLAH HAMMOUDI. Pierre Bourdieu et l'anthropologie du Maghreb

SHERRY B. ORTNER. Les grandes théories anthropologiques des années soixante à nos jours

PIERRE BOURDIEU. Remarques en marge de l'article de Sherry B. Ortner

MOHAMMED ARKOUN. De la condition féminine au maraboutisme : regard sur la société kabyle. Entretien avec Tassadit Yacine

JEAN AMROUCHE. L'exil intérieur et la foi de l'artiste

2000, 22**Les élites au Maghreb**

PAUL RABINOW. Réflexions sur l'anthropologie. Entretien réalisé par Tassadit Yacine

ALAIN ROMÉY. Mouvement confrérique, immigration et réseaux de solidarité

TASSADIT YACINE. Compter ou évaluer ? Le recensement de la population dans l'Algérie coloniale

MOHAMED EL-AZIZ BENACHOUR. Le pouvoir central et les notables en Tunisie beylicale et coloniale

ABDESSELEM BENHAMIDA. Élités et syndicalisme en Tunisie, de la colonisation à l'indépendance

AÏSSA KADRI et TASSADIT YACINE. Élités algériennes : scolarisation, socialisation, circulation

MADJID BENCHIKH. Les élites dans le système politique algérien

JEAN AMROUCHE. Tunisie 1947

2001, 23**Le mariage en Afrique du Nord**

TASSADIT YACINE. Présentation

ABDELHAFID HAMMOUCHE. Mariages en situation migratoire

FATIMA BOUKHRIS. Rituels du mariage dans la communauté berbère : symbolique d'une transmission sociale

MARIE-LUCE GELARD. L'inversion rituelle : ou quand les hommes se protègent des femmes chez les Aït Khebbach

CORINNE FORTIER. Le rituel du mariage dans la société maure : mise en scène des rapports sociaux de sexe

YVONNE SAMAMA. Noces berbères à Telouet

TASSADIT YACINE. Celle qui vient après : privilèges et tourments des mariages bigamiques en Kabylie

SOUAD AZIZI. La compensation matrimoniale dans le mariage traditionnel chleuh

FANNY SOUM-POUYALET. De la femme à la *cheikha*, l'engrenage de la marginalité

HASSAN JOUAD. Grandeurs et misères d'un joueur du Haut Atlas

TASSADIT YACINE. *Izlan*

ABOULKACEM EL-KHATIR. Chants de mariage de la région de Tiznit (Sud marocain)

2001, 24

- NOUREDDINE ABDI. Origine et fondement de la subordination du politique au militaire en Algérie
 MOHAMED HAMDOUNI ALAMI. Noms d'espaces entre concepteurs et usagers
 SOUAD AZIZI. *Lqimt* (la dot), système de transmission des biens dans les relations matrimoniales dans le Sous
 DIDA BADI. Le mythe de fondation des Touaregs Ifoughas
 HERVÉ SANSON. Assia Djebar ou le subterfuge
 ALAIN ROMÉY. Propos sur l'exil
 AHDA M'HAMED. Le droit coutumier des Ait Atta d'Aoufous (sud-est marocain)

2002, 25

- TASSADIT YACINE. Hommage à Pierre Bourdieu : l'Algérie fondatrice de l'œuvre
 TASSADIT YACINE. Symptôme kabyle, mal algérien
 KAMAL NAIT ZERRAD. Quelques réflexions sur la Kabylie
 RAMDANE ACHAB. À propos de l'autonomie de la Kabylie
 TASSADIT YACINE. Réflexions autour des émeutes en Kabylie
 MUSTAPHA GAHLOUZ. Le berbère à l'école : la scolarisation et ses implications en Algérie
 BENJAMIN STORA. Figures kabyles dans l'histoire politique algérienne
 YOUSSEF FATÈS. La jeunesse sportive de Kabylie : entre sport et politique
 CLOTHILDE GHARSA. Revendication amazighe et dialectique du même et de l'autre
 AHSENE ZEHRAOUI. L'émigration-immigration kabyle entre réalité et illusion

2002, 26

- NOUREDDINE ABDI. Origine et fondement de la subordination du politique au militaire en Algérie (suite)
 DANIELE-DJAMILA AMRANE MINNE. Paysannes, poétesses et combattantes
 SOUAD AZIZI. Logiques féminines de légitimation du pouvoir monarchique
 ELISABETH MOUILLEAU. La création de la Khaldounia, un projet colonial ?
 ALI ALALOU. Syllable Structure and Glides In tamazight
 ANTONIO CUBILLO FERREIRA. Sobre el nombre de Canarias y sus interpretaciones
 TASSADIT YACINE. Anthroponymes de Tunis

2003, 27-28**L'autre Bourdieu ou celui qui ne disait pas ce qu'il avait envie de cacher**

- TASSADIT YACINE. Présentation. Voir au plus loin : Pierre Bourdieu peintre du monde social
 ALAIN ACCARDO. Un savant engagé
 PIERRE ENCREVÉ. Un effet libérateur
 ANDRÉ NOUSCHI. Autour de *Sociologie de l'Algérie*
 ISAC CHIVA. Pierre Bourdieu : une ethnographie particulière
 JULIAN PITT-RIVERS. Pierre Bourdieu : anthropologue, sociologue et philosophe
 YVES WINKIN. Fragments d'un portrait
 MARCEL FOURNIER. Pierre Bourdieu : la sociologie est un sport de haut niveau
 SHERRY ORTNER. Thoughts on the passing of Pierre Bourdieu
 HERMAN OOMS. In memory
 RICHARD LAURAIRE. Pierre Bourdieu et l'ethnologie rurale
 RAYMOND JAMOUS. *Arsenic et vieilles dentelles* : Pierre Bourdieu et les comédies américaines
 PIERRE BOURDIEU. Entre amis
 LOUIS PINTO. Penser la pratique
 NIKOS PANAYOTOPOULOS. Le penseur de la « pensée primitive » des penseurs de la « pensée primitive »
 RAYMOND JAMOUS. Bourdieu et les études kabyles
 SONIA DAYAN-HERZBRUN. Les pratiques et leurs logiques
 LAHOUARI ADDI. Pierre Bourdieu : *Algérie 60* et nationalisme algérien
 MARIE-FRANCE GARCIA-PARPET. Des outsiders dans l'économie de marché : Pierre Bourdieu et les travaux sur l'Algérie

- ABDELHAFID HAMMOUCHE. Cohésion et parenté à partir de la sociologie de la famille chez Pierre Bourdieu
- JOSÉ SÉRGIO LEITE LOPES. Pierre Bourdieu et le renouveau des enquêtes ethnologiques et sociologiques
- MAURICE T. MASCHINO. Intellectuels médiatiques : les nouveaux réactionnaires
- MARTHA ZAPATA GALINDO. Modernización, poder y cultura : Cambios en la relación de los intelectuales mexicanos hacia la política, el gobierno y el Estado
- AHMED BOUKOUS. Marché linguistique et violence symbolique : le cas de l'amazighe
- HENRI MALER. Quarante ans d'interventions « politiques » : la radicalité de Pierre Bourdieu
- MICHEL PINÇON et MONIQUE PINÇON-CHARLOT. Sociologie et ethnologie : le cas de la chasse à courre
- HAFID ADNANI et TASSADIT YACINE. L'autre Bourdieu : ou celui qui ne disait pas ce qu'il avait envie de cacher
- BALTAZAR PORCEL. Entrevist a Pierre Bourdieu
- LOIC WACQUANT. Taking Bourdieu into The Field
- LUCIEN BIANCO. On n'avait jamais vu « Le Monde »
- HENRI SANSON. Un esprit curieux
- SALAH BOUHEDJA. Il était un parmi les dix
- JEAN SPRECHER. Il se sentait bien avec nous

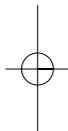
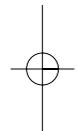
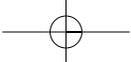
2004, 29

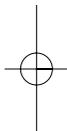
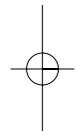
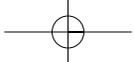
- TASSADIT YACINE et PIERRE VIDAL-NAQUET. Autour de la Méditerranée
- MOHAMED-MUSTAPHA BOUDRIBILA. Les anciens Amazighs avant les Phéniciens : mode de vie et organisation sociale
- YAZID BEN HOUNET. Quelques réflexions sur les événements récents de Kabylie : à propos de la question tribale en Algérie
- MILOUD TAIFI. Sémantique et symbolique de la barbe dans la culture populaire marocaine
- MARIE-LUCE GÉLARD. Modifications et ajustements événementiels des parentés électives dans le Sud-Est marocain
- PILAR RODRIGUEZ MARTÍNEZ. Femmes en émigration : la situation des Marocaines et des Anglaises
- BERNARD VERNIER. La prohibition de l'inceste et l'islam
- DIAMEL-EDDINE BENABBOU. L'ironie chez Rachid Mimouni
- DENISE BRAHIMI. Courcouçons d'antan
- MARCEAU GAST. Hommage à Gabriel Camps

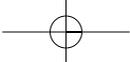
2004, 30

Jean Amrouche et le pluralisme culturel

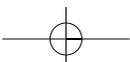
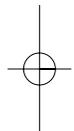
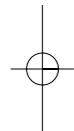
- TASSADIT YACINE. L'impossible reconnaissance et l'impossible satisfaction
- ÉMILE TEMIME. Jean Amrouche dans le contexte des années quarante
- KHALIFA CHATER. Jean Amrouche à la croisée des chemins (1940-1943)
- ANDRÉ NOUSCHI. Un intellectuel dans la guerre d'Algérie
- HÉDI BOURAOUI. L'exil et le Royaume
- RÉJANE LE BAUT. La métamorphose de Jugurtha
- MUSTAPHA EL-QADÉRY. Saïd Guennoun ou *tiherci* d'un intellectuel « indigène »
- EL-KHATIR ABOULKACEM. Allal Al-Fassi et Jean-El-Mouhouv Amrouche. La problématique d'un passé imaginé
- DOMENICO CANCIANI. Simone Weil et Jean El-Mouhouv Amrouche : un dialogue posthume
- WADI BOUZAR. Jean Amrouche et le métissage culturel
- GUY DUGAS. Jean Amrouche à la radio
- KHAOULA TALEB IBRAHIMI. Jean Amrouche et la langue-mère ou la mère-langue
- BACHIR ADJIL. Lire le plus loin
- HERVÉ SANSON. Jean Amrouche ou la poésie contrariée
- JOSÉ A. SANTOS. Le mythe du frère aîné : Jean Amrouche revu et corrigé par Taos
- PIERRE AMROUCHE et TASSADIT YACINE. Un destin et une volonté. À propos de Belkacem-ou-Amrouche

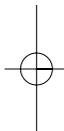
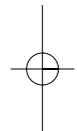
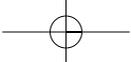


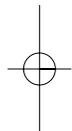
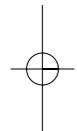
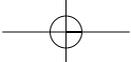




Composé et mis en pages
par DV Arts Graphiques à Chartres,
cet ouvrage a été achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Corlet
en juillet 2005
pour le compte de la Fondation Maison des sciences de l'homme







Imprimé en France

Dépôt légal : juillet 2005
N° d'imprimeur : 0000



