

AWAL

26

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2002

Fondateur

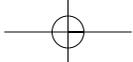
MOULOUD MAMMERI

Directrice

TASSADIT YACINE

SOMMAIRE

NOUREDDINE ABDI Origine et fondement de la subordination du politique au militaire en Algérie (<i>suite</i>)	3
DANIÈLE DJAMILA AMRANE-MINNE Paysannes, poétesses et combattantes	13
SOUAD AZIZI Logiques féminines de légitimation du pouvoir monarchique (Maroc) ...	23
ÉLISABETH MOUILLEAU La création de la Khaldounia, un projet colonial ?	49
ALI ALALOU Syllable Structure and Glides in Tamazight	61
ANTONIO CUBILLO Sobre el nombre de Canarias y sus interpretaciones	77
TASSADIT YACINE Anthroponymes berbères de Tunis	83
ALAIN ROMÉY Hommage à Jean Delheure (1911-2001)	89
TASSADIT YACINE Hommage à Sadek Mezaache	93

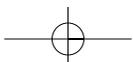


TEXTES ET DOCUMENTS

MUSTAPHA BENCHEHIDA	
L'âne aux naseaux camus	97
Comptes rendus	101
Résumés	103

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

© 2002, n° 26, Fondation Maison des sciences de l'homme, Paris
ISSN 0764-7573
ISBN 2-7351-0982-8
Imprimé en France



ORIGINE ET FONDEMENT DE LA SUBORDINATION DU POLITIQUE AU MILITAIRE EN ALGÉRIE

(Suite)

Noureddine Abdi

Après avoir montré, dans une première partie (Awal, 24, 2001 : 3-19), la mainmise des chefs de guerre sur le déroulement de la lutte pour l'indépendance, l'auteur aborde ici la période postcoloniale en affirmant le maintien de la prééminence du pouvoir militaire sur la vie politique en Algérie. L'instrument de ce pouvoir absolu consiste en la disposition de la rente pétrolière qui permet à la haute hiérarchie militaire de bénéficier de l'appui des clients occidentaux et d'avoir les moyens matériels de prendre en otage la société en toute impunité, malgré les efforts d'une société civile assoiffée de liberté.

LE DÉTACHEMENT DE L'ARMÉE-ÉTAT PAR RAPPORT AU PAYS OU L'EFFET PERVERS DE LA MANNE PÉTROLIÈRE

Établi dans ces conditions à la tête du pays, le militaire s'y adapta en tirant partie surtout de la disposition d'une richesse particulière, celle que constituent les hydrocarbures. Cette richesse contribua d'abord à son ancrage en Algérie et deviendra progressivement sa raison d'être et la base de son maintien au pouvoir. Le caporalisme algérien finit ainsi par se cristalliser dans le pays, à la faveur de cette exploitation du secteur des hydrocarbures sous forme d'enclave lui assurant une réelle autonomie par rapport à la population, grâce à l'important surplus qu'elle était censée lui fournir. Il en résultera pour le régime militaire une stabilité à toute épreuve puisqu'elle permet au système de mettre en veilleuse les crises et les problèmes divers que traverse la société. Cette situation aboutira à une oligarchisation au sein de la hiérarchie militaire, facilitée par un dévoiement pour une grande part du pays, que celle-ci favorisa en même temps.

Il s'agit d'un système économique qui s'est imposé à la faveur de la décolonisation comme de la colonisation, celui d'une économie primaire exportatrice dominante au sein du pays : auparavant, c'était l'agriculture

coloniale d'exportation, ensuite ce fut le secteur des hydrocarbures. Son organisation et son fonctionnement, mis en place par les grandes compagnies pétrolières étrangères avant l'indépendance de l'Algérie en tant qu'enclave au sein du pays et de son économie, ont été hérités et consacrés après l'indépendance en tant que tels lors de sa nationalisation, bien que celle-ci eût dû en assurer en principe le désenclavement. Or, elle n'a pas modifié fondamentalement sa nature et sa fonction, aboutissant simplement à les camoufler, ce que nous avons déjà constaté dans une certaine mesure avec le précédent de la nationalisation-bureaucratization du secteur agro-exportateur colonial après l'été 1962.

En effet, l'ensemble du secteur des hydrocarbures, celui de la pétrochimie compris, employait en 1978 en tout à peine 2 % de l'ensemble de la population active algérienne, tous secteurs confondus, la moitié pour la production et le transport, cela même après qu'on eut procédé à un certain gonflement des effectifs dans ce secteur des hydrocarbures, à la suite de sa nationalisation. Il est probable qu'avec la croissance de la population on se trouve aujourd'hui bien au-dessous de ces 2 %. Ainsi cette nationalisation-bureaucratization du secteur des hydrocarbures lui permet de continuer à échapper aux pesanteurs liées au niveau de développement du pays – je dirai à la réalité de ce dernier, en particulier par l'utilisation la plus réduite d'entrants locaux comme de celle de la main-d'œuvre.

Or, la part des hydrocarbures représente environ les deux cinquièmes du PIB, les deux tiers des recettes publiques et près de la totalité des exportations.

Le secteur des hydrocarbures fonctionne donc en tant qu'enclave, comme ce fut le cas de l'agriculture coloniale, et même davantage, d'autant plus que la ponction des ressources qu'il assure est effectuée de façon bureaucratique.

D'abord, l'importance des ressources qu'assure cette enclave, et leur contrôle direct par le pouvoir à travers la SONATRACH, l'établissement public qui les gère, aboutit à l'indépendance de l'État du reste de l'économie et du surplus qu'elle serait susceptible de lui assurer, autant dire de l'ensemble de la société. Il n'est pas tributaire de l'impôt comme de toute autre forme de ponction de ce surplus, dans la mesure où, hormis ce secteur des hydrocarbures, aucun autre, notamment le monde rural, le pays réel par excellence, n'est indispensable à son entretien ni même à l'enrichissement de la hiérarchie militaire et des classes dominantes qui lui sont liées. Ce système qui s'impose à la société dispose alors d'une autonomie quasi totale vis-à-vis de celle-ci, n'ayant objectivement aucun compte à lui rendre, en bénéficiant d'un surplus d'origine extérieure obtenu sans réelle production nationale.

Ainsi peut-on considérer que l'objectif de la décolonisation et même de toutes les nationalisations, quels que soient les justificatifs donnés, était d'assurer à l'armée-État à la fois aisance et autonomie par rapport au pays. C'est d'ailleurs dans le même esprit qu'avaient été réalisées les nationalisations, une décennie plus tôt, du secteur agro-colonial, et par la suite des terres des collectivités locales. C'est la rente et l'indépendance par rapport au pays qu'elle assure à la couche dirigeante, qui furent l'un des objectifs

de la nationalisation de l'un comme de l'autre de ces secteurs économiques – présentée comme une grande œuvre révolutionnaire. Il n'en demeure pas moins que cette opération allait faire de l'Algérie et surtout des couches qui y acquièrent une prépondérance, un pays rentier dépendant d'une économie primaire-exportatrice.

L'établissement même des conditions, à la fois politiques et économiques nécessaires, à la constitution d'un surplus autre, notamment à partir d'une véritable production, sera contrecarré, et de plus en plus nettement, dans le cadre de ce système d'économie, car il en aurait résulté une dépendance directe de l'appareil d'État et des couches prépondérantes vis-à-vis de la société. Ainsi se manifeste la complaisance des pouvoirs publics qui ne s'opposent même plus aux initiatives destinées à contrecarrer l'essor et même la poursuite d'une production nationale qui mettrait en cause les monopoles privés d'importations et les ponctions qu'assurent les marchés extérieurs à certains caciques du régime et à leur clientèle. Ceci explique les facilités accordées au développement du secteur des hydrocarbures, au détriment de toute autre activité, comme par exemple le domaine de l'industrie dans lequel on observe plutôt une régression.

Il ne s'agit pas d'une simple autonomie, mais en réalité d'un rapport d'extranéité du système reposant sur les hydrocarbures. Par son fonctionnement même, ce dernier se situe hors du pays. En effet, la relation d'échanges qui s'impose à l'Algérie en ce domaine lie ce secteur beaucoup plus à l'étranger, et ce pour différentes raisons.

L'extériorité de ce secteur par rapport au pays tient d'abord au lien privilégié qu'il entretient avec l'étranger, par ses revenus consistant en une ponction effectuée de façon primaire sur le surplus de pays importateurs d'hydrocarbures, et aussi par l'importation de l'essentiel des facteurs de production et surtout de la technologie. Il s'agit d'une appropriation de ressources quasi uniquement extérieures, importantes, maintenues autant que possible au niveau le plus élevé. Ce dernier objectif a mobilisé dans ce but, tant au niveau national qu'international à travers l'OPEP, d'importants moyens financiers, diplomatiques, juridiques...

Enfin, l'initiative au sein de cette économie est étrangère, voire plutôt américaine, malgré les dépassements qui ont pu avoir lieu dans les années soixante-dix. C'est la division internationale du travail et des échanges qui a contribué à l'expansion et au maintien de l'économie énergéico-minière sous cette forme enclavée, au point où A. Khatibi, ressentant plus intuitivement cette situation, pouvait dire très justement que le pétrole n'était pas arabe¹.

Même l'aide extérieure, devant revenir en principe à l'ensemble du pays, contribue à cette autonomie du système en place, y compris à l'enrichissement des couches prépondérantes. Et ce n'est pas par hasard si le terrorisme s'en est pris à certaines nations étrangères, notamment la France,

1. Interview in *Le Monde*, 14 et 15 février 1978.

considérant que ce sont les ressources qu'elles fournissent ainsi à l'Algérie qui contribuent à la reproduction de ce système échappant à l'emprise de la société et à celle de la contestation, y compris armée, de la mouvance islamiste.

Il en résulte une stabilité du régime, malgré la crise profonde et complexe actuelle, qui s'explique pour une bonne part par cette autonomie par laquelle le pouvoir dispose de ressources conséquentes, sans parler des crédits extérieurs. N'étant pas à la solde de la population, l'armée pourra alors, à partir d'octobre 1988, effectuer n'importe quelle besogne, à tel point que, comme le lieutenant Habib Souaidia en a le sentiment, on puisse y avoir en son sein « l'impression de devenir des mercenaires² ». En définitive, tout en étant à la tête du pays, l'armée algérienne ne l'a que partiellement intégré, s'en tenant à certaines de ses limites.

Or le pays, dans sa quasi-totalité, se trouve soumis à cette enclave du fait de la place qu'elle occupe par rapport au reste de l'économie. C'est surtout la nature rentière de cette économie énergéto-minière qui a marqué dès le début la conception de l'industrialisation et de tout le développement entrepris pendant les années soixante-dix – ceci à un double niveau, d'une part, par une dominance matérielle directe exercée par ce secteur économique sur les autres et, d'autre part, par son influence sur eux en tant que modèle. À cette exploitation-exportation des hydrocarbures est accordée non seulement la position prépondérante qui lui revient au sein du système de production et surtout de consommation, mais aussi celle de secteur avancé par excellence de l'économie et de la société algériennes, comme cela a été le cas avec l'auto-gestion agricole qui fut instaurée en 1962. Dans les deux cas, on a tenté d'en étendre le système au reste de l'économie sans en envisager la réforme profonde en vue de son adaptation.

Ainsi ce secteur des hydrocarbures put présider, impulser et déterminer sur le plan intérieur, la structuration et l'orientation de la société. D'autant que c'est sur lui et sur les moyens qu'ils assuraient qu'a reposé le pouvoir et même la légitimité du précédent caudillisme radical, puis ceux du prétorianisme oligarchique qui tendra à lui succéder à partir de la fin des années soixante-dix. J'entends par « prétorianisme oligarchique », selon la formule que m'a suggérée en 1978 P. Dabezies citant S. Huntigton³, « le fait d'officiers de haut rang liés aux classes supérieures ». À cette occasion, ce sont alors de véritables principes qui s'imposèrent par ce biais dans la politique socio-économique du pays. Porté par le secteur énergéto-minier et sa rente, le caudillisme radical est ainsi parvenu à s'affirmer dans un premier temps. À partir de la fin des années soixante et durant presque toute la décennie soixante-dix, eut lieu sous son égide une révolution par les hydrocarbures consistant en une dynamique distributive (le terme de redistribution s'applique lorsqu'il s'agit d'un surplus

2. In *La sale guerre*, Paris, La Découverte, 2001.

3. N. Abdi, « La militarisation de la vie politique dans des pays du tiers-monde, le cas de l'Algérie et du Pérou », *Annuaire du tiers-monde*, 1977-1978, Paris, Panthéon-Sorbonne.

produit localement, ce qui n'était pas le cas s'agissant d'un surplus constitué à l'étranger et ponctionné à travers le prélèvement de la rente pétrolière), notamment sous la forme d'une entreprise d'industrialisation gagée sur une économie minière-exportatrice. Cela assura à partir de 1968 à ce pouvoir une légitimité de la même nature que celle du régime péruvien durant la même période. Cette légitimation du pouvoir en Algérie était chose aisée dans la mesure où il n'avait pas besoin de pressurer même faiblement la population au travers de l'impôt. Bien plus, il put se permettre d'assumer auprès d'elle un rôle de bienfaiteur, avec un minimum de distribution.

Or, une telle situation socio-économique du pays, à savoir sa dépendance à l'égard d'un secteur primaire-exportateur, implique nécessairement son réajustement au même niveau sur le plan politique et socioculturel. En effet, quelle pourrait être la société, même occidentale, qui, se trouvant encore non industrialisée, parviendrait, dans cette situation de quasi-monoproduction primaire exportatrice, à demeurer avancée et ne connaîtrait pas une régression à tous points de vue ? Cela avait d'ailleurs été exprimé d'une certaine façon en octobre 1973, lorsque, à la suite de la flambée du cours du baril de pétrole, on a dit qu'« en France si on n'a pas de pétrole, on a des idées ». Ainsi structuré en Algérie à l'écart du pays et s'en différenciant par son système hautement technocratique, ce secteur se distingue par son rejet des forces productives locales jugées trop archaïques. C'est ainsi que le premier haut responsable de ce secteur déclara que l'on ne pouvait faire une industrie avec des paysans. Des propos qui reflètent bien le mépris du personnel de ce secteur, convaincu de sa compétence hors du commun, et qui suscitèrent bien des plaisanteries⁴.

La société pouvait alors demeurer sans aucune prise sur ce secteur primaire-exportateur comme sur le régime qu'il contribuait à entretenir dans le pays. C'est à peine si se trouve quelque peu associée tout en étant dévoyée, comme nous le verrons plus loin, une Algérie considérée comme utile. Cette expression d'« Algérie utile » ne traduit pas le simple résultat d'une orientation à la tête du pays, encore moins l'idée d'une évolution mal maîtrisée de la situation. Un jeune collègue devant lequel je dénonçais l'entretien d'un dualisme au niveau sécuritaire, justifia bien au contraire la sécurité particulière dont jouit cette Algérie utile. Il était convaincu de la nécessité de préserver en priorité cette partie du pays qu'il considérait comme la plus essentielle à son existence, même si ceci se traduisait par l'abandon de l'autre partie dans l'insécurité où elle se trouvait plongée. Ainsi se trouvait légitimé, au sein même de la population de l'Algérie utile et pas seulement au niveau des classes prépondérantes, le fait que ceux qui représentaient davantage le pays réel étaient, avec une bonne partie de la jeunesse, laissés pour compte sur tous les plans.

4. On représente souvent ces dits « paysans » comme des illettrés. Lorsqu'il arrivait que l'un d'eux se présente pour un emploi dans ce secteur, il était censé ne connaître que le Coran et de surcroît dans les deux sens, « aller et retour », ce qui accentuait davantage son ignorance.

OLIGARCHISATION ET DÉTACHEMENT DE LA HIÉRARCHIE MILITAIRE PAR RAPPORT AU PAYS

L'effet pervers de cette conjonction entre la nature militaire du régime et son extériorité par rapport au pays que lui garantissait l'enclave des hydrocarbures, commença par l'emporter à partir du milieu des années soixante-dix. La geste populiste minée par cette réalité intrinsèque, tendait à laisser place à un activisme démagogique sans portée réelle. Cela correspondait à l'établissement à la tête du pays d'un prétorianisme oligarchique, lequel, à partir de la fin des années soixante-dix, s'imposa dans tous les domaines, tout en négligeant voire en disqualifiant le pays réel. En fait, on aboutit à mettre ainsi hors-jeu toute une société ne correspondant pas au modèle de la déprédation technocratique consacré, celui d'une Algérie considérée utile avec comme infrastructure le secteur des hydrocarbures, comme ce fut le cas au lendemain de l'indépendance avec les biens vacants, surtout dans le secteur agricole laissé par les Européens d'Algérie.

Origine endogène de l'oligarchisation

L'Algérie de l'intérieur, notamment celle des hauts plateaux, occupa une place relativement importante dans la mise à la disposition de l'armée d'active, de volontaires et surtout de gradés. Traditionnellement, comme au temps de la colonisation française, voire aussi de la présence ottomane, c'est dans cette région que l'engagement dans l'armée était le plus habituel, y compris parmi les familles dominantes. Or, à la différence du littoral algérien plus urbanisé, cette région des hauts plateaux est celle où se maintient le plus le système de grandes familles claniques, au sein desquelles les pratiques clientélistes étaient les plus courantes. Et ce, d'autant plus que l'administration coloniale française ne s'y étant pas installée sous forme totalement civile, le militaire y occupait une place prépondérante – y compris dans le cadre de ce qu'on appela les communes mixtes – s'accommodant toujours de ce type de rapport endogène semi-féodal. Il n'en est pas de même au Tell, c'est-à-dire à l'extrême nord de l'Algérie, où la présence importante d'une population d'origine européenne a favorisé la mise en place de communes de plein exercice, permettant l'existence d'un pouvoir civil élu avec de plus en plus une participation algérienne.

Ce type de solidarité clanique se maintenant surtout hors du Tell a pu être relativement prépondérant au sein de l'armée des frontières puis de son héritière, laquelle s'était proclamée à l'indépendance « Armée nationale populaire » (ANP), étant donné que son recrutement et son encadrement provenaient plus de l'intérieur du pays.

À cela s'ajoute un déséquilibre au sein de cette armée et de sa hiérarchie, entre la représentation opposant l'Est et l'Ouest du pays d'une part, et le Centre d'autre part, ceci à cause de la proximité des frontières pour les deux précédentes régions, lesquelles ont pu fournir durant la guerre d'indépendance

plus d'hommes à cette armée cantonnée aux frontières est et ouest jusqu'à l'indépendance. Ces hommes ont pu ainsi pour la plupart échapper plus ou moins aux maquis et connurent, de surcroît, des promotions dans l'armée. Il en est de même des « déserteurs de l'armée française » qui ont eux aussi rejoint l'armée des frontières et qui contrôlent aujourd'hui l'ANP, ayant évincé d'autres officiers qui en avaient été auparavant les chefs.

Cela s'est moins produit au centre de l'Algérie que dans les deux autres régions et plus particulièrement celle du Sud-Est, où la structure clanique s'est le plus maintenue. Ce n'est d'ailleurs pas par hasard que le titre de *cheikh el-arab*, désignant la plus haute fonction attribuée à un Algérien dans l'encadrement de ses contribuables, a été conservé par l'administration française dans le Sud-Est algérien, son dernier détenteur ayant été un membre de la famille des Bengana de Biskra.

On pouvait donc parler dans l'Algérie indépendante du groupe de l'Est et de celui de l'Ouest en tant que clans dominants à la tête de l'armée, se caractérisant chacun par une forte solidarité en son sein sans exclure néanmoins celle qui les lie aussi entre eux.

Certes, le poids au sein de l'armée et de sa hiérarchie des officiers originaires des hauts plateaux pourrait diminuer, grâce à la fois à la multiplication du nombre des officiers, dont celui des généraux, et à la diversification des origines, voire à une certaine contribution du Tell et par conséquent de la grande ville comme pourvoyeurs des effectifs de l'armée, notamment de cadres de formation universitaire. Mais si diversification il y a, même à ce niveau, ce modèle de rapports claniques et les mœurs ainsi introduites précédemment, ne disparaîtront pas facilement.

L'intoxication par le venin noir

De même que le militaire a eu tendance à justifier sa prise du pouvoir en 1962 par le combat mené par l'ALN, l'armée-État disposa du secteur des hydrocarbures, puisque que c'est sous son égide qu'est intervenue sa nationalisation. Dominée plus ou moins par cet esprit clanique, la hiérarchie militaire tendit à profiter à des degrés divers de cette manne pour son propre enrichissement. A. Cotta ne croyait pas si bien dire en parlant de ce cadeau empoisonné que fut la rente pétrolière au moment de l'indépendance retrouvée. En effet, au caudillisme radical, l'intoxication par ce venin aidant, finit par succéder un prétorianisme oligarchique pur et dur. Il s'agit du stade où la haute hiérarchie militaire, du moins en partie, est plus préoccupée par le maintien d'un contrôle absolu sur le pays, en vue de la garantie de ses privilèges, à l'origine de cet enrichissement facile et rapide directement lié à la manne des hydrocarbures et donc à l'étranger.

Il faut cependant noter à ce sujet une certaine ambivalence largement entretenue : si, vis-à-vis de l'extérieur, le prétorianisme oligarchique affirme (au niveau du discours en tout cas) une certaine intransigeance nationaliste de principe, il n'en est pas de même à l'intérieur, où la culture féodale a

tendance à l'emporter sur le reste. Les effets de cette politique sur la caste au pouvoir sont évidents, mais cela concerne la personne même du chef de l'État. Ce dernier, tributaire de ceux qui l'ont porté au pouvoir (les généraux) est tenu de prendre en considération ces agents et de gouverner en conséquence. Le régime reposant sur l'armée, l'ordre hiérarchique traditionnel se trouve parfois inversé. Le président « a fait des généraux », mais en réalité ce sont les généraux qui « ont fait le président ». Il faut savoir qu'en Algérie la haute hiérarchie militaire fournit toujours de nouvelles promotions de généraux – dont le nombre atteignait 140⁵ en 1994 et doit dépasser largement aujourd'hui celui des 150 alors que l'ensemble des effectifs de l'armée n'a pas évolué en conséquence malgré la guerre civile de cette dernière décennie –, et a acquis un poids rarement atteint au sein d'une armée et à travers elle au sein du régime et dans le pays. Il s'établit alors un déséquilibre entre le citoyen et ce collectif de hauts responsables militaires ainsi promu, entre la société et l'armée-Etat, le premier étant totalement désarmé et réduit à l'impuissance face aux seconds et ceci sur tous les plans.

La portée du discours populiste se trouvant de plus en plus réduite, il y eut, pour dissimuler le fondement militaire du régime, quelques tentatives de son institutionnalisation au sommet, à partir de 1975, c'est-à-dire dix ans après sa consécration définitive en 1965, en lui assurant notamment un semblant de participation populaire et de légitimité à travers le pays. Ainsi, durant l'année 1976, y eut-il une animation de la vie publique résultant de débats avec la participation de la population autour d'un programme général appelé « Charte nationale », adopté par référendum. Un texte considéré comme plus fondamental même que la Constitution dont on dota aussi le pays en cette année 1976. De même intervint l'élection d'une Assemblée nationale ainsi que celle du chef de l'État, le président Boumediene, qui occupait cette fonction depuis le 19 juin 1965 sans avoir été élu. Cette institutionnalisation survenait alors que le précédent caudillisme radical était moribond, avant même le décès du président Boumediene en 1978, au point que l'on peut dire que cette mort a consacré celle du premier. La haute hiérarchie militaire algérienne pouvait, dans ces conditions, la nature d'enclave du secteur des hydrocarbures aidant, retourner pour ainsi dire aux frontières du pays, au travers de ce processus d'extranéisation.

LES HYDROCARBURES EN TANT QU'INSTRUMENT DE LA COHÉSION ET DE LA PRÉDATION DE L'OLIGARCHIE MILITAIRE

Déjà au stade de ce caudillisme radical il y eut, par exemple, un détournement de la fonction des bureaux de sécurité et de prévoyance, cellules de base de la Sécurité militaire mises en place au sein de toute entreprise du

5. Chiffre mentionné par plusieurs auteurs dans la revue *Pouvoirs*, septembre 1998, n° 86.

secteur d'État et de toute administration. Ces bureaux, chargés d'informer et de contrôler entreprises d'État et administrations, disposaient d'une certaine omnipotence par le biais tout au moins de leur hiérarchie au sein de la Sécurité militaire. Or, ils devenaient les organes du système de corruption par la surveillance des opérations à réaliser, tels les marchés et des ponctions qui peuvent être opérées à ces occasions, au bénéfice de quelques barons du régime. Ainsi avec la bénédiction du président Boumediene, donc de son vivant même, le ver de la corruption était déjà dans le fruit et ce, au plus haut niveau du système⁶.

Il s'ensuit une tendance non seulement oligarchique mais aussi *compradore*, déprédatrice et prédatrice, au cœur même de l'armée⁷, l'Algérie devenant ainsi malade en ce qu'elle a de plus fondamental au sein de son système de société. Un premier changement intervint aussitôt avec la maladie et la disparition du président Boumediene en 1978, notamment du fait de l'affaiblissement de la dynamique centralisatrice. La pause dans les investissements à la fin du boumédiénisme fit en sorte que les affaires de corruption furent moins concentrées sur les commandes de grands projets, telles les réalisations d'usines clés en main, mais plus dispersées sur toutes sortes d'opérations d'approvisionnement du pays. Ce seront alors les monopoles de l'importation privatisés en faveur de quelques hauts responsables notamment militaires et de leur entourage direct qui, dans la mesure où ils en faisaient les intermédiaires obligés pour toute transaction avec l'étranger sur le produit concerné, assuraient à leurs détenteurs une rente de situation d'un tout autre niveau. À tel point que les productions algériennes touchant les intérêts de ces monopoles dont elles sont tributaires, devinrent impossibles à entreprendre si ce n'est même à poursuivre lorsqu'elles existaient. Cet important privilège fut renforcé par le fait qu'à la différence des grandes opérations de la décennie soixante-dix, celles de l'achat des grands projets, les opérations liées à l'approvisionnement nécessitaient un temps moins long pour la réception des commissions.

En fait, les causes de cette situation résident dans ce phénomène d'oligarchisation qui s'est développé à un point tel qu'on se trouve en présence d'un double fondement sur lequel repose le régime algérien actuel : à la fois une hiérarchie militaire, au sein de laquelle se perçoivent et agissent les différents niveaux de l'armée, en particulier ceux de grades intermédiaires, et

6. Un proche du président Boumediene prélevait des commissions sur les contrats importants et en assurait la répartition entre les barons du régime, un compte à l'étranger ayant été ouvert à cet effet pour le président lui-même.

7. Des propos qui me furent tenus sur un plan personnel dans les locaux de la Sécurité militaire que je pouvais considérer en principe comme motivés à la fois par la rigueur, voire le dévouement, au printemps 1978, témoignaient de l'état d'esprit nouveau qui animait déjà certains agents de ce service. Alors que je résidais en France et que j'avais voulu céder à une cousine qui l'occupait un modeste appartement dont j'étais locataire dans une cité derrière la Casbah, cette situation fut mise à profit pour m'en dessaisir au profit d'un officier. Je m'entendis alors dire : « Tu signes un renoncement à ton appartement et tu pourras en retirer tes affaires. Ta femme doit gagner beaucoup d'argent en tant qu'artiste peintre... »

une oligarchie militaire dont les principaux membres peuvent être sans insertion organique officielle (comme le fait d'être à la retraite, voire même sans rapport avec l'exercice de la fonction militaire) mais ne disposant pas moins d'un poids déterminant. Encore que, sur les cinq principaux responsables actuels de l'armée, cités par H. Souaidia en tant qu'« anciens déserteurs de l'armée française », tous détiendraient des comptes bancaires hors d'Algérie, selon le MAOL, une opposition constituée hors d'Algérie par d'anciens membres de l'ANP⁸.

Ainsi, cette oligarchie parvient à imposer des décisions répondant à ses intérêts, non seulement par l'intermédiaire de ses représentants qualifiés, mais aussi en obtenant de ceux de l'ensemble de la hiérarchie militaire et des services, tout au moins de ne pas s'y opposer, à défaut d'agir aussi de la sorte pour leur compte.

8. Opposition qui demande aux Banques, notamment européennes, la levée du secret bancaire pour ces cinq généraux et aussi pour treize autres, au nom des règles internationales sur la protection des fonds publics, sur le traitement des fonds d'origine douteuse, contre le blanchiment d'argent... Voir « Les paradis fiscaux des généraux », 29 juin 2000, /www.algeria-watch.de/.

PAYSANNES, POÉTESSES ET COMBATTANTES

Danièle Djamilia Amrane-Minne

Paysannes, poétesses et combattantes, un triptyque dans lequel se reconnaîtrait Kateb Yacine, toute sa vie à la recherche de « l'âme du peuple » algérien, et qui « dit mille fois qu'à la base de tout, il y a la poésie », qu'il est vital de lutter, de « prendre position », notamment sur le dossier culturel, le problème berbère¹ et la liberté de la femme².

N'ayant pas les compétences nécessaires et ne disposant que d'un corpus limité et disparate, cette communication³ n'est pas une étude complète mais simplement une tentative d'ouvrir un nouvel axe de recherche et surtout de rendre hommage à ces femmes exceptionnelles qui restent inconnues.

La littérature orale, si elle n'est pas sauvegardée par l'écrit, est condamnée à l'oubli. « La mort guette les réalisations les plus prestigieuses », disait Mouloud Mammeri, évoquant « les deux poètes les plus grands du XIX^e siècle, Si Mohand et Cheikh Mohand [...], l'un disant la vie et ses déboires, l'autre Dieu et l'absolu [...]. On connaît ce qui reste de leur œuvre mais on ne sait pas si ce qui a été perdu ne constitue pas l'essentiel⁴ ».

La production des auteurs anonymes, y compris celle des femmes, contribue certainement à façonner la poésie des nouvelles générations, mais elle est vouée à une disparition rapide. Les travaux sur les poétesses d'expression orale sont rares.

Nadia Mecheri-Saada, dans le cadre d'une maîtrise de musicologie sur « Les chants traditionnels de Grande Kabylie », a recueilli quarante-deux chants dont vingt-deux « chants de moudjahidines », composés par l'interprète (âgée

1. Dans son intervention, Henri Alleg a insisté sur la signification du choix par Kateb Yacine de prénommer son fils aîné Staline. De même, il a appelé son deuxième fils, né en 1972, Amazigh, prénom inusité en Algérie, mais révélateur de son attachement à la composante berbère de l'identité algérienne. Amazigh, qui était au début des années 1970 un prénom provocateur mais aussi précurseur, est devenu aujourd'hui d'un usage courant.

2. « Kateb Yacine, un homme, une œuvre, un pays », entretien réalisé en 1983 par Hafid Gafaïti, *Voix multiples* (Alger, Laphomic), 1986, p. 21 et 46.

3. Communication faite dans le cadre du colloque sur « Kateb Yacine, un intellectuel dans la révolution algérienne », organisé par l'université de Paris-XIII, le 28 mai 2001.

4. M. Mammeri, « Y a-t-il des caractères spécifiques de l'oralité ? » in *Actes du colloque international sur l'oralité africaine*, Alger, Centre national d'études historiques, 1992, p. 401.

d'une soixantaine d'années), «qui fut une active militante du mouvement de libération nationale. C'est elle-même qui donne l'appellation «chants de moudjahidines» aux pièces de ce genre⁵».

Melha Benbrahim a élaboré une thèse sur «La poésie populaire et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962⁶» dans laquelle figurent quelques poèmes composés par des femmes. De plus, elle a réalisé, pour m'aider à compléter le corpus de ma thèse⁷, deux entretiens avec des militantes qui se sont révélées être aussi des poétesses : Saadia Benabdallah et surtout Tassadit Herrous qui lui a récité un poème qu'elle avait composé pendant la guerre⁸.

Tassadit Yacine a effectué un travail considérable sur la poésie orale, mais qui ne concerne pas la guerre d'Algérie⁹. Mis à part la Kabylie, ce qui n'est pas un effet du hasard mais un des aspects positifs de la revendication berbère, les travaux sur la littérature orale sont peu nombreux en Algérie. Neziha Hamouda, une ethnologue talentueuse préparait une thèse sur les Aurès, dont elle était originaire. Elle avait, au cours de ses recherches, recueilli des poèmes, notamment ceux de Jemaa, une poétesse d'origine paysanne qui avait pris le maquis en 1950 avec son mari, devenu bandit d'honneur. Malheureusement, elle est morte accidentellement sans avoir eu le temps de soutenir sa thèse. La seule publication de Naziha est un article sur «Les femmes rurales de l'Aurès et la production poétique» ne couvrant pas la période de la guerre¹⁰.

En arabe dialectal, mon corpus est encore plus réduit. Samira Sakka, une chercheuse palestinienne établie en Algérie, dont les travaux n'ont pas, à ma connaissance, été publiés, m'a communiqué trois poèmes recueillis en Oranie. Fouzia Cherrad, sœur de Yamina Cherrad, ancienne maquisarde, m'a remis trois poèmes de la région de Sétif. Ces six poèmes, collectés dans les années 1980, sont tous anonymes, mais considérés par celles qui les ont transmis comme ayant été conçus par des femmes.

Ce sont sans doute ces poèmes et chants composés par des femmes qui expriment la dure réalité de la guerre. La mort est omniprésente dans tous les récits et entretiens avec des résistantes survivantes, mais elle est le plus souvent évoquée avec une réserve qui leur permet de garder le contrôle de leur émotion.

5. N. Mecheri-Saada, Chants traditionnels de Grande Kabylie. Étude ethnomusicologique, maîtrise de musicologie, Paris, la Sorbonne, 1979, p. 63.

6. M. Benbrahim-Hamadouche, La poésie populaire kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962, thèse de doctorat de troisième cycle, Paris, EHESS, 1982.

7. D. Dj. Amrane-Minne, Les femmes algériennes et la guerre de libération nationale en Algérie, thèse de doctorat d'État, université de Reims, 1988, qui a donné lieu à deux ouvrages : *Les femmes algériennes dans la guerre*, Paris, Plon, 1991 (réédité par *Rahma*, Alger, 1994) et *Des femmes algériennes dans la guerre. Entretiens*, Paris, Karthala, 1994.

8. «Ô soleil, prends le deuil...», poème de Tassadit Herrous, recueilli par M. Benbrahim, transcrit par M. Mammeri, traduit par M. Djilali. Cf. annexe I.

9. Deux de ses ouvrages concernent en partie la poésie orale féminine : *L'Izli ou l'amour chanté en kabyle*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1988 et *Piège, ou le combat d'une femme algérienne*, Publisud/Awal, 1995.

10. N. Hamouda, «Les femmes de la Méditerranée», *Peuples méditerranéens*, 22-23, janvier-juin 1983.

Seule la douleur des mères s'exprime librement. Mais dans ces poèmes composés par des femmes, l'amour maternel s'exprime par la voix des fils. Militantes, elles ne peuvent se révolter contre une mort perçue comme un sacrifice pour une cause à laquelle elles adhèrent. Elles se servent de la voix de leurs fils pour exprimer leurs souffrances, illustrant ainsi la plénitude et la primauté de l'amour mère-enfant :

Ne pleure pas
Petite mère
Je monte à la montagne
Et je mourrai plutôt que de me rendre

(Chant féminin anonyme, recueilli dans la région de Sétif par Fouzia Cherrad, traduit de l'arabe dialectal. Annexe II)

Ô mon ventre, Ô mon ventre
Tu ne m'en as pas donné deux
Tu m'en as donné un unique
Tu m'en as donné un seul
Il est sorti à la montagne
Il dort sur l'alfa avec une pierre comme oreiller

(Chant féminin recueilli à Saïda par Samira Sakka, traduit de l'arabe dialectal. Annexe III.)

Ma mère, ma mère ne pleure pas l'armée vaincue ne m'a pas tué
Mon visage a disparu mais mon nom restera éternel
L'ennemi a eu peur et ses balles ont fondu
Ma mère, ma mère

(Chant féminin recueilli à Sidi-Bel-Abbès par Samira Sakka, traduit de l'arabe dialectal. Annexe IV.)

Alors que l'amour réciproque mère-fils est ouvertement déclamé, celui des époux est plus discrètement évoqué :

Les Français ont la technique, ils les ont reconnus avec leurs burnous
Ne racontez pas à ma mère, sinon son foie va éclater
Dites-le à ma femme, elle sera veuve et aura la charge des enfants
Allah, Allah, ô saints, ô Dieu chéri, libère-nous

(Chant féminin recueilli par Nadia Mecheri-Saada, *op. cit.*, pp. 197-199.)

Le moudjahid à la taille élancée
En montagne guette l'avion
Les anges lui demandèrent :
« Et ton épouse en larmes ? »
« Dites à ma belle lionne
Le djihad passe avant le plaisir ! »

(Chant féminin recueilli par Melha Benbrahim-Benhamadouche, *op. cit.*, p. 236).

La peine des enfants est rarement évoquée :

La fille pleure, elle ne veut pas attacher le foulard
Elle s'est réveillée le matin en larmes, je ne sais où est mon père
Ma fille console-toi si tu peux, ton père combat les Français

(Chant féminin recueilli par Nadia Mecheri-Saada, *op. cit.*, p. 197.)

La guerre détruit tout, cette souffrance qu'elle apporte aux femmes, la nature elle-même la ressent, elle n'offre plus qu'un paysage de désolation remarquablement décrit par Tassadit Herrous :

Ô soleil, prends le deuil et ne te relève pas
La bombe risque de te brûler
L'épouvante couvre la montagne
Les bêtes muettes pleurent
Et dérangent nos rêves
Sur la terre l'herbe est calcinée
Les arbres aussi sont emportés
En feu et tremblants

(Chant écrit pendant la guerre par Tassadit Herrous,
recueilli par Melha Benbrahim-Benhamadouche,
traduit du kabyle par Malika Djilali.

Transcription en berbère par Mouloud Mammeri. Annexe I.)

Presque toujours, ces poèmes sont composés par des résistantes, mais elles semblent s'effacer devant la souffrance générale. Seule Jemaa, ancienne maquisarde aurasienne, évoque les incessantes marches qui sont, avec le froid, la faim et la peur, le lot quotidien de la vie au maquis :

Comme je suis montée et descendue
Ce ne sont que les lieux de l'armée
Et ses batailles que j'ai connus
Ô ma vie, ô ma jeunesse orpheline

(Poème recueilli au cours d'un entretien par Neziha Hamouda,
traduit du chaouia.)

L'avion, fréquemment évoqué, symbolise la disproportion des moyens dont disposent les deux protagonistes : une des plus puissantes armées du monde contre des groupes de résistants mal armés. Et pour tous les maquisard-e-s survivant-e-s, le bruit qui hante le plus longtemps leur mémoire est justement le vrombissement des avions (voir annexe II « Avion jaune... »).

Bienvenue au moudjahid
Qui a échappé à la mine
Sa chère mère s'exclame :
« Quelle joie, mon fils me revient ! »
Elle lui offrit un siège pour s'asseoir

Et le café se préparait
 « Mère, permets-moi de partir,
 Et à ce soir, si je suis de retour »
 Il a été abattu par un avion de reconnaissance
 Il est tombé comme un tronc d'arbre

(Chant féminin recueilli par Melha Benbrahim-Benhamadouche,
op. cit., p. 226.)

L'engagement politique s'exprime par la conviction affirmée de la victoire, ce qui permet l'acceptation de la mort. Aucun discours, peu de termes politiques, les rares noms mentionnés sont plutôt ceux de maquisards connus localement que ceux de responsables politiques.

Alors que la mort, omniprésente, est le sujet majeur de tous les poèmes, les appels à la haine, à la vengeance, les termes injurieux sont remarquablement absents.

Harki porteur de numéro !
 Ne tue pas le moudjahid
 Qui s'abrite sous le rocher
 Tu te retrouveras entre ses mains
 Ne te laisse pas leurrer par la radio
 « Harki, va avec mesure !
 Ne tue pas le moudjahid
 Qui a pris le maquis en abandonnant ses enfants
 Tu te retrouveras entre ses mains
 La France repliera ses bagages »

(Chant féminin recueilli par Melha Benbrahim-Benhamadouche,
op. cit., p. 234.)

Souvent, ces poétesses combattantes, lorsqu'elles racontent leur expérience de la guerre, entrecourent leur récit de poèmes de leur composition. La poésie renforce une idée, un sentiment et tente de perpétuer la parole, mais inéluctablement, s'ils ne sont pas transcrits, ces poèmes s'enfoncent dans l'oubli.

Ces annotations sont, comme le corpus présenté, insuffisantes à rendre compte de la richesse de cette poésie. L'exemple de Fatima Hakem permet une approche plus évocatrice, plus vivante.

Née en 1931 près de Hasnaoua, petit village kabyle, Fatima Hakem ¹¹, qui n'a jamais été scolarisée, commence dès l'âge de six ans à travailler. Elle participe aux travaux agricoles et ménagers. Mariée à quatorze ans, elle doit très tôt prendre en charge sa famille, son mari, poussé par la misère, ayant émigré en France. Dès 1955, la maison familiale de son père, où elle vit avec ses enfants, devient un lieu d'hébergement et une boîte aux lettres pour les

11. Dans le documentaire « Women at War », réalisé par Parminder Vir, le passage durant lequel Fatima Hakem illustre son engagement en récitant avec fougue un de ses poèmes est le plus impressionnant (Annexe V).

maquisards. Pour éviter les confusions, Fatima, qui est aussi potière, prend l'initiative d'apposer sur les enveloppes un symbole décoratif différent selon les destinataires, ce qui permet un acheminement du courrier. Son sens de l'organisation est reconnu et elle devient responsable du courrier. Elle s'occupe aussi de l'hébergement et effectue des liaisons. En 1958, son hameau est bombardé et devient « zone interdite », les habitants se réfugient à Hasnaoua.

Après l'échec d'une tentative par l'armée française d'établir un groupe d'autodéfense, une nouvelle extension de la zone interdite englobe le village. La population est déplacée dans un « camp de regroupement » situé près de la caserne militaire de Mechtras. Pour la deuxième fois, Fatima est chassée de sa maison et cette fois-ci, elle n'a plus le droit de retourner dans son jardin.

Cependant, elle poursuit ses activités de militante. Elle a été interpellée trois fois par les militaires et gardée au camp toute la journée, mais elle est relâchée car, dit-elle, elle n'a jamais été dénoncée et n'a rien avoué.

C'est pendant la guerre qu'elle compose ses premiers poèmes, mais elle les a tous oubliés. Devant mon insistance, elle me conseille de demander à sa fille qui les a peut-être transcrits, il y aurait donc un espoir de les retrouver.

À l'indépendance, Fatima retrouve sa maison, cultive son petit lopin de terre et s'occupe pour le compte d'un autre paysan d'une vache et d'une brebis, ce qui lui donne droit au tiers du lait et de la progéniture. Son fils aîné, dès l'âge de quinze ans, travaille pour l'aider et ainsi elle réussit à faire faire des études à ses deux autres enfants, une fille secrétaire et un garçon enseignant à l'université de Tizi-Ouzou.

Durant notre rencontre, spontanément, elle entrecoupe son récit de bribes de poèmes¹². Ainsi, évoquant la répression de 1988, elle s'écrit :

Je te demande oiseau de proie
D'aller vers la capitale
Chercher dans les bureaux où se trouve Chadli
Demande-lui s'il connaît les gens
Qui font ces monstruosité

Avec tendresse, elle parle des engagements politiques des jeunes dont certains sont dans la mouvance communiste :

Si vraiment il y a le paradis
C'est les communistes qui iront les premiers
Ils tiennent la main des opprimés
Aux malades ils donnent des médicaments
Ô Dieu, mon Seigneur, Toi qui fais trembler la terre
Donne-leur encore plus de valeur et de force

12. Les citations de poèmes ont été recueillies lors d'un entretien avec Fatima Hakem. La traduction a été faite par sa belle-fille.

C'est toujours une poésie engagée, expression d'une poétesse qui vibre devant chaque injustice. Elle est particulièrement indignée par la condition des femmes dont elle est également victime, bien qu'elle vive de manière autonome. Comme elle n'arrive que très difficilement à subvenir aux besoins de sa famille, elle est candidate à un poste à la cantine de l'hôpital. Son frère, ancien ouvrier émigré, militant de la Fédération de France, devenu un responsable local du FLN, intervient pour que sa demande soit refusée, car il ne veut pas que sa sœur travaille dans un lieu public. Raconter semble insuffisant à Fatima, elle se lève et déclame ses vers :

La hache a dit à la forêt
 Mon manche vient de toi
 Si Dieu avait mis un peu de miséricorde en toi
 Tu saurais que l'homme et la femme ont été enfantés de la même façon
 Si la vérité était révélée
 Il se trouverait peut-être que je suis plus intelligente que toi
 Si tu veux me conseiller
 Tu devrais commencer par laver ta gandoura
 Et ton ardoise qui est pleine de délits
 La science de la femme s'est imposée
 Et personne ne peut l'arrêter

Depuis déjà plus d'un an, des manifestations durement réprimées ont lieu en Kabylie. Fatima Hakem y participe certainement pour exprimer sa tristesse et sa révolte, compose des poèmes qui, espérons-le, seront entendus au-delà de la Kabylie. Si Kateb Yacine était encore vivant, il aurait su élever la voix, secouant le scandaleux et dangereux silence qui recouvre l'Algérie.

ANNEXE I : POÈME DE TASSADIT HERROUS

Ô soleil, prends le deuil et ne te lève pas
 La bombe risque de te brûler
 L'épouvante couvre la montagne
 Les bêtes muettes pleurent
 Et dérangent nos rêves
 Sur la terre l'herbe est calcinée
 Les arbres aussi sont emportés
 En feu et tremblants
 Même les meules flambent
 Les soldats nous encerclent
 Avec des harkis parmi eux
 Il ne reste que quatre vieux
 Qui ont peur de la mort
 Et de chacun de leurs cils s'écoule une fontaine

Ils ont envoyé un pauvre type
 On ne sait d'où il est venu
 Mes sœurs il fallait lui répondre

Ils croyaient tirer grande gloire
 De nous voir parler d'abondance
 Et crier: Vive la France
 Mais l'Algérie est aux musulmans
 À ceux qui sont au maquis

(Chant écrit pendant la guerre par Tassadit Herrous, recueilli par Melha Benbrahim-Benhamadouche, traduit du kabyle par Malika Djilali.
 Transcription en berbère par Mouloud Mammeri.)

ANNEXE II : ANONYME

Avion jaune
 Arrête de frapper
 Je n'ai qu'un frère
 Et ma petite mère n'enfante plus
 Sur la montagne Djurdjura
 Quand les vents de feu soufflèrent
 Ce jour-là
 Sont tombés morts et blessés
 Ne pleure pas
 Petite mère
 Je monte à la montagne
 Et je mourrai plutôt que de me rendre

(Chant féminin anonyme, recueilli dans la région de Sétif par Fouzia Cherrad,
 traduit de l'arabe dialectal.)

ANNEXE III : ANONYME

Il n'y de dieu que Dieu (*bis*)
 Le doux, Ô Dieu le Seigneur mon Maître
 Ô mon ventre, Ô mon ventre
 Tu ne m'en as pas donné deux
 Tu m'en as donné un unique
 Tu m'en as donné un seul
 Il est sorti à la montagne
 Il dort sur l'alfa avec une pierre comme oreiller

Le convoi qui est venu les moudjahidine nos enfants l'ont attaqué
 Hommes libres ils l'ont fait flamber
 Le convoi qui est venu a passé la montagne des Aurès
 Les moudjahidine l'ont attaqué, ils l'ont enflammé avec des balles
 Le convoi qui est venu est monté dans l'Ahmar Kheddou
 Ils sont sortis les moudjahidine, les fellaghas de l'armée nationale
 Quand est venu le capitaine qui parle en français
 Mon fils le téméraire
 Tout seul a attaqué, lui l'Arabe libre
 Ô ma mère ne pleure pas je monte à la montagne

Décidé à ne pas revenir
 Pour l'indépendance je mourrai soldat mais je ne me rendrai pas.
 Il n'y a de dieu que Dieu

(Chant féminin recueilli à Saïda, par Samira Sakka,
 traduit de l'arabe dialectal.)

ANNEXE IV : ANONYME

Ma mère, ma mère ne pleure pas pour moi
 Ne pleure pas pour celui qui est parti à la montagne
 Je suis dans la forêt je lutte pour mon pays
 Je reviendrai vers toi si ma vie doit être longue
 Oh, oh ma mère

Ma mère, ma mère ne pleure pas, l'armée vaincue ne m'a pas tué
 Mon visage a disparu mais mon nom sera éternel,
 L'ennemi a eu peur et ses balles ont fondu
 L'armée du front est la plus belle des armées
 Et les héros sont encore vivants
 Le drapeau s'est levé, il est apparu blanc et vert
 Ses jours sont venus mais l'ennemi le nie

Ma mère, ma mère ne t'afflige pas, l'armée vaincue ne reviendra pas
 Le croissant est apparu et a illuminé tout le monde
 Les héros ont gagné soit contente de l'armée d'Ahmed
 Ton fils est parti il ne reviendra pas, ne pleure pas son absence
 Retiens tes larmes et réjouis-toi de la liberté
 Allume tes bougies ton fils est mort en martyr

Ma mère, ma mère ne pleure pas, l'armée vaincue ne m'a pas tué
 Mon visage a disparu mais mon nom restera éternel
 L'ennemi a eu peur et ses balles ont fondu
 Ma mère, ma mère

(Chant féminin recueilli à Sidi-Bel-Abbès, par Samira Sakka,
 traduit de l'arabe dialectal.)

ANNEXE V : POÈME DE FATIMA HAKEM

Je souhaiterais que les gens instruits
 Se mettent à écrire¹³
 Je parlerai de ce qui se passe
 Afin que tout soit vu et entendu
 Je conterai l'arbitraire
 Qui règne sur les familles

13. Littéralement : « prennent leurs carnets » (carnet, *tikarniyin*, emprunt au français).

Toute famille faible
 Meurtrie par les douleurs
 Ne cherchant à connaître
 Ni l'extérieur, ni les villes
 De leur tyrannie,
 Ils écrasent leurs filles ¹⁴
 Celle dont meurt le père
 Est spoliée
 Ils se partagent sa part
 Sans crainte de l'au-delà ¹⁵
 Le jour où se présentera
 L'ange de la mort ¹⁶
 Que pourront-ils lui répondre ?
 Tout ceci est un conseil
 À vous femmes âgées
 Solidement unies,
 Nous aiderons les plus jeunes
 Même si le paradis nous est accessible
 Elles aussi ont droit au bonheur ¹⁷
 Puisse Dieu lever l'arbitraire
 Qui pèse sur les femmes algériennes

(Transcription et traduction faites par Dehbia Arous,
 enseignante à l'Institut de langue et de civilisation berbère
 de l'université de Bedjaia.)

14. *Tawellit* (pluriel *tiwelliyin*) désigne toute parenté féminine d'un homme (sœurs, filles, cousines, nièces par voie masculine), connote un statut de faiblesse qui nécessite protection.

15. *Timedlin* (singulier de *tamdelt*) : pierre tombale ; évoque la mort, l'au-delà.

16. *Xariğ rruh* : emprunt à l'arabe, littéralement « celui qui fait sortir l'âme ».

17. Littéralement : « elles aussi ont des âmes », ici ont droit à la dignité, au bonheur comme tout être humain.

LOGIQUES FÉMININES DE LÉGITIMATION DU POUVOIR MONARCHIQUE (MAROC)¹

Souad Azizi

Bien qu'ils soient basés sur un même système de représentation, les rituels matrimoniaux marocains se caractérisent, dans la « période traditionnelle », par une hypervariabilité des détails, d'une ville à une autre, d'une tribu à une autre, voire d'un village à un autre (Westermarck, 1921). Cette notable variation est la conséquence du cloisonnement des communautés rurales et urbaines. Elle est aussi l'expression de la volonté de différenciation et d'autonomie de groupes qui s'inscrivent dans des alternatives de conflit et d'alliance aussi bien avec les groupes limitrophes qu'avec le Makhzen².

Aujourd'hui, l'intensification des interactions entre les villes et les campagnes et entre les différentes régions du pays, ainsi que les mouvements de populations dans tous les sens, sont des facteurs de déperdition des particularismes régionaux. Les rituels matrimoniaux accusent une nette tendance à l'uniformisation. En milieu urbain, dans toutes les « classes sociales », les anciennes coutumes propres à chaque localité sont remplacées par un modèle évolué à partir de celles de la grande et petite bourgeoisie des villes « citadines » (*hadariya*) et impériales³. En milieu rural, une tendance

1. Les termes arabes sont transcrits en gras italique, et les termes berbères (tachelhit) en italique. Les résultats de cette étude ont été finalisés et présentés en juillet 1998, dans le cadre d'une soutenance de thèse de doctorat (Azizi, 1998). Les évolutions du rituel matrimonial postérieures à cette date ainsi que la geste de Mohammed VI lors de la publication de ses noces ne sont pas prises en compte dans cet article, mais font l'objet d'une nouvelle enquête de terrain en cours de préparation.

2. Littéralement « le magasin », l'État central marocain. Pour une analyse détaillée des acceptions de la notion de Makhzen, et de l'évolution des modes de fonctionnement de cet appareil d'État, voir Chérifi (1988, pp. 13-25 *et sq*) et Grange (1997, pp. 19-21).

3. Marrakech, Rabat, Meknès et Fès sont dites « impériales » du fait que les souverains et leur suite y font chaque année des séjours fixés par le Protocole. Les quatre villes dites « citadines » (*hadariya*), sont Fès – dont les habitants sont pour la plupart originaires de Kairouan ou d'Andalousie – et Rabat, Salé et Tétouan dont nombre de familles sont originaires des villes andalouses. Les autres villes dont la population est en grande partie constituée de migrants des tribus locales sont qualifiées de « bédouines ». À l'heure actuelle, cette catégorisation traditionnelle des villes marocaines n'est plus opérationnelle, car le protectorat français a changé cet ordonnancement hiérarchique des villes anciennes par la création de nouvelles villes « modernes ». À ce sujet, voir l'excellente étude des « métamorphoses de la ville marocaine » par Rivet (1999, pp. 227-267).

au mimétisme de ces pratiques urbaines se révèle progressivement dans les villages les plus touchés par l'émigration nationale et internationale.

PROBLÉMATIQUE

Le mimétisme social est le moteur de la diffusion de nombre de pratiques. Mais suffit-il à expliquer l'uniformisation des rituels matrimoniaux et l'adoption, à l'échelle nationale, d'un modèle rituel unique ?

Ma première hypothèse est que ce rituel synthétise des configurations culturelles⁴ fondamentales de la société marocaine, et constitue ainsi l'instrument de leur pérennisation dans la société moderne. Ceci expliquerait pourquoi des Marocains de milieux différents et d'appartenance ethnique différente s'y reconnaissent et l'adoptent.

Ma deuxième hypothèse est que la famille royale a joué un rôle essentiel dans la légitimation de cette nouvelle ritualité. N'y a-t-il pas une étroite corrélation entre la publication télévisée du mariage des princesses⁵, notamment celui de Lalla Asmaa, et la rapide diffusion du modèle rituel contemporain ?

Dans la « société traditionnelle » du *bled el-makhzen*⁶, il y a une interaction constante entre la culture de cour et la culture populaire : la première se nourrit de la seconde tout en la façonnant. La figure du sultan chérifien joue un rôle important dans la canonisation des rites domestiques des cités impériales et des communautés tribales acceptant l'autorité politique du souverain. Le marié y est soumis à un ensemble de rituels le propulsant au rang de sultan (*mulay seltan*)⁷. L'identification du marié au sultan est une sorte d'initiation à l'exercice de l'autorité et du pouvoir. L'inscription dans un rapport ritualisé avec les symboles de la royauté constitue le principal mécanisme grâce auquel les jeunes gens intériorisent les représentations collectives de l'autorité et du pouvoir. Le recours rituel au principe monarchique fonde, en la légitimant, la dissymétrie des rapports sociaux : un parallèle est

4. Les configurations culturelles sont les règles et les sentiments, existant à un niveau caché, qui structurent et donnent sens au système de valeurs de la famille. Elles déterminent ce qui est bien ou mal en ce qui concerne les relations entre les sexes, les relations époux/épouse, les relations parent/enfant, les idées à propos de la sexualité et de l'activité sexuelle. En ce qui concerne la famille marocaine, les configurations relatives aux rapports entre les sexes, entre les générations et à la sexualité fondent et légitiment la suprématie de l'homme sur la femme et des aînés sur les cadets et prescrivent la virginité féminine au moment du mariage.

5. Les trois filles du roi Hassan II, Lalla Meriem l'aînée et ses cadettes Lalla Asmaa et Lalla Hasnaa, se sont mariées respectivement en 1984, 1987 et 1994.

6. Le « pays du makhzen », c'est-à-dire les territoires contrôlés par le pouvoir central (le makhzen), en opposition au *bled siba* (le « pays hors-la-loi »), les territoires des tribus dissidentes qui refusaient de payer l'impôt et/ou ne reconnaissaient pas l'autorité politique du sultan.

7. Pour des descriptions détaillées des rituels d'intronisation du marié dans les tribus berbérophones et arabophones au nord du Sous, voir Kaci (1921, pp. 340-341), Laoust (1915, pp. 61-65, 71), Le Cœur (1933, pp. 140-141, 144-145), Querleux (1915, pp. 15-16), Salmon (1904, pp. 279-280) et Westermarck (1921, pp. 87-103, 105, 240-241, 246-250). Pour des analyses anthropologiques de ces rituels voir Combs-Schilling (1989, pp. 188-220) et Jamous (1981, pp. 271-275).

tracé entre les rapports sultan/sujets, homme/femme, marié/célibataire et aîné/cadet. Les rituels d'intronisation du marié reflètent et sanctionnent la position essentielle de la monarchie dans la vie sociale. C'est le principe structurel fondamental de l'organisation du pouvoir à tous les niveaux. Ces rituels sanctionnent également l'enracinement de cette structure de pouvoir dans la division sexuelle et son infusion dans l'identité sexuelle (Jamous, 1981, pp. 265-284; Combs-Schilling, 1989, pp. 128-220; 1996, pp. 71-72). Pour cela, nous pouvons affirmer que le régime monarchique constitue une configuration culturelle fondamentale de la société marocaine.

Comme l'a souligné Combs-Schilling, le Maroc est «un endroit idéal pour étudier les moyens par lesquels un pouvoir politique imprime et régénère dans la conscience et la mémoire populaires une hiérarchie sociale qui devient par là même acceptée» (Combs-Schilling, 1996, pp. 74). L'auteur a observé, dans les années 1980, des cérémonies de mariage dans plusieurs régions du Maroc, en milieu urbain comme en milieu rural. Elle témoigne du fait que «le rite de premier mariage au Maroc est un événement en pleine transformation» (Combs-Schilling, 1996, p. 75). Mais, dans cette récente publication sur la légitimation rituelle du pouvoir monarchique, Combs-Schilling ne prend pas du tout en compte les transformations touchant les rituels d'intronisation du marié. Car, pour conclure que le rituel matrimonial «reste l'incarnation de l'imagination politico-sexuelle du pouvoir», elle se base essentiellement sur le rite de défloration publique et sur «le rite [d'intronisation] comme il fut pratiqué jusqu'à récemment, et comme il est toujours pratiqué dans les campagnes aujourd'hui» (Combs-Schilling, 1996, p. 75)⁸.

Or, si ces rites masculins traditionnels se maintiennent dans des communautés villageoises encore à l'écart du processus général de transformation, ils sont en déperdition dans la société urbaine moderne. Les facteurs favorisant leur déperdition sont : la sophistication des insignes de la royauté, la modernisation de l'appareil d'État et de ses modes d'expression, ainsi que la plus grande visibilité du roi⁹.

Le thème de la royauté reste-t-il un élément essentiel du rituel matrimonial contemporain malgré la déperdition de ces anciens rites ? Mon objectif, ici, est de vérifier si les rites de mariage ont évolué de manière à sécréter de nouvelles expressions du principe monarchique.

8. Les descriptions des rituels d'intronisation du marié de Combs-Schilling (1989, pp. 192-205, 1996, pp. 76-77) sont similaires à celles des ethnographes du début du siècle, ou, plus près de nous, à celles de Jamous (1981, pp. 265-284).

9. Dans le Maroc précolonial, la plupart des sujets marocains avaient très peu de chances de voir le souverain, malgré les nombreux déplacements de ce dernier à travers le pays. La figure du sultan relevait plus de l'imaginaire que du vécu. Aujourd'hui, grâce aux médias audiovisuels et à l'iconographie, la figure du roi est connue même dans les campagnes les plus reculées. En rendant le roi plus «palpable», l'iconographie rend désuètes toutes les légendes populaires qui se tissaient autour de la personne physique du détenteur du trône. Par ailleurs, la personnalité complexe de Hassan II a rendu fort difficile l'imitation de la geste royale.

TERRAIN DE L'ENQUÊTE

L'enquête de terrain s'est déroulée principalement dans l'aire urbaine du Grand Agadir. D'un point de vue géographique, Agadir a accompli depuis les années de sa reconstruction¹⁰ de formidables bonds qui l'ont fait passer du statut de petite ville portuaire et touristique au statut de métropole régionale. Dans son développement accéléré, elle a entraîné dans son sillage tous les bourgs de sa périphérie¹¹. Les bourgs méridionaux, initialement et en majorité composés de ressortissants de la tribu berbère Aksimen, constituent, aujourd'hui, les plus importants centres urbains du Grand Agadir. Cette urbanisation tardive, mais rapide, permet d'observer dans le vif des changements qui sont intervenus beaucoup plus tôt dans les villes littorales au nord du Sous. Le brassage de populations aux origines diverses semble favoriser la déperdition des particularismes régionaux, et l'évolution vers une certaine homogénéisation des pratiques urbaines.

L'observation de la diffusion des pratiques septentrionales dans le Grand Agadir est également intéressante d'un point de vue géopolitique. La population d'Agadir, capitale du Sous¹², est en grande partie composée de ressortissants des tribus de cette région. Or, ces tribus ont un lourd passé de fronde (Montagne, 1930, pp. 55-116). Leurs territoires ont souvent fait partie du *bled siba*, le « pays hors-la-loi ». Dans les cérémonies traditionnelles, cette tendance à la dissidence se traduit par l'absence de rituels d'intro-nisation du marié. Les mariés du Sous étaient plutôt identifiés à Moulay Ali, gendre du Prophète et quatrième calife. En effet, la rencontre des deux familles est ici conçue sur le modèle de l'alliance d'Ali et du Prophète¹³. Si elle exprime le respect de la Tradition prophétique en matière de mariage, l'identification du marié chleuh à Moulay Ali ne signifie pas pour autant l'érection du quatrième calife comme modèle de souverain, légitimé par sa seule relation de parenté au Prophète. Par le refus d'identification au souverain chérifien qu'elle implique, l'allusion à Moulay Ali semble en effet renvoyer à une autre idéologie de la légitimité du pouvoir, proche dans sa vision égalitariste de la doctrine kharidjite.

10. Le 29 février 1960, la ville d'Agadir a été quasiment rasée par une secousse sismique (Brown, Lakhsassi, 1987, pp. 43-63 ; Collectif, 1962, pp. 9-19).

11. Dans son sens restreint, le terme « Grand Agadir » désigne les huit agglomérations de l'aire urbaine d'Agadir : Agadir municipalité qui inclut le port et la cité industrielle d'Anza, Aït Melloul, Bensergao, Dcheïra, Inezgane, Jorf, Tarrast et Tikiouine. L'ensemble recouvre une superficie d'environ vingt kilomètres carrés. Dans un sens plus large, ce toponyme tend à englober les agglomérations situées au sud-est d'Agadir, sur la route principale (R.P.) 32, entre Aït Melloul et Oulad Teïma, ainsi que celles situées au nord-ouest d'Agadir, sur la R.P. 8, entre Anza et Tmanar.

12. Le terme Sous désigne, ici, toute cette région de plaine et de montagne (Anti-Atlas et versant sud du Haut Atlas occidental), où le parler berbère chleuh, tachelhit, est en usage.

13. L'imitation de la geste prophétique se révèle dans un chant ritualisant la réunion des deux familles pour la rédaction du contrat de mariage : « La rencontre avec vous [est telle que] la rencontre de Moulay Ali et du Prophète. »

Il est donc intéressant de voir comment les pratiques septentrionales porteuses d'une légitimation rituelle du pouvoir makhzénien sont intégrées, aujourd'hui, par une population dont les ancêtres ont été jaloux de leur autonomie politique et de leur différence par rapport aux « classes dominantes » des villes impériales.

MÉTHODOLOGIE

Pour mener cette enquête, j'ai eu recours à trois outils de recherche : l'observation participante, l'entretien et le questionnaire. En plus de ces outils, j'ai également utilisé des enregistrements vidéo de cérémonies de mariage contemporaines, dont les noces de la princesse Lalla Asmaa.

Durant la saison estivale des années 1991 à 1994, j'ai observé une vingtaine de cérémonies, en tant qu'invitée ou en tant qu'« assistante » de « maîtresses de cérémonie » (*neggafat*)¹⁴. L'objet de ce second mode de participation étant d'observer les techniques d'habillage de ces officiantes et leurs rapports avec la clientèle.

Menée sur une période de quatre années (1992-1995), l'enquête par entretien (semi-directif) a permis de recueillir 56 entretiens, dont 20 collectifs (2 à 4 personnes). L'entretien répond à trois objectifs : 1° le recueil des rites traditionnels de l'aire d'Agadir et d'autres localités du Sous¹⁵, 2° le recueil de descriptions de noces célébrées récemment et 3° l'observation des représentations des pratiques cérémonielles contemporaines. Les volontaires pour participer à l'entretien ont été recrutés sans aucune limite d'âge, de sexe ou de catégorie socioprofessionnelle.

L'enquête par questionnaire s'est déroulée durant l'année scolaire 1993-1994. Elle avait deux objets : le recueil d'autres descriptions de noces contemporaines, et l'observation des représentations des pratiques septentrionales au sein d'une population jeune et instruite, comprenant des lycéens, des étudiants et des enseignants du second cycle. Physiologiquement et juridiquement aptes au mariage, les lycéens comme les étudiants constituent les clients

14. *Neggafat* (sing. *neggafa*) : les officiantes « traditionnelles » des rites de mariage du Nord. Contre rémunération, ces femmes parent la mariée de toilettes et de bijoux qui sont souvent leur propriété. Elles lui procurent les accessoires servant à son portage, et peuvent également la porter sur leur propre dos. Elles sont chargées du port du trousseau mobilier au domicile conjugal et de la décoration de la chambre nuptiale et de l'espace d'exposition de la mariée. Traditionnellement, ces officiantes jouent le rôle d'intermédiaires entre les mères des mariés et sont chargées des invitations. Chanteuses et musiciennes, l'animation musicale des cérémonies leur incombait également. Aussi, je traduis *neggafat* par « maîtresses de cérémonie », qui – plus qu'habilleuses – rend compte de la diversité de leurs services. Pour des descriptions des fonctions traditionnelles des « maîtresses de cérémonie », voir Aubin (1904, p. 324), Laoust (1915, p. 43), de Lens (1917-1918, pp. 31-55) et Salmon (1904, pp. 282-285).

15. Afin d'apprécier à sa juste valeur le changement que constitue l'adoption du modèle septentrional, un premier volet de l'enquête a été consacré à la reconstitution des rituels matrimoniaux « traditionnels » de la région du Sous. Pour une description analytique détaillée de ces anciens rituels, voir Azizi (1998, p. 70-226).

potentiels des « maîtresses de cérémonie ». Ils sont nés et/ou ont grandi dans un cadre urbain dont ils n'ont pas connu l'état des rites traditionnels, avant l'enclenchement du processus de changement. Ils arrivent donc à maturité dans un milieu dont le modèle cérémoniel prédominant est devenu celui des villes septentrionales. Ne connaissant pas d'alternative, ils doivent être, plus que les vieilles générations, perméables aux messages véhiculés par ces pratiques. Le recrutement des enseignants a été fortuit. Ces derniers ont proposé, de leur propre chef, de participer à l'enquête menée auprès de leurs élèves. Leur nombre (12/108) étant peu important, leur participation ne peut être utilisée qu'à titre indicatif¹⁶.

LE « RITUEL DES SEPT TOILETTES »

Selon la nature des choix cérémoniels des familles des mariés, on peut distinguer trois catégories de noces. La première est le cérémonial contemporain que les actants qualifient de « moderne » (*leasri*). Toutes les pratiques urbaines qui ont la faveur de la jeunesse citadine y sont accomplies : la conduite processionnelle de la mariée au hammam, sa mise en beauté dans un salon de coiffure, la teinture au henné de ses pieds et de ses mains selon la technique des villes du Nord, son habillage par des « maîtresses de cérémonie », l'animation de la cérémonie par un orchestre masculin et la prise d'images par un cameraman. Ces professionnels de la parure, de l'animation musicale et de la vidéo sont les principaux officiants du rituel contemporain. Leur participation à tous est considérée comme un ingrédient nécessaire pour la réussite de la noce.

La seconde catégorie de noces est qualifiée par les actants de « semi-traditionnelle et semi-moderne » (*nes teqlidi nes easri*). Ces cérémonies ne sont pas animées par (tous) les officiants contemporains. Et les « aînées » (*timezwura*)¹⁷ jouent encore un rôle prépondérant dans leur ordonnancement. Certaines concessions sont faites à la modernité, mais les pratiques septentrionales adoptées coexistent avec des rites traditionnels locaux.

Enfin, la troisième catégorie de noces est l'ancien cérémonial local que les actants qualifient de « traditionnel » (*teqlidi*) ou de « paysan » (*baladi*). Ce modèle est encore d'actualité dans les localités rurales qui ne se sont pas ouvertes aux pratiques citadines. En zone urbaine, les tentatives de perpétuation de ce modèle résultent, chez certaines familles chleuhs (Aksimen et néocitadines), d'un rejet total des pratiques septentrionales. Car l'intégration du modèle cérémoniel contemporain ne se fait pas d'une manière uniforme,

16. Près de 200 personnes ont été sollicitées. Seulement 108 ont effectivement participé à l'enquête, soit un taux de participation de 54 %.

17. *Timezwura* (sing. *tamzwarut*) : les « aînées », principales officiantes des rites traditionnels chleuhs, doivent être mères de garçons, monogames, épouses d'hommes monogames, et heureuses en mariage. Elles sont choisies de préférence dans la proche parenté des mariés.

dans tous les milieux. Le changement est à double vitesse. Selon leur parcours et selon leur origine, les familles ont des perceptions différentes des coutumes septentrionales. Leur position vis-à-vis de ces critères de modernité détermine leur ouverture ou leur résistance au rituel contemporain.

Le temps fort et le rituel principal du cérémoniel contemporain est « le rituel des sept toilettes » (*lebas*)¹⁸ au cours duquel les « maîtresses de cérémonie » revêtent la mariée successivement de plusieurs costumes régionaux et internationaux. Le marié participe à ce rituel et trône aux côtés de la mariée lors de son exposition dans ces différents costumes. Il l'accompagne dans tous ses déplacements entre le vestiaire et l'espace rituel et change également de costume à plusieurs reprises.

La mariée porte en premier une toilette appelée la « toilette du Nord » (*lebsa camaliya*). Ainsi vêtue, elle fait sa première entrée dans l'espace rituel portée sur un « palanquin » (*leemariya*)¹⁹, et précédée par le marié en costume occidental. La seconde toilette, de couleur blanche, est dite la « toilette de la princesse » (*lebsa d l'amira*). La troisième de couleur verte ou bleue est nommée la « toilette marrakchie » (*lebsa lmerakciya*). La quatrième est dite la « toilette tunisienne » (*lebsa tunsiya*). La cinquième est appelée la « toilette fassie » (*lebsa lfasiya*) ou la « grande toilette » (*lebsa lekbira*). Lors du port de cette dernière toilette, la mariée fait son entrée dans l'espace cérémoniel portée sur une « table » (*lmida*)²⁰, tandis que le marié qui a troqué son costume occidental contre une djellaba blanche et une calotte rouge est porté sur le « palanquin » qui a été débarrassé de son toit. La plupart des assistants dansent autour d'eux. Le portage des deux mariés est un moment d'euphorie générale. La sixième toilette qui est une copie du costume indien est dite la « toilette indienne » (*lebsa lhindiya*). Le marié est de nouveau en costume occidental. Enfin, la septième toilette qui imite le costume traditionnel des femmes du Sous est appelée la « toilette chleuhe » (*lebsa celha*). Le marié est de nouveau vêtu d'une djellaba blanche. Sa tête est ceinte d'un turban en soie jaune et il porte un poignard chleuh en bandoulière. Ainsi habillés, les mariés doivent danser sur un rythme chleuh, au milieu du cercle formé par les assistants. Au moment du départ pour le domicile conjugal, la mariée est revêtue d'une robe blanche occidentale, « la robe » (*la yob*), tandis que le marié porte un costume occidental.

18. *Lebas* : littéralement « le vêtement ». Pour des descriptions des « rituels des sept toilettes » observés, voir Azizi (1998, pp. 285-293, 312-323).

19. *Leemariya* : le « palanquin ». Traditionnellement, cet accessoire servait à porter la mariée du domicile paternel au domicile conjugal, dans les provinces au nord de Fès, notamment à Tanger, Ksar El-Kébir et chez les Andjra. Dans les autres grandes villes du Nord, l'accessoire de la noce était une sorte de « chaise à porteurs », nommée *lbuja* à Tétouan, et *iquba* à Fès, Rabat et Salé.

20. *lmida* : littéralement « la table ». À l'origine dans les milieux bourgeois des villes impériales, l'accessoire du portage de la mariée dans l'espace domestique est une grande table ronde à rebords (*lmida*) sur laquelle sont portés les repas de charité à la mosquée. Dans les familles aisées, cet accessoire usuel a été très tôt remplacé par l'accessoire fourni par les « maîtresses de cérémonie » : un plateau en bois, rond, à rebords, capitonné de velours et fixé sur deux longues poutres.

UNE PRISE DE DÉCISION EN MAJORITÉ FÉMININE

Le choix de l'ordonnement des cérémonies est un moment de fortes tensions dans les deux familles. L'engagement des officiants contemporains est souvent un motif de conflits entre les générations et surtout entre les sexes. Dans la majorité des cas observés, le « rituel des sept toilettes » a lieu chez la mariée. Et les agents de ce choix cérémoniel sont, dans plus de la moitié des cas, la mariée et/ou des membres de sa famille. Les officiants contemporains sont donc le plus souvent introduits au domicile des parents de la jeune fille. Les précisions données par les enquêtés sur l'identité des agents décisionnels révèlent que, dans les deux familles, ce choix cérémoniel est fréquemment l'œuvre des parentes des mariés et/ou des sujets eux-mêmes. Les pères apparaissent rarement comme des agents décisionnels. La plupart sont plutôt des opposants auxquels il faut arracher un consentement résigné. Il arrive même que les « maîtresses de cérémonie » soient introduites chez eux à leur insu²¹. Si les pères des jeunes filles sont rarement les initiateurs de l'engagement des officiants contemporains, ils sont pourtant fréquemment les débiteurs de leurs émoluments, par le fait que le « rituel des sept toilettes » a le plus souvent lieu sous leur toit. Ainsi, la famille de la mariée est débitrice des frais de ce rituel dans la plupart des cas observés.

Pourquoi le « rituel des sept toilettes » exerce-t-il tant d'attrait sur les jeunes femmes ? De toute la panoplie des accessoires rituels, pourquoi est-ce le vêtement dont l'usage prend une ampleur telle qu'il devient un motif de conflit entre les sexes et entre les générations ?

Tel qu'il est manipulé dans le rituel contemporain, le vêtement est perçu par les jeunes femmes chleuhs comme un instrument de libération de traditions sclérosées qui ne rendent plus compte de leur position actuelle dans la société. Dans les rituels « traditionnels » du Sous, le costume du « baluchon » nuptial (*ukris*)²² visualise l'autorité masculine sur le corps féminin, et

21. Par les préjugés dont elles sont les victimes, les « maîtresses de cérémonie » constituent parfois à elles seules le principal motif du rejet du rituel contemporain. Ainsi, la réponse immédiate, et récurrente, des aînés chleuhs interrogés sur les pratiques septentrionales est la suivante : « Quoi ? La *neggafa* c'est le déshonneur (*cmutit*) ! » Les « maîtresses de cérémonie » ont un statut négatif dans la région du Sous. Car la majorité des aînés chleuhs perçoit comme déshonorant tout travail féminin pour un tiers, hors du domicile paternel et conjugal, surtout lorsqu'il s'agit d'une activité qui amène la fille ou la femme à rentrer chez elle tard dans la nuit, voire à découcher. Les jeunes chleuhs ont quant à eux une attitude mitigée vis-à-vis des « maîtresses de cérémonie ». Ainsi, si la majorité (56,7 %) des questionnés pense que leur métier est honorable, et équivalent à tout autre métier permettant à la femme de gagner honnêtement sa vie, certains d'entre eux précisent que cette activité ne peut en aucun cas être entachée par les mauvaises mœurs de quelques pratiquantes. Ce qui prouve que, quelque part, ils pensent également que le métier des « maîtresses de cérémonie » offre des possibilités de déviance. Parmi les jeunes questionnés (19 %) qui jugent catégoriquement ce métier comme non honorable, nombreux sont ceux qui prétendent même que la plupart des « maîtresses de cérémonie » sont des ex-prostituées.

22. Le costume nuptial de la mariée chleuhs est composé d'un haïk blanc, de babouches rouges, d'une piécette d'argent placée sous son pied droit, d'un fichu en soie rouge qui lui voile le visage, et d'un turban blanc qui maintient un pied de basilic sur sa tête. La mère du marié lui envoie ces effets noués en baluchon, d'où leur nom (*ukris*). Pour les fonctions magico-symboliques de ces accessoires du rite de passage chleuh, voir Azizi (1998, pp. 174-181, 192-195).

toute la ritualisation du passage de la femme à l'état matrimonial traduit sa position subalterne. Aujourd'hui, en milieu urbain comme en milieu rural, de plus en plus de jeunes mariées chleuhs refusent de porter les effets du « baluchon » envoyé par la famille du marié. J'ai assisté à des noces qui ont été perturbées par le refus catégorique de la jeune fille de quitter le domicile paternel autrement que vêtue d'une robe occidentale, ou du moins voilée de tulle blanc. Et, les officiants enquêtés m'ont rapporté plusieurs cas similaires. Ces jeunes mariées se rebellent à une phase du rituel où traditionnellement elles sont censées être totalement soumises aux représentantes de l'ordre patrilignager, à savoir les « aînées » (*timezwura*). Plus que la nature de leurs exigences, c'est le fait même que les mariées osent émettre des exigences qui est ressenti par les vieilles générations comme un bouleversement profond des traditions locales. Dans leur refus des coutumes vestimentaires traditionnelles, les jeunes mariées trouvent l'appui des tentatrices, les « maîtresses de cérémonie » qui étalent la robe blanche convoitée dès qu'approche l'heure de la noce. Mais elles n'obtiennent gain de cause que si elles ont un appui solide dans leur propre famille. En rejetant les coutumes vestimentaires de leurs aînées, c'est du même coup la position d'assujetties à leurs mères que les jeunes femmes chleuhs aspirent confusément à dépasser. Par son origine (l'Occident), la robe blanche est un symbole de l'émancipation féminine. De plus, les mariées qui refusent de porter les effets du « baluchon » refusent également d'être confinées dans l'angle droit. Cette position traditionnelle de la mariée chleuhs est devenue pour les jeunes générations un symbole de claustration. Tandis que la position centrale de la mariée des villes du Nord, ses va-et-vient répétés du vestiaire à l'espace cérémoniel, et le dévoilement de son visage, sont perçus comme le symbole de la liberté de circulation des citadines instruites et/ou actives.

Une autre exigence des jeunes femmes est la participation du marié à leurs changements de toilette. La première raison invoquée par les interviewées est « la nécessité » de se faire photographier et filmer côte à côte pour garder des souvenirs des noces. La deuxième est « la nécessité » de présenter le marié à tous les invités qui ne le connaissent pas. Enfin, la raison principale invoquée par la majorité d'entre elles est que la participation du marié est une preuve d'amour de la part de ce dernier, et une reconnaissance du couple par les aînés, si tant est qu'on puisse parler d'amour et de relation de couple lorsqu'il s'agit de jeunes gens dont l'union a été arrangée, et dont les rencontres pré-nuptiales ont été hautement surveillées. De plus, la participation du marié au « rituel des sept toilettes » est bien plus difficile à obtenir qu'une pièce de tulle blanc. Car la mixité cérémonielle reste fort problématique dans une société marquée par une forte tradition de ségrégation. Ce qui va de soi aujourd'hui dans les villes du Nord est encore ici souvent acquis à l'arraché.

LA DÉSÉGRÉGATION DES SEXES : UNE RÉALITÉ OU UN LEURRE ?

Les résultats de l'enquête par questionnaire montrent que le recours aux orchestres masculins est de plus en plus courant, et que des hommes sont de plus en plus admis à assister au « rituel des sept toilettes ». Si l'on considère que la seule présence des musiciens est suffisante pour déterminer la mixité de l'espace cérémoniel, on se rend compte que le nombre de cérémonies mixtes est bien plus important que celui défini par les questionnés. En effet, un orchestre masculin a animé la moitié des cérémonies dont l'assistance est définie comme féminine et la plupart de celles dont le sexe de l'assistance n'a pas été précisé. Des hommes adultes ont donc assisté au rituel vestimentaire dans la majorité des cérémonies décrites par les questionnés. De même, pour définir la mixité des cérémonies observées par participation et par entretien, j'ai pris comme critère la présence des musiciens, des cameramen, du marié et de parents masculins des conjoints. Selon ce critère, toutes ces cérémonies peuvent être considérées comme mixtes.

À l'échelle de l'échantillon global des cérémonies animées par des « maîtresses de cérémonie », des hommes adultes, parents et/ou étrangers, ont été introduits dans l'espace d'exposition de la mariée, dans la majorité des cas. Mais la réunion des deux sexes a-t-elle réellement constitué une violation de la tradition de ségrégation ? Y a-t-il vraiment eu des échanges entre des hommes et des femmes que ne lie aucun lien de parenté ?

Si l'on prend en considération la distribution temporelle et spatiale des invitations, on constate que dans la majorité des cas les cérémonies officielles des deux sexes sont distinctes. Chez la mariée, les hommes sont conviés à dîner le vendredi soir, et ils assistent à la rédaction du contrat de mariage. Les femmes y sont conviées à déjeuner ou à dîner le samedi. Elles assistent à l'exposition de la mariée dans sept toilettes ; et la plupart d'entre elles peuvent même participer à la noce, si la cérémonie est nocturne. Chez le marié, les hommes sont conviés à dîner le samedi soir. Et les femmes y sont conviées à déjeuner le dimanche, pour la célébration du lendemain des noces²³. Dans ce type de cérémonies, les hommes adultes qui assistent au « rituel des sept toilettes » n'y sont donc pas officiellement conviés. Le plus souvent, il s'agit de parents et d'alliés qui s'arrogent le droit de pénétrer dans l'espace cérémoniel féminin, parce que des hommes étrangers (musiciens, cameramen et serveurs) s'y trouvent. Ils ne se mêlent pas aux invitées. Dans toutes les cérémonies que j'ai observées, ils se tiennent sur les sofas les plus proches des musiciens, comme s'ils s'investissaient officieusement d'une fonction de contrôle sur les agissements de ces derniers, et sur la conduite de leurs parentes et épouses.

23. Le « rituel des sept toilettes » peut être répété ou accompli pour la première fois lors de cette cérémonie.

Les cas où les hommes et les femmes sont effectivement conviés à assister communément à la cérémonie d'exposition du couple restent donc minoritaires. Le plus souvent, il s'agit d'une célébration unique réunissant les deux familles de conjoints dont l'acte de mariage a été rédigé plusieurs mois, voire plus d'un an avant les noces. L'invitation des deux sexes à une cérémonie commune répond souvent à un souci d'économie.

Dans les cérémonies de ce type, les invités restent regroupés d'un côté de l'espace rituel, tandis que les femmes se regroupent de l'autre côté. Ce sont surtout les jeunes filles qui dansent devant les sièges des mariés. Quant aux adolescents masculins, ils s'accaparent le plus souvent l'espace le plus proche de l'estrade des musiciens. Par contre, la plupart des hommes et des femmes adultes ne s'approchent guère de la piste de danse. Les seuls moments où les deux sexes se mêlent sans complexe sont ces moments d'euphorie et d'excitation générale où les mariés sont portés simultanément, et où ils dansent en costume chleuh.

La principale raison du rejet des pratiques septentrionales dans les familles chleuhes les plus conservatrices est la déségrégation des sexes et le désordre qui peut en résulter. Or, les cas observés montrent que, même lorsque les deux sexes sont invités simultanément et partagent le même espace cérémoniel, le code de ségrégation reste respecté. Car ce sont les actants eux-mêmes qui recréent inconsciemment des territoires masculins et féminins. En dépit de la déségrégation des sexes dans la plupart des espaces publics, les esprits restent marqués par des attitudes ségrégationnistes. L'idée que « seule la sexualité peut réunir des personnes de sexes différents » persiste même chez les jeunes habitués à la mixité depuis le plus jeune âge (Bennani-Chraïbi, 1994, p. 97 ; Djalmy, 1995, pp. 267-268 *et sq.*).

IMPACT DE LA GESTE ROYALE

Lors de mes investigations sur l'identité des agents décisionnels, je n'ai guère été étonnée de découvrir que les jeunes filles sont les promotrices du « rituel des sept toilettes ». Mais deux phrases récurrentes dans le discours des mariées et de leurs proches m'intriguaient au plus haut point. Les jeunes filles qui se butent à l'opposition de leurs parents, ou du marié et sa famille, ont toutes à la bouche les mêmes phrases : « Le roi lui-même ne l'a-t-il pas fait ? » « Les filles de Hassan II ne se sont-elles pas mariées ainsi ? » Ces deux phrases reviennent également chez les parents qui ont dû faire face aux reproches de leurs aînés.

À l'heure où j'ai commencé cette enquête, deux des trois filles du roi Hassan II étaient effectivement déjà mariées. L'aînée, Lalla Meriem, avait été mariée en octobre 1984 à Fouad Filali, fils de Abdellatif Filali, ancien Premier ministre et ministre des Affaires étrangères. Sa cadette, Lalla Asmaa, avait été mariée en juin 1987 à Khalid Bouchentouf, fils de Hussein Bouchentouf, un riche homme d'affaires casablancais qui a joué un rôle important dans la Résistance.

La geste royale aurait-elle contribué à faire du cérémonial des villes impériales un modèle dominant et la référence pour toutes les autres villes du Maroc ? Si c'est le cas, qui sont les agents de la diffusion de ce rituel à l'échelle nationale ?

Ayant à l'époque accordé très peu d'attention à la publication du mariage des princesses, je n'en avais d'autre souvenir que celui des photographies qui ont été diffusées sur le marché²⁴. Je me suis donc mise en quête d'informations sur les noces des princesses afin de comprendre pourquoi les actants les prennent comme exemple pour réclamer ou justifier l'engagement de « maîtresses de cérémonie » et la déségrégation des sexes dans l'espace d'exposition de la mariée.

Des noces de Lalla Meriem, la majorité des enquêtés n'ont conservé d'autre souvenir que celui des photographies officielles la représentant seule ou entourée de son père et de ses germains, revêtue d'une toilette blanche ou portée sur la « table » en « toilette fassie » (Moha, 1984, pp. 32-33). L'événement a bien sûr reçu une large publication dans la presse écrite, nationale et internationale. Et, comme le veut la tradition monarchique, les noces de 250 couples ont été célébrées en même temps que celles de Lalla Meriem et Fouad Filali. Mais la Radio Télévision marocaine (RTM) a diffusé très peu d'images des cérémonies qui ont eu lieu à l'abri des hautes murailles du palais de Fès.

Par contre, les noces de Lalla Asmaa ont reçu une large publication audiovisuelle. La RTM a filmé et diffusé l'essentiel des cérémonies qui ont été accomplies dans la cour intérieure du palais de Marrakech. Par ailleurs, Hassan II a autorisé l'entrée dans l'enceinte du Palais d'une centaine de journalistes des deux sexes, nationaux et internationaux, représentant la presse écrite et audiovisuelle. Les Marocains ont donc pu assister aux noces de Lalla Asmaa et de 257 filles du peuple par le truchement de leur petit écran. Et, quand on sait la place de choix qu'occupe la télévision dans les foyers marocains, du plus luxueux au plus misérable, on peut affirmer que la majorité des Marocains de tous les milieux, et de toutes les classes sociales, n'a pas échappé au matraquage médiatique qui a accompagné la diffusion des cérémonies royales.

Au cours de cette enquête, j'ai eu la chance de rencontrer, en 1993, une personne en possession d'un enregistrement vidéo des principales séquences que la RTM avaient diffusées²⁵. L'observation de cet enregistrement m'a permis de voir que les cérémonies royales présentent beaucoup de similarités avec le rituel contemporain et qu'elles ne diffèrent des noces des filles de la haute bourgeoisie que par le faste des lieux et le nombre des invités prestigieux. Toutefois, les noces de Lalla Asmaa furent « révolutionnaires » et résolument « modernes ». Car Hassan II y a autorisé trois actes qui constituent

24. Dans nombre de commerces, notamment dans les boutiques d'habillement et les salons de coiffure, les photographies cérémonielles de Lalla Meriem et de Lalla Asmaa en compagnie de leur père ont détrôné les traditionnels portraits du roi Hassan II.

25. Pour une description détaillée des noces de la princesse Lalla Asmaa, voir Azizi (1998, pp. 327-342).

une rupture avec la tradition plus importante que ne le fut le dévoilement de ses sœurs par leur défunt père, Mohammed V. Ces actes sont, premièrement, la réception des invités masculins et féminins en un même espace et en présence de toute la famille royale, deuxièmement, l'accomplissement devant les invités masculins de cérémonies qui sont traditionnellement exclusivement féminines enfin, troisièmement et non des moindres, le dévoilement de sa propre mère (Lalla Abla) et de la mère de ses enfants (Lalla Latifa) en présence d'une centaine de journalistes nationaux et internationaux. La divulgation de l'identité de ces personnages interdits d'images dans un magazine international (Soudan, 1987, pp. 38-39) a eu l'effet d'une véritable bombe dans l'opinion publique marocaine. En dévoilant sa mère et son épouse devant ses invités et devant les caméras, Hassan II a conforté et en quelque sorte légitimé une tendance à la mixité cérémonielle déjà à l'œuvre dans les milieux aisés et instruits des principales villes marocaines, et notamment à Casablanca, la ville natale de Khalid Bouchentouf (l'époux de Lalla Asmaa). Par-delà les stratégies occultes qui sous-tendent les alliances matrimoniales de la famille royale, le choix des époux des princesses est une preuve manifeste du souci de Hassan II de s'allier à des familles inscrites dans la modernité et œuvrant pour une plus grande modernisation du pays (Soudan, 1994, p. 4).

Les « maîtresses de cérémonie » ont tiré beaucoup de bénéfices de la publicité qui leur a été faite dès les noces de Lalla Meriem. Parmi les rares images de ces premières noces princières se trouve une photographie représentant les « maîtresses de cérémonie » de Fès défilant sur le méchouar du Palais, à la tête des délégations des couples participants²⁶. Derrière elles marchent des hommes portant des poupées revêtues de la grande « toilette fassie » et représentant les 250 mariées du peuple. Ce sont également les « maîtresses de cérémonie » que l'on voit précédant Lalla Meriem lors de son portage sur la « table » en « toilette fassie ». Dans la presse, les « maîtresses de cérémonie » ont alors été présentées comme les « gardiennes des traditions marocaines ». Dans le même temps, les coutumes de Fès sont instituées comme représentatives des traditions matrimoniales à l'échelle nationale.

Lors des noces de Lalla Asmaa, les « maîtresses de cérémonie » ont bénéficié d'une publicité encore plus grande. Des milliers de spectateurs marocains qui n'avaient aucune idée des coutumes des villes impériales ont pu voir ces femmes dans l'exercice de leurs fonctions les plus visibles et les plus sonores : la conduite des mariées dans l'espace cérémoniel, les you-you, les prières pour le Prophète, l'application du henné et le chant des louanges des mariés et de leurs familles.

Ainsi, à l'occasion de deux noces princières, et grâce à la « bénédiction » de leur profession par Hassan II, les « maîtresses de cérémonie » ont été sacrées « prêtresses des rites de mariage ». Le génie de ces officiantes est d'avoir su

26. À chaque mariage princier, toutes les « maîtresses de cérémonie » de la corporation de la ville sont réquisitionnées pour s'occuper des mariées du peuple.

tourner à leur avantage l'enchantement suscité par les fastes du Palais. Nous allons voir comment elles ont contribué à la diffusion du « rituel des sept toilettes » à l'échelle nationale.

ACTION DES « MAÎTRESSES DE CÉRÉMONIE »

En raison de la mixité cérémonielle, de l'usage de techniques de parure « modernes » (coiffure et maquillage) et du port d'une robe occidentale pendant la noce, les vieilles générations chleuhs appréhendent le rituel contemporain comme une imitation de pratiques occidentales, voire comme un phénomène de mode. Ainsi, les aînés n'attribuent jamais le titre de coutumes (*leewayd*) au « rituel des sept toilettes ». De plus, même les jeunes chleuhs réservent le dénominateur *leewayd* aux rites du Sous alors qu'ils en ont une connaissance limitée, voire nulle. Questionnés sur les coutumes qu'ils ont accomplies, les mariés et leurs aînés répondent tous : « Nous, on n'a pas fait *leewayd*. On a fait la *neggafa* (ou le *lebas*). » Sans doute est-ce parce que cette cérémonie ne comporte aucune référence au sacré que les actants lui refusent encore le statut de rite. En effet, la différence primordiale entre les coutumes vestimentaires du Sous et les pratiques contemporaines du Nord réside dans le fait que les premières sont fondées sur la croyance à l'efficacité magique des effets portés par la mariée (Azizi, 1998, pp. 174-181, 191-195). Toutefois, la cérémonie des changements de toilette peut être considérée comme un rite collectif parce qu'elle est stéréotypée et répétitive.

À l'heure actuelle, l'accomplissement de ce rituel vestimentaire a revêtu un caractère quasi « obligatoire » dans toutes les couches de la population urbaine, des plus aisées aux plus modestes. L'engagement des officiants contemporains est une dépense qui ne débouche sur aucune acquisition matérielle. Pourtant ce gaspillage, ostentatoire pour quelques rares privilégiés et ruineux pour la majorité, s'est généralisé au point de devenir incontournable. Quels que soient leur âge et leur statut social, toutes les interviewées s'accordent à dire que les familles sont « obligées » d'accomplir le « rituel des sept toilettes » sous peine de voir leur prestige décliner. Même les familles réfractaires à ces pratiques se voient contraintes de les accomplir, « pour faire comme tout le monde ».

Bien qu'elle fasse figure d'innovation récente chez les personnes ignorantes des coutumes traditionnelles du Nord du pays, le « rituel des sept toilettes » est une pratique ancienne. En effet, ce rituel résulte de l'évolution et de la contraction temporelle des principales cérémonies célébrées dans la haute et la petite bourgeoisie des villes impériales.

À l'origine, le but de ces sept changements de toilette est d'exposer les plus belles pièces du trousseau sur le corps même de la mariée²⁷. Les sept

27. La coutume de l'exposer sur un support de cordes, ici considérée comme une pratique bédouine, ne prévaut que dans les milieux populaires.

toilettes du septième jour des noces, ainsi que toutes celles revêtues les jours précédents, doivent en principe faire partie du trousseau payé avec la fortune de son père et la compensation matrimoniale versée par l'époux. Mais, en réalité, seules les familles les plus riches pouvaient se permettre de telles dépenses vestimentaires. Tandis que les moins riches louaient par l'intermédiaire des « maîtresses de cérémonie » une grande partie des costumes et des bijoux (Besancenot, 1953, p. X).

La généralisation du « rituel des sept toilettes » n'a été rendue possible que par certains changements qui l'ont en quelque sorte dissociée de son milieu d'origine. Et ces changements sont des résultantes directes de l'action des officiantes contemporaines.

Premièrement, les « maîtresses de cérémonie » ont réussi à étendre leur réseau de services jusqu'aux couches les plus défavorisées en proposant des accessoires de qualités différentes, et en adaptant leurs tarifs à la bourse de chacun²⁸. Les mariées les plus aisées profitent toujours de ce rituel pour exhiber leurs biens. Mais, en se popularisant, le « rituel des sept toilettes » a subi un glissement de sens décisif. De pratique ostentatoire de milieux bourgeois, il s'est transmué en pratique économique dans les couches moyennes et modestes. En intégrant comme un diktat l'idée que la mariée doit porter successivement sept toilettes, les familles les moins fortunées ont trouvé dans la location de costumes nuptiaux un moyen de surmonter leur incapacité à assumer un tel achat. Ainsi, la plupart des interviewées ne considèrent pas la location des costumes nuptiaux comme un gaspillage ostentatoire, mais plutôt comme une mesure économique permettant de pallier l'insuffisance du trousseau. Le recours aux services des « maîtresses de cérémonie » permet ainsi de compenser la démission de certains pères en matière de dotation, ainsi que l'incapacité des mariés à assouvir les fantasmes vestimentaires de leurs promises.

Deuxièmement, les « maîtresses de cérémonie » ont réussi à pénétrer des familles d'origines et d'ethnies diverses en diversifiant les styles vestimentaires de leur garde-robe. Elles ne proposent plus comme jadis uniquement les costumes nuptiaux propres à la ville où elles exercent, ou propres à la ville d'origine de leurs clientes. Comme nous l'avons vu plus haut, elles proposent à toutes les mariées cinq costumes nationaux de base et un choix de costumes étrangers, dont le plus populaire est la « toilette indienne ».

Il est aujourd'hui difficile d'identifier les actants qui ont eu l'idée initiale d'introduire plusieurs styles vestimentaires dans la panoplie nuptiale. Mais il est certain que cette initiative n'appartient pas aux vieilles « maîtresses de cérémonie » des médinas de Fès, Meknès, Rabat ou Marrakech. La première réaction des cheftaines des corporations des villes impériales a d'ailleurs été d'interdire à leurs collègues de telles pratiques. Elles n'ont

28. Lorsqu'elles sont sollicitées par des familles modestes, les « maîtresses de cérémonie » les plus réputées et les plus onéreuses ne se déplacent pas en personne, mais délèguent leurs assistantes.

à leur tour diversifié leur panoplie que lorsque ces innovations sont devenues lucratives et populaires. L'idée ingénieuse de proposer simultanément plusieurs styles nationaux vient de « maîtresses de cérémonie » jeunes, résidant et travaillant à Casablanca au sein d'une population hétéroclite. Les classes aisées de cette ville sont certes en majorité constituées de familles originaires des vieilles bourgeoisies des villes impériales et « citadines », mais elles comptent également en leur sein des migrants et des descendants de migrants de tous les horizons marocains. Avec les toilettes de deux villes impériales (Fès et Marrakech), et avec celles des provinces du Nord et du Sous, elles ont su ménager et flatter les susceptibilités régionales de tous. L'intégration des costumes de Fès et de Marrakech est tout à fait attendue. Hassan II lui-même n'a-t-il pas choisi ces deux villes historiques pour célébrer le mariage de ses filles ? Ainsi, si Lalla Meriem a été portée sur la « table » vêtue de la grande « toilette fassie », Lalla Asmaa a été portée, voilée de vert, couleur de l'Islam mais aussi couleur du costume nuptial de Marrakech.

Par son nom générique, et du fait qu'elle est accompagnée du « palanquin²⁹ », la « toilette du Nord » est représentative d'une large région qui englobe les provinces de Tanger et de Tétouan, ainsi que celles de Al-Hoceima et Chefchaouen. L'introduction de cette toilette satisfait donc l'ego de tous les clients originaires des provinces situées au nord de Fès.

Comment intéresser les riches commerçants originaires du Sous, dont l'urbanité est la plus récente et dont les coutumes vestimentaires sont les plus éloignées de celles des villes impériales ? N'est-ce pas en introduisant la « toilette chleuhe » qu'elles ont réussi à séduire leurs familles et à pénétrer leurs foyers ? Depuis quelques années, le terme chleuh tend à désigner de manière générique tous les berbérophones³⁰. Aussi, même si la « toilette chleuhe » est spécifique au Sous, son usage tend à satisfaire les susceptibilités identitaires des berbérophones provenant d'autres régions³¹.

Quant au cinquième costume national, la « toilette de la princesse », il a fait son apparition dans la panoplie des « maîtresses de cérémonie » aussitôt après les noces de Lalla Meriem. Ce costume est une pâle copie de la riche toilette blanche portée par la princesse aînée, puis par ses cadettes. Mais son succès, immédiat et persistant, prouve une fois encore l'ingéniosité de ces officiantes, ainsi que la rapidité et la justesse de leur appréciation de l'impact des fastes royaux sur l'esprit de leurs compatriotes. Toute jeune fille qui

29. L'accessoire de portage nommé *leemariya* était en usage dans pratiquement toute la zone située au nord de Fès, à l'exception de Tétouan où la « chaise à porteurs » utilisée lors de la noce était nommée *lbuja*. Voir Jouin (1931, p. 339), Michaux-Bellaire (1911, p. 70), Salmon (1904, pp. 281-283) et Westermarck (1921, p. 281).

30. Ce terme fait alors référence uniquement à la berbérophonie de la personne ainsi désignée et non à son origine géographique.

31. Plusieurs questionnés considèrent l'usage de la « toilette chleuhe » et la danse des mariés pendant son port comme une « affirmation de l'identité berbère » ou une « reconnaissance du patrimoine berbère ». Kfita-Ayat a observé, à Kénitra, que les mariées qui manquent de moyens peuvent se passer des tenues de quelques régions, mais presque jamais de la tenue berbère (1988, p. 202).

demande à porter cette toilette ne fait-elle pas preuve du désir conscient ou inconscient d'être une princesse, ou du moins d'être traitée comme telle le temps d'une noce ?

Devant le succès remporté par les divers costumes nationaux, les jeunes « maîtresses de cérémonie » ont poussé l'audace jusqu'à introduire des costumes étrangers. Le premier fut la toilette rouge imitant, avec plus ou moins de fidélité, le costume des femmes indiennes et pakistanaises. Pour le septième et dernier costume, les mariées ont le choix entre de nombreuses autres toilettes appartenant à divers pays musulmans. Ce choix va des pays maghrébins voisins (Algérie et Tunisie) aux pays les plus lointains (Turquie, Arabie Saoudite, Koweït, etc.). Chaque saison, les « maîtresses de cérémonie » innovent en introduisant une nouvelle nationalité. Mais la « toilette indienne » reste le costume étranger le plus populaire, et son intégration n'est plus remise en question même par les puristes de Fès ou de Marrakech. La réussite de ce choix prouve également la bonne connaissance qu'ont les « maîtresses de cérémonie » des fantasmes de leurs compatriotes, notamment ceux d'une gent masculine abreuvée de films indiens depuis le plus jeune âge. Car les gestes que les « maîtresses de cérémonie » demandent à la mariée de faire lors du port de cette toilette sont des imitations de scènes vues au cinéma. Quelques questionnés seulement répondent que le but du port de la « toilette indienne » est de sublimer et tester la beauté de la mariée. Tandis que d'autres affirment que les gestes accomplis par la mariée lors du port de ce costume expriment la soumission de l'épouse à l'époux. Mais, dans le discours des interviewées, ces deux réponses sont récurrentes. En acceptant de se laisser déguiser en Indiennes, les jeunes filles marocaines ne prétendent-elles pas, consciemment ou inconsciemment, montrer à leurs hommes qu'elles peuvent être aussi belles que les actrices indiennes sur lesquelles ils ont fantasmé dans l'obscurité glauque des cinémas des bas quartiers ?

Les modifications apportées à l'ancien rituel vestimentaire par les « maîtresses de cérémonie » résultent donc, en grande partie, de leurs stratégies de captation de clientèles aux origines géographiques et « ethniques » diverses.

AFFIRMATION RITUELLE DE L'IDENTITÉ NATIONALE

Par effet de mimétisme, l'exemple donné par Hassan II lors des noces de ses filles a favorisé la généralisation du recours aux services des officiants contemporains, en légitimant la déségrégation cérémonielle. Mais c'est grâce à l'action des « maîtresses de cérémonie » que le rituel contemporain s'est diffusé à l'échelle nationale. Ces femmes, que les bien-pensants affectent de mépriser, sont des acteurs sociaux dans le plein sens du terme. Grâce à leur esprit d'initiative et à leur grande connaissance de la société marocaine, elles ont contribué à transmuter quelques traditions bourgeoises et séculaires en parangon de la modernité, et elles les ont hissées au rang de rituel populaire et national. Le résultat des modifications qu'elles apportent au rituel citadin

traditionnel est à la fois une sorte d'exploitation/satisfaction du goût prononcé de la plupart des Marocains pour le déguisement³² et une célébration des principales composantes régionales de la société marocaine contemporaine.

En effet, dans le rituel matrimonial contemporain, le vêtement féminin n'est plus utilisé comme un signe d'appartenance à un groupe régional défini. Quelle que soit son origine géographique et ethnique, la mariée porte l'un après l'autre plusieurs costumes régionaux. On peut voir dans ce nouvel usage la manifestation d'une conscience aiguë de la déperdition graduelle de la diversité vestimentaire, une résistance symbolique à l'uniformisation du vêtement marocain et à la concurrence du vêtement européen. Mais ce rituel vestimentaire est plus qu'une autofolklorisation³³. C'est le signe d'une atténuation de l'esprit régionaliste et l'expression de la pleine maturation d'une conscience nationale. Par le port de tous ces costumes régionaux, c'est l'appartenance à la nation marocaine qui est signifiée. Dans bien des pays du tiers-monde, musulmans et non musulmans, le costume nuptial local a été supplanté par l'habit occidental. Au Maroc, non seulement la robe et le smoking occidentaux n'ont pas supplanté la djellaba masculine et les différents costumes féminins, mais en plus le rituel s'accommode de l'introduction d'autres costumes étrangers.

Ainsi, le « rituel des sept toilettes » est une démonstration de la force de l'identité nationale marocaine. L'usage des costumes étrangers – de la robe occidentale à la « toilette indienne » – est une consécration symbolique de l'ouverture du pays aux influences de l'Occident et de l'Orient, une reconnaissance de l'interculturel tant dans le sens Est-Ouest que dans le sens Nord-Sud. Le choix de ces costumes étrangers incarne sur le corps féminin la métaphore de l'arbre³⁴ qu'affectionnait feu le roi Hassan II. De même, le port alternatif de la djellaba et du costume occidental par le marié exprime l'inscription des jeunes Marocains dans la modernité, sans reniement de la tradition. Aussi, le « rituel des sept toilettes » constitue-t-il un agrégat de symboles

32. Dans la vie quotidienne, ce goût pour le déguisement est satisfait et entretenu par les photographes qui mettent à la disposition de leur clientèle toute une panoplie de costumes internationaux et nationaux (citadins et ruraux). Comme la plupart de ses sujets, Hassan II passait avec une grande aisance du mode vestimentaire européen au mode vestimentaire marocain. Sur les portraits proposés au grand public, il est représenté dans toutes sortes de tenues, des plus classiques aux plus fantaisistes (veste de daim frangée et chapeau de cow-boy). Par contre, Mohammed V portait toujours la djellaba en public. Il ne portait des vêtements occidentaux que dans le privé, sans doute pour ne pas choquer les conservateurs qui voyaient dans l'adoption du costume occidental une forme d'acculturation, voire d'irreligion. La manipulation des signes vestimentaires est donc un art consommé dans lequel excellent la plupart des Marocains, du plus humble au plus illustre.

33. Depuis quelques années, le « mariage marocain » est apparu comme le must des divertissements offerts aux touristes étrangers, dans les dîners-spectacles des grands hôtels marocains. Il arrive même que des couples parmi les spectateurs soient invités à se laisser déguiser en mariés marocains.

34. Hassan II comparait le Maroc à un arbre dont les racines nourricières plongent profondément dans la terre d'Afrique, et qui respire grâce à son feuillage aux vents de l'Europe. Le roi affirmait, par ailleurs, que la vie au Maroc n'est pas seulement verticale, mais qu'elle s'étend horizontalement vers l'Orient, auquel les Marocains [dont Hassan II lui-même] sont unis par des liens culturels et culturels séculaires qu'ils ne veulent ni ne peuvent rompre, quand bien même ils le voudraient (Hassan II, 1976, p. 189).

de la tradition et de la modernité, représentés dans un agencement subtil qui donne aux spectateurs une impression de coexistence harmonieuse de la tradition et de la modernité. Dans un contexte de changements socioculturels, le rituel crée ainsi une illusion de continuité entre un passé révolu, un présent complexe et un futur des plus flous.

L'étude de ces changements rituels permet donc d'observer le processus d'uniformisation culturelle dans une société qui se caractérisait dans le passé par le cloisonnement de ses sous-groupes et par de notables variations régionales. Elle permet également de voir comment des thèmes unifiants s'élaborent et se diffusent et comment un ensemble de coutumes locales passe au statut de symboles nationaux. La publication du mariage des princesses a largement contribué à l'élaboration de cette expression rituelle de la cohésion nationale autour du trône.

SUBVERSION DES ANCIENS RITUELS D'INTRONISATION

Aujourd'hui, les anciens rituels d'intronisation du marié sont en déperdition. L'identification du marié au sultan est très atténuée dans le rituel contemporain, voire nulle. Ses amis ne se prosternent plus devant lui en lui souhaitant longue vie, comme il est d'usage de faire avec le souverain. Et, même le titre de sultan (*mulay seltan*) est en train de tomber en désuétude. Mais le thème de la royauté a-t-il pour autant disparu des rites de mariage ?

Nous avons vu que l'idéal cérémoniel contemporain est la participation du marié au « rituel des sept toilettes ». Comme la mariée, il est soumis aux regards de l'assistance pendant de longues heures et doit se laisser porter sur la « table » ou le « palanquin ». L'usage de ces accessoires pour le portage du marié constitue une des innovations majeures du rituel contemporain. Peut-on voir dans cette pratique une élévation du jeune homme au rang d'une personne d'ascendance royale ?

Dans le rituel traditionnel, le marié était porté à dos d'homme, en quelques occasions, dans un but de protection contre les esprits chthoniens et les tentatives de bastonnade d'autres hommes. Mais la plupart de ses déplacements se faisaient à dos de cheval. Le cheval³⁵ étant un des symboles de la puissance en mouvement du sultan auquel le jeune marié était identifié. Les accessoires de portage, tels que la « table », le « palanquin » ou la « chaise à porteurs », étaient réservés à la gent féminine. Par ailleurs, la position séquentielle de leur usage était bien définie. Le premier portage de la mariée sur la « table » constituait un rite de séparation du foyer familial, tandis que le

35. Les proverbes marocains suivants expriment cette association de la mobilité à dos de cheval à l'exercice du pouvoir : « Le trône du Sultan est sa selle », « Le ciel est son dais », « Les tentes du Sultan ne sont jamais rangées » (Geertz, 1983, pp. 136-138). Voir également Nordman (1980-1981, pp. 123-125).

second constituait un rite d'agrégation au foyer conjugal. Pendant sa pérégrination d'un domicile à l'autre, la jeune mariée était portée soit sur un « palanquin », soit dans une « chaise à porteurs ».

Avant la publication des noces des princesses aînées (Lalla Meriem et Lalla Asmaa), l'usage du « palanquin » et de la « chaise à porteurs » était en déperdition depuis plusieurs décennies, en conséquence de la mécanisation du cortège. L'usage de la « table » persistait chez les vieilles familles bourgeoises de Fès. En situation de migration, la plupart des familles originaires de cette ville ont conservé leurs traditions. Elles ont même en partie contribué à leur diffusion dans les milieux aisés des villes nouvelles telles que Casablanca. Mais, chez les jeunes générations d'origine fassie, la pratique du portage sur la « table » commençait à tomber en désuétude, en conséquence de l'adoption de la robe occidentale comme costume de sortie du domicile paternel.

En accomplissant publiquement le rite de portage sur la « table », la famille royale a permis de perpétuer et de revigorer cette tradition dans son propre milieu. Dans le même temps, l'exemple royal a contribué à son adoption à l'échelle nationale, dans toutes les « classes sociales »³⁶. En commentant le portage de la princesse Lalla Asmaa, le présentateur de la RTM a appelé la « table » *leemariya* (« palanquin »). Par ailleurs, il a à plusieurs reprises utilisé des termes de Tanger pour désigner les cérémonies royales célébrées à Marrakech. Pour les spectateurs ignorant les coutumes matrimoniales et la terminologie rituelle de ces deux villes, la confusion est passée inaperçue³⁷. Mais c'est sans doute cette confusion des deux accessoires qui a donné l'idée aux « maîtresses de cérémonie » d'utiliser le « palanquin » dans le « rituel des sept toilettes ». Car l'introduction de cet accessoire dans leur panoplie est postérieure aux noces de Lalla Asmaa.

L'accomplissement par la famille royale du portage le jour de la cérémonie du henné a permis de dissocier cette coutume des rites de séparation du domicile familial et du transfert au domicile conjugal. Quel que soit l'accessoire utilisé (« table » ou « palanquin »), le portage qui a ainsi perdu ses finalités traditionnelles peut être accompli n'importe où, sous une tente dressée dans la rue comme dans une salle de location. Il peut par ailleurs être accompli à n'importe quelle phase du rituel, chez la mariée et/ou chez le marié le lendemain des noces pour la première ou la deuxième fois. Chez les familles aisées qui engagent des « maîtresses de cérémonie » même pour les fiançailles, la fiancée peut être portée dès ce jour sur la « table » comme sur le « palanquin ». De même, une mariée aisée peut être portée à plusieurs reprises sur

36. Dans la société « traditionnelle », l'accessoire de la noce était souvent un signe de distinction sociale. Si à Tétouan, toutes les mariées avaient droit à la « chaise à porteurs » (Jouin, 1931, p. 339), par contre dans les autres villes, cet accessoire était réservé aux filles de la bourgeoisie commerçante et chérifienne (El Khayat, 1994, p. 107; Westermarck, 1921, p. 147). De même, dans les localités où le « palanquin » était en usage, toutes les familles ne pouvaient se permettre son achat (Salmon, 1904, p. 281).

37. Ainsi, la plupart des enquêtés considèrent que le « palanquin » et la « table » sont originaires de Fès et/ou de Marrakech.

des « tables » différentes, au cours d'une même cérémonie. Le portage en « toilette fassie » reste une tradition établie, mais un portage peut également avoir lieu en « toilette de la princesse »³⁸.

Le « palanquin » comme la « table » ont donc perdu leurs fonctions traditionnelles. Toutefois, leur usage a subi un glissement de sens. Le « palanquin » est utilisé lors de la première apparition de la mariée dans l'espace cérémoniel. Les officiants, ainsi que la plupart des interviewés, affirment que ce portage initial est une manière de présenter la mariée à tous les invités, une manière de la distinguer et de la rendre visible à tous³⁹, alors que, dans le rituel traditionnel, cet accessoire était plutôt utilisé pour rendre la mariée totalement invisible et aveugle⁴⁰. De même, lors de son portage sur la « table », la mariée était totalement aveuglée par des voiles ou l'eau de sucre scellant ses paupières. Les rideaux de l'actuel « palanquin » sont plus une décoration qu'un voile. Lorsqu'elle est sur la « table », les « maîtresses de cérémonie » recommandent à la mariée de sourire aux assistants, de leur envoyer des baisers des deux mains, voire de leur lancer des pétales de roses. Sur la « table » comme sur le « palanquin », la mariée contemporaine peut donc voir et être vue de tous.

La finalité de distinction et de mise en valeur est parfois attribuée au portage du marié par les enquêtés, mais cette innovation les laisse presque tous perplexes. Quant aux mariés enquêtés, la plupart d'entre eux ont essayé de se soustraire au portage, quelques-uns ont même refusé énergiquement de monter sur la « table ». Mais, malgré leur résistance, ils ont été soumis à ce rituel par les « maîtresses de cérémonie » et/ou leurs propres parentes.

Les mariés qui refusent cette pratique ne ressentent-ils pas confusément qu'elle les réduit à l'état d'objet ? Car si, au prime abord, le « rituel des sept toilettes » semble être une célébration et une reconnaissance de l'entité et de

38. C'est alors une « table » blanche, en forme de paon (*taws*) ou d'huître (*lkokiyaj*), qui est utilisée. Ces accessoires de portage suscitent entre les « maîtresses de cérémonie » une véritable émulation. À chaque saison, pour séduire leur clientèle, elles proposent des « tables » aux formes inédites, de couleurs nouvelles, assorties aux costumes nuptiaux.

39. La plupart des questionnés avouent ne pas comprendre le sens du portage des deux mariés. Certains lui attribuent une fonction de mise en valeur. Tandis que d'autres voient dans cette pratique un traitement inégalitaire des sexes. Ainsi, une jeune fille affirme que le portage donne à la mariée l'illusion d'être une reine, alors que son sort est d'être une femme soumise : « La mariée se sent la plus heureuse sur sa *leemariya*, elle est égocentrique, la même chose pour le mari, la différence est que le mari reste toujours roi et la femme devient l'esclave après le mariage, elle devient sous la *leemariya* et non sur. » Cette jeune fille interprète donc le portage comme un traitement différentiel au profit de l'époux, tandis qu'un jeune garçon l'interprète au profit de la femme : « C'est une reine, lui un serviteur. » Parmi les rares questionnés qui interprètent le portage comme l'expression du changement de vie des sujets du rite, une jeune fille donne une réponse digne d'un ethnologue : « Normalement c'est les morts qu'on met dans quelque chose en bois et on les lève en haut. Les mariés sont portés pour être enterrés dans la tombe du mariage, et quand quelqu'un est mort, il ne quittera jamais sa tombe, ce qui signifie que les deux ne se quitteront jamais. »

40. Quelles que soient sa forme et sa provenance, l'accessoire de la noce était l'instrument de l'invisibilité et de l'aveuglement de la mariée du Nord dans l'espace public, tout comme le costume nuptial de la mariée chleuhe. Enfermée dans sa caisse, la mariée du Nord était en plus littéralement ensevelie sous plusieurs épaisseurs d'étoffes ou de couvertures. N'est-il pas significatif qu'à Fès on ait recours à des croque-morts pour porter la jeune mariée chez son époux ? Selon le dicton populaire, « le mariage de la femme est sa tombe ».

l'autonomie du couple, en réalité, les mariés y sont réduits à l'état de « marionnettes » entre les mains des « maîtresses de cérémonie ». Ils se laissent porter et secouer sur la « table » comme des ballots inertes ; ils sourient, défilent et dansent sur commande. Le « rituel des sept toilettes » a sur eux un effet amnésiant et abrutissant. À son terme, la plupart n'ont plus une ombre de volonté personnelle. C'est alors que leurs parentes, les « aînées » (*timezwura*), entrent en scène pour les soumettre au rituel de défloration publique. Malgré l'impopularité de cette pratique parmi les jeunes, la plupart des mariés ont bien du mal à s'y soustraire (Azizi, 1998 : 353-367). Ce rituel du sang instaure entre les deux conjoints une relation dissymétrique que le « rituel des sept toilettes » n'exprime pas clairement. Car, même si les « maîtresses de cérémonie » sont allées chercher dans un modèle étranger (le cinéma indien) une expression de la soumission féminine, le marié contemporain est bien falot. En acceptant de se laisser porter sur la « table », il se soumet à un rituel qui symbolise la traditionnelle réification de la femme. Sa participation aux changements de toilette de la mariée l'isole du groupe masculin, et l'intègre, en quelque sorte, au groupe des femmes qui gravitent autour de la mariée, qui est le principal centre d'intérêt de toute l'assistance. Ainsi, contrairement aux anciens rituels masculins, la soumission du marié au même rituel que la mariée et son confinement dans une sphère rituelle traditionnellement féminine contribuent à une dévirilisation de l'individu masculin.

Dans le passé, la mariée ne pouvait être identifiée ni à la femme du souverain, ni à ses filles, puisque l'une comme les autres étaient cloîtrées et interdites d'images⁴¹. Les seules cérémonies royales que les hommes pouvaient observer et imiter étaient les parades montées (*rekba*) des chérifs alaouites s'alliant au sultan (Biarnay, 1924, pp. 21-29). Aujourd'hui, la visibilité des princesses, leur participation active – bien que limitée – aux affaires publiques, et surtout la publication télévisée de leurs noces ont permis l'émergence de nouvelles formes d'identification au pouvoir monarchique. Le mimétisme des principaux actes des noces des princesses alaouites induit, en effet, une élévation de la mariée au rang de *amira* (princesse)⁴². En revêtant la « toilette du henné » et la « toilette de la princesse », de même qu'en montant sur la « table », les jeunes filles marocaines reproduisent fidèlement les principaux actes diffusés par la télévision gouvernementale, lors des noces de Lalla Asmaa. Dans le rituel contemporain, les insignes de la royauté ne sont pas investis sur le corps masculin, mais sur le corps féminin. N'est-ce pas la mariée qui porte une couronne ? Lors des noces de Lalla Asmaa, tous les insignes de la royauté étaient concentrés sur sa

41. Malgré son dévoilement officieux lors des noces de Lalla Asmaa, l'épouse de Hassan II reste interdite d'image et ne remplit aucune des fonctions publiques qui échoient à ses filles et à ses belles-sœurs.

42. Dans les chants de mariage contemporains, la mariée est appelée *lalla lealaouiya* (« Ma Dame l'Alaouite ») ou « petite-fille de Fatima Zohra », c'est-à-dire descendante de la fille du Prophète.

personne. Elle occupait une position centrale dans l'espace cérémoniel, avec les autres mariées autour d'elle. Les époux par contre n'étaient pas mis en valeur. Khalid Bouchentouf, l'époux de Lalla Asmaa, avait également une attitude très effacée. Le roi Hassan II était le principal ordonnateur des cérémonies. Il occupait le devant de la scène, et était le seul à poser avec sa fille et les autres mariées. L'exigence de la présence du marié aux côtés de la mariée pendant le « rituel des sept toilettes » résulte assurément du mimétisme de cette séance de poses royales. Mais il est difficile d'en conclure une identification du marié au souverain. Car l'identification des mariées marocaines aux princesses place le roi en position de Père omnipotent auquel tous les individus masculins doivent soumission et obéissance en tant que fils ou gendres.

À travers cette subversion des anciens rituels masculins d'intronisation, le rituel contemporain assure la pérennisation de la soumission de l'individu masculin au pouvoir monarchique, une soumission qui se veut aujourd'hui totale. Car si, dans le rituel traditionnel, l'intronisation du marié traduisait bien la légitimation populaire du pouvoir monarchique, cette royauté éphémère exprimait, par ailleurs, la possibilité de rébellion et d'accession au pouvoir de tout homme à poigne doté d'une intelligence hors du commun⁴³. Toute possibilité de dissidence est annihilée dans le rituel contemporain où s'opère un glissement des représentations « masculines » du souverain comme « Commandeur des croyants » et parangon de virilité pour tous les « hommes » à des représentations « féminines » de la Nation au sein de laquelle le roi apparaît comme le Protecteur suprême des droits et libertés des femmes⁴⁴, le Père omnipotent qu'aucun « sujet » ne peut imiter le temps d'un rituel, voire concurrencer dans l'exercice du pouvoir politique.

43. Dans le Maroc précolonial, l'accession au trône s'effectue de deux manières : par désignation par le sultan de son héritier présomptif ou par la force. Mais, dans un cas comme dans l'autre, le nouveau sultan ne peut régner que s'il obtient la reconnaissance et l'allégeance des oulémas et des tribus. La seconde condition d'existence de cette forme de pouvoir est l'investissement de désir par la population sur le corps de son détenteur, c'est-à-dire son consentement à la discrimination, et sa croyance à la sacralité du sultan chérifien. Symbole de noblesse, de sainteté, de virilité et de baraka fécondatrice, le descendant de Lalla Fatïma Zohra et de Moulay Ali est considéré comme le chaînon créant une sainte relation de la communauté musulmane d'Extrême-Occident avec la famille du Prophète. En plus de la preuve généalogique de son ascendance prophétique, le sultan doit présenter des signes manifestes de la baraka de ses « augustes ancêtres ». C'est-à-dire qu'il doit être doté de pouvoirs et de dons surnaturels, qui lui confèrent le statut de marabout et lui assurent l'allégeance du peuple et des oulémas. Mais ni son ascendance chérifienne, ni sa baraka ne lui garantissent l'allégeance d'éventuels usurpateurs se reconnaissant des qualités identiques ou supérieures. Pour cela, il doit être un personnage d'une volonté de puissance, d'une énergie physique et intellectuelle et d'un charisme hors du commun. C'est-à-dire qu'il doit également faire preuve de ce que Geertz a appelé « une baraka de tempérament » (1992, p. 67).

44. Dans un discours à l'occasion du 39^e anniversaire de « La Révolution du Roi et du Peuple » (20 août 1992), Hassan II prenait position sur la réforme de la Moudawana. Rappelant tout d'abord que lui seul « porte la responsabilité de la Moudawana ou de sa non-application », il invitait le peuple à s'en référer à lui et à se garder de mêler, lors des prochaines campagnes, référendaires et électorales, « ce qui est du domaine de la religion à ce qui relève du temporel et de la politique... ». Le roi a ensuite appelé les femmes et les associations féminines à lui adresser directement, au Cabinet royal, leurs observations et doléances à propos de ce qui leur paraît nuire à la femme et à son avenir, les invitant à le laisser « réparer tout cela hors de la scène politique » et avec l'aide des oulémas du Maroc, qui selon ses propres termes ne sont pas des fanatiques.

La question de savoir si cette réorganisation de l'expression rituelle du thème de la royauté résulte de l'évolution du mode d'accession au trône et de l'accentuation de la légitimité constitutionnelle du pouvoir monarchique⁴⁵ reste posée. On peut également se demander si la déperdition des anciens rituels d'intronisation ne résulte pas du refus des jeunes de s'identifier au détenteur de ce pouvoir. Une réponse affirmative à cette dernière question poserait les femmes en gardiennes du système de discrimination, puisque ce sont elles qui ont élaboré et mis en scène de nouvelles formes de légitimation rituelles du pouvoir monarchique.

Les résultats de cette enquête ont été finalisés et présentés un an avant le décès du roi Hassan II (Azizi, 1998). Je posais alors la question suivante : la publication du mariage des princes, et notamment celui du prince héritier Sidi Mohammed, permettra-t-elle l'émergence de nouveaux rites d'identification des mariés au souverain ?

Le 24 juillet 1999, Sidi Mohammed est devenu Mohammed VI, en recevant selon la tradition successorale marocaine l'allégeance du gouvernement, des oulémas et de tous les membres de l'élite politique. Au lendemain de son intronisation, beaucoup de rumeurs ont couru sur la nature de son état civil : marié, concubin, célibataire ? La Constitution exigeant que le roi soit marié, l'élite monarchiste voyait d'un œil (silencieusement) critique un célibat prolongé mettant en péril l'avenir de la dynastie califale. Tandis que le « peuple », habitué à être invité à partager les fastes du Palais après la publication des noces des princesses, attendait avec une certaine impatience la publication du mariage du roi. Les inquiétudes des uns seront calmées et la curiosité des autres satisfaite, le 12 octobre 2001, lors de l'ouverture de la session parlementaire, date à laquelle Mohammed VI a annoncé, devant un parterre de burnous immaculés, ses fiançailles avec Salma Bennani, « une jeune informaticienne issue d'un milieu modeste ». C'est un acte sans précédent dans l'histoire du royaume et qui conforte l'image du souverain alaouite comme un homme moderne, protecteur et promoteur de la condition des femmes marocaines. Le 21 mars 2002 a été rédigé l'acte de mariage du roi avec une « jeune fille du peuple » qui, par décret royal, est aussitôt élevée au rang d'Altesse royale, prenant ainsi le titre de Lalla Salma, titre jusqu'ici réservé uniquement aux filles et aux sœurs de Hassan II. C'est encore un acte sans précédent historique et un geste royal hautement symbolique, pour les militantes féministes comme pour les simples citoyennes. Car, à défaut d'avoir une reine avec de réelles fonctions politiques, les Marocaines ont « enfin » une épouse-princesse « de représentation » à admirer et à imiter. Après maints contretemps conjoncturels, les noces royales sont enfin célébrées les

45. La nouvelle Constitution marocaine (1996) institue formellement le principe de la succession en ligne directe de mâle en mâle et par ordre de primogéniture, à moins que le roi ne désigne de son vivant un autre fils pour lui succéder. En l'absence de descendant mâle en ligne directe, la succession revient à la ligne collatérale mâle la plus proche dans les mêmes conditions. Voir Cubertafond, 1997, pp. 151-156.

12, 13 et 14 juillet 2002, à Rabat, et « le peuple tout entier » est invité à partager la joie de son souverain, « dans la pure tradition chérifienne ».

Plus haut, je posais la question de savoir si la publication du mariage du successeur de Hassan II permettrait l'émergence de nouveaux rites d'identification des mariés au souverain. La réponse à cette question nécessite une analyse « anthropo-politique » des dernières noces royales, ainsi qu'un retour sur le terrain pour mesurer l'impact sur l'imaginaire des Marocains et des Marocaines des images cérémonielles diffusées par le Palais, notamment l'image du roi Mohammed VI, porté et secoué sur le « palanquin », comme n'importe quel marié marocain ordinaire. Toutefois, en conclusion à cette modeste étude dont les résultats sont datés, je peux réaffirmer que les rituels matrimoniaux marocains sont aujourd'hui définitivement féminisés. Les noces royales signent la victoire des femmes marocaines sur le plan rituel, leur complète maîtrise du passage des hommes à l'état de marié, ainsi que leur complète allégeance à la monarchie sur le plan politique.

BIBLIOGRAPHIE

- AUBIN, Eugène, 1904, *Le Maroc d'aujourd'hui*, Paris, Armand Colin.
- AZIZI, Souad, 1998, Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous, Maroc), thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia, 1994, *Soumis et rebelles: les jeunes au Maroc*, préface de R. Leveau, Paris, CNRS.
- BESANCENOT, Jean, 1953, *Bijoux arabes et berbères du Maroc*, préface de M. Vicaire, Casablanca, La Cigogne.
- BIARNAY, S., 1924, « Le mariage chez le sultan et les chérifs alaouites », in *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines*, publiées par L. Brunot et E. Laoust, Paris, Ernest Leroux, pp. 21-29.
- BROWN, Kenneth L. ; LAKHSASSI Abderrahmane, 1987, « La destruction est comme un oued. Le tremblement de terre d'Agadir. Un poème en tachelhit », *Littérature orale arabo-berbère* (18), pp. 43-63.
- CHÉRIFI, Rachida, 1988, *Le Makhzen politique au Maroc. Hier et aujourd'hui*, Casablanca, Afrique-Orient.
- COLLECTIF, 1962, « Le séisme d'Agadir du 29 février 1960 », *Notes et mémoires du Service géologique* (154), pp. 9-19.
- COMBS-SCHILLING, M. Elaine, 1989, *Sacred Performances. Islam, Sexuality, and Sacrifice*, New York, Columbia University Press.
- 1996, « La légitimation rituelle du pouvoir au Maroc », in *Femmes, culture et société au Maghreb*, vol. 1, *Culture, femme et famille*, Casablanca, Afrique-Orient, pp. 71-89.
- CUBERTAFOND, Bernard, 1997, *Le système politique marocain*, Paris, L'Harmattan.
- DIALMY, Abdessamad, 1995, *Logement, sexualité et Islam*, Casablanca, EDDIF.
- EL KHAYAT, Ghita, 1994, *Le somptueux Maroc des femmes*, Salé, DEDICO.
- GEERTZ, Clifford, 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books.
- 1992, *Observer l'Islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, trad. de l'anglais par J. B. Grasset, Paris, La Découverte.

- GRANGE, Daniel J., 1997, «La monarchie chérifienne, jeux de pouvoirs et pouvoir du temps», *Géopolitique* (57), pp. 15-25.
- HASSAN II, 1976, *Le défi*, Paris, Albin Michel.
- JAMOUS, Raymond, 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris-Cambridge, Editions de la Maison des sciences de l'homme/Cambridge University Press.
- JOUIN, Jeanne, 1931, «Iconographie de la mariée citadine dans l'Islam nord-africain», *Revue d'études islamiques* (4), pp. 313-339.
- KACI, Hassan, 1921, «Les cérémonies de mariage à Bahlil», *Hespéris* (1), pp. 337-342.
- KFITTA-AYAT, Najat, 1988, Les rites de mariage à travers deux générations de femmes kéni-triennes : enquête sur quelques aspects du changement social au Maroc, thèse de doctorat en sociologie, université de Toulouse-II.
- LAOUST, Émile, 1915, «Le mariage chez les Berbères du Maroc», *Archives berbères*, 1 (1), pp. 40-76.
- LE CŒUR, capitaine, 1933, «Les rites de passage d'Azemmour», *Hespéris*, 4 (2), pp. 129-142.
- LENS, Aline R., de, 1917-1918, «Un mariage à Meknès dans la petite bourgeoisie», *Revue du monde musulman* (35), pp. 31-55.
- MICHAUX-BELLAIRE, Edouard-Léon, 1911, «Quelques tribus de montagne dans la région du Habt», *Archives marocaines*, 17, pp. 127-134.
- MOHA, Fouad, 1984, «Le mariage dans tous ses rites», *Jeune Afrique magazine* (10), pp. 32-34.
- MONTAGNE, Robert, 1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)*, Paris, Félix Alcan.
- NORDMAN, Daniel, 1980-1981, «Les expéditions de Moulay Hassan», *Hespéris-Tamuda* (19), pp.123-152.
- QUERLEUX, capitaine, 1915, «Les Zemmours», *Archives berbères*, 1 (2), pp. 12-61.
- RIVET, Daniel, 1999, *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V. Le double visage du Protectorat*, Paris, Denoël.
- SALMON, Georges, 1904, «Les mariages musulmans à Tanger», *Archives marocaines*, 1 (2), pp. 273-289.
- SOUDAN, François, 1987, «Quand Hassan II marie sa fille», *Jeune Afrique magazine* (39), pp. 36-41.
- 1994, «Un mariage très marocain», *Jeune Afrique magazine* (116-117), pp. 4-5.
- WESTERMARCK, Edward, 1921, *Les cérémonies de mariage au Maroc*, trad. de l'anglais par J. Arin, Paris, Ernest Leroux.

LA CRÉATION DE LA KHALDOUNIA, UN PROJET COLONIAL ?

Élisabeth Mouilleau

La création de la Khaldounia constitue en Tunisie en 1896 un acte inédit né de la rencontre du Résident René Millet avec l'élite moderniste tunisienne. Les historiens tunisiens du Mouvement national y ont vu l'œuvre d'un Résident généreux et libéral, partisan du mouvement Jeune-Tunisien, en somme un arabophile. Pourtant, une lecture des écrits de Millet et des Archives du Quai d'Orsay (dossier personnel, correspondance avec Hanotaux) fait apparaître dans un premier temps un opportuniste convaincu, avocat de l'impérialisme républicain et de la colonisation puis, dans un second temps un ultra-colonialiste proche des prépondérants qui le haïssaient. De fait, les facettes contradictoires du Résident provoquent un malentendu que, jusqu'à présent, les historiens n'ont pas pris la peine de relever. Comment alors concilier les deux aspects de la personnalité du Résident ? Qui y a-t-il derrière la création de la Khaldounia ? Est-ce la mise en œuvre d'une politique d'association originale avec l'élite moderniste une tentative de récupération de cette même élite ou une opération médiatique qui permettait de renforcer la domination de la France sur la régence ?

Pour essayer de répondre à ces questions, j'ai relu les travaux consacrés à cette période et je les ai reliés au contexte métropolitain de la III^e République. Il en sort un portrait modifié du Résident, tandis que la création de la Khaldounia apparaît sous un autre éclairage.

LE RÉSIDENT MILLET ET LA KHALDOUNIA

Le Résident Millet

Millet est un opportuniste proche de Ferry, de Gambetta, de Barthélémy Saint-Hilaire, porté par le projet impérialiste et patriotique républicain (dépasser le recueillement par la projection à l'extérieur).

C'est aussi un ami et un protégé de Gabriel Hanotaux, ancien chef de cabinet de Ferry et de Gambetta, une des figures les plus prestigieuses de la République opportuniste. L'amitié entre les deux hommes est attestée par une longue correspondance que l'on retrouve au Quai d'Orsay.

Les deux hommes partagent la même conception de l'expansion coloniale. Elle doit se réaliser en s'assurant la bienveillante neutralité de l'Allemagne, quitte à encourir des risques de tension avec l'Angleterre, qui apparaît comme l'adversaire principal¹.

L'anglophobie de Millet le pousse à entrer, en 1890, au Comité de l'Afrique française. Il deviendra d'ailleurs une des principales personnalités du parti colonial en s'intégrant à douze organisations qui composent ce parti, les plus importantes étant le Comité de l'Afrique française et le Comité du Maroc en 1904².

Millet arrive à Tunis dans des conditions idéales : membre du parti colonial quand ce lobby pèse sur les choix coloniaux du gouvernement, au moment où son protecteur dirige la politique étrangère, ce qui lui laisse une grande latitude. Il a l'ambition de laisser une empreinte durable en Tunisie et d'articuler son action avec une stratégie coloniale globale.

À son arrivée à Tunis, Millet ne connaît rien sur le Maghreb ni sur l'islam, et il n'est pas arabisant. Il s'entoure de collaborateurs qui connaissent à fond le monde indigène et sur lesquels il pourra s'appuyer pour faire pièce aux autres pôles du pouvoir colonial dans la régence : le lobby du gros colonat et, bien entendu, l'omniprésent secrétaire général : Bernard Roy. Parmi ses collaborateurs, deux noms s'imposent d'emblée : François Rebillet et Louis Machuel.

Dans le cadre de la stratégie anti-anglaise du ministre Hanotaux (1894 à 1898), Millet rencontre le lieutenant-colonel François Rebillet qui devient son conseiller à la Résidence en 1895. Cet officier aventurier, arabisant, spécialiste de l'Égypte, fin connaisseur des choses de l'Islam comme des tribus du Sud, qui a cartographié le Sud tunisien, est partisan de l'ouverture de routes à partir du Sud tunisien. Il est plus ou moins impliqué dans l'affaire qui conduit à l'assassinat du marquis de Morès. L'échec de ce premier dispositif anti-anglais, qui consiste à ouvrir des routes transsahariennes pour bloquer la pénétration anglaise en Afrique, conduit le Résident à mettre en place un projet plus ambitieux, qui vise à faire de la France la première puissance islamique du monde pour concurrencer les Anglais en Inde et en Égypte.

Il s'agit de s'inspirer du modèle anglais en Égypte : l'autorité britannique entreprend, en 1895, une réforme de l'enseignement religieux. L'enseignement facultatif des sciences (mathématiques, histoire, géographie) est introduit dans certaines mosquées du Caire, et le « Dar al-Ulum » (maison des sciences), qui sera le noyau de l'université du Caire, est fondé avec la collaboration du grand cheikh réformateur, Mohamed Abdou.

1. Hanotaux, ministre des Affaires étrangères de 1894 à 1898, s'illustre par le soutien qu'il accorde à la mission Marchand qui, du Gabon voulait atteindre le haut Nil avant les Anglais et devait se terminer par la crise de Fachoda.

2. C. M. Andrew, P. Grupp, A. S. Kanya-Forstner, « Le mouvement colonial français et ses principales personnalités », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t. 67, n° 229, 1975, p. 651. Millet fait partie de l'Alliance française, du Comité de l'Afrique française, du Comité France-Amérique, du Comité du Maroc, de la Fédération intercoloniale, de la Société de géographie de Paris, de la Société de propagande coloniale, de l'Union coloniale française. Il participe aux déjeuners Étienne et aux déjeuners du Maroc, ainsi qu'à la réunion des Études algériennes.

On ne peut pourtant réduire toute la politique de Millet à la phobie anglaise. Elle participe aussi de l'impératif très III^e République de conquête morale. Pour lui, l'élite tunisienne doit être un intermédiaire qui peut faciliter l'œuvre civilisatrice de la France. Dans ce but, il va s'inspirer des conseils d'un autre de ses proches collaborateurs : Louis Machuel.

Ce dernier, né en Algérie, imprégné de culture arabe, est le directeur de l'Enseignement public : « Fort de son expérience algérienne, Louis Machuel voulait à tout prix éviter ce qui s'est produit dans ce pays, à savoir la suppression de l'enseignement de la langue arabe et de sa culture au profit exclusif de la langue et de la culture françaises³. » Il est le créateur des écoles franco-arabes dans la régence et le meilleur représentant de l'aile libérale de l'administration. Machuel soutient le groupe al-Hadira, né du rapprochement du Résident Massicault avec l'élite moderniste tunisienne, et auquel participent des Sadikiens comme B. Sfar et une figure du modernisme zaytounien comme M. Senoussi.

Mais Machuel connaît les résistances et jauge les obstacles. Ceux-ci ne manquent pas et sont multiples : les vieux turbans conservateurs, les colons haineux et « l'importante force d'inertie que représentait le legs de P. Cambon sur lequel veillait farouchement le père Roy⁴ ».

*La création de la Khaldounia :
le premier jalon d'une réforme de l'enseignement religieux*

Il ne s'agit pas dans un premier temps de toucher à l'enseignement religieux dispensé par la Grande Mosquée, mais de proposer la création d'une association culturelle ouverte sur la modernité et l'Occident qui adresse son enseignement principalement aux Tunisiens, surtout à ceux qui suivent les cours de l'université de la Zitouna, en somme de créer une annexe complémentaire aux études traditionnelles. Millet va donc s'attacher « à enter sur le vieil olivier de la Grande Mosquée la greffe du progrès et introduire l'esprit moderne dans le monde islamique⁵. »

De fait, le Résident prend des contacts avec les plus ouverts des Ulamas zaytuniens et avec les Sadikiens les plus convaincus, influencés par M. Abdou en Égypte. Le 22 décembre 1896, la Khaldounia, dotée de statuts rédigés par Machuel, voit le jour. L'inauguration a lieu le 15 mai 1897. La conférence inaugurale est donnée par le cheikh Salim Bouhajib, un des maîtres les plus vénérés de la Zitouna, qui s'attache à démontrer que l'islam est compatible avec la science moderne.

Un comité directeur est constitué et définit un programme fondé sur le développement des sciences. Une bibliothèque sera installée près de la Zitouna. À partir de 1898, des cours réguliers seront donnés (mathématiques, histoire,

3. N. Sraieb, *Le collège Sadiki de Tunis, 1875-1956*, Paris, CNRS, 1995, p. 72.

4. H. Abdessamad, *Les autorités coloniales face à l'Université zaytounienne*, DEA, université de Reims, 1983, p. 37.

5. A. Green, *The Tunisian Ulama, 1873-1915*, Leyden, Brill, 1978, p. 178.

géographie, hygiène, droit, puis cours élémentaires de français et de rédaction arabe). Trois niveaux d'enseignement se distinguent progressivement : primaire, secondaire sur un cycle de deux ans, supérieur. Les conférences publiques sont réservées au niveau supérieur.

Millet n'entend pas en rester là. Fort de son premier succès, il cherche à instituer un programme de réformes à l'intérieur de l'université de la Zitouna. Machuel pense de même, ou plutôt rêve de même :

« Je rêvais d'avoir dans l'Afrique mineure, qui est maintenant entièrement sous la domination française, un centre intellectuel arabe dont l'influence aurait rayonné sur tous les autres pays de l'islam ; une sorte de grande et réelle université musulmane dans laquelle les études arabes réformées, améliorées, faites d'après des méthodes nouvelles auraient apporté un ferment nouveau⁶. »

Un conseil de réforme de l'enseignement à la Zitouna est mis en place en mai 1898. Le tandem Millet-Machuel propose d'instituer trois cycles dans les études musulmanes, reliés entre eux par un examen de passage. Il s'agit aussi de compléter l'enseignement religieux par l'ajout d'éléments de grammaire, de calcul et de géographie. Ces propositions ont été immédiatement perçues par les Ulamas « comme un piège destiné à abolir l'enseignement des sciences religieuses⁷ ». Obstruction, rejet total, hostilité du Cheik al-Islam et des Ulamas : « La Zitouna restait leur seule sphère de pouvoir, ils entendaient y rester maîtres. Ils l'ont affirmé et ont obtenu gain de cause⁸. » Machuel ne peut ni se faire entendre, ni obtenir un compromis durable. L'échec est total. Machuel se rabat sur la Khaldounia, ainsi que l'affirme Lasram :

« Mais alors qu'au Caire, cet enseignement est resté facultatif, n'étant sanctionné par aucun examen, les cours de la Khaldounia préparent au diplôme de connaissances pratiques institué par le décret du 12 novembre 1898 sur l'initiative de l'honorable directeur de l'enseignement public⁹. »

L'ambitieux Millet doit se contenter d'une demi-mesure.

L'HISTORIOGRAPHIE TUNISIENNE

Le regard historiographique sur René Millet reste tributaire du jugement porté par Mohamed Lasram, qui est le prototype du personnage de l'élite réformiste tunisienne avec laquelle Millet inaugure sa politique d'association. Éduqué à Sadiki et à la Zitouna, il va poursuivre ses études en France. Nommé d'abord à la direction de l'Agriculture, il devient professeur et conférencier à la Khaldounia, puis président de l'association. Selon ses dires :

6. Cité par M. Ayachi, « Le projet de l'université musulmane de Tunisie et ses incidences », *Les Cahiers de Tunisie*, 1^{er} et 2^e trimestre 1986, pp. 167-185.

7. H. Abdessamad, *op. cit.*, p. 66.

8. *Ibid.*

9. M. Lasram, « L'enseignement supérieur musulman, la Khaldounia à Tunis », *Congrès de l'Afrique du Nord*, Paris, 2 volumes, 1909, p. 176.

«La fondation d'une société musulmane d'enseignement est due à l'initiative de M. le lieutenant-colonel Rebillot, ancien attaché à la Résidence générale de France à Tunis, qui, très versé dans les choses de l'islam et suivant avec beaucoup d'attention le mouvement littéraire qui s'est depuis quelques années manifesté en Égypte, estimait, avec juste raison, que les jeunes Tunisiens, élevés dans les écoles françaises pourraient propager utilement, en Tunisie, les nouvelles méthodes adoptées en Orient et essayer sinon de réformer l'Université musulmane, du moins de la préparer à cette renaissance scientifique. Il ne fallait pas davantage pour séduire le Résident général, M. René Millet, si prompt à s'associer à toute idée généreuse. Il entrevoyait déjà la possibilité de régénérer la vieille université de Tunis, d'y introduire l'esprit de progrès, afin de lui faire reconquérir la célébrité dont elle jouissait auprès du monde musulman : ainsi transformée, elle rayonnerait sur toute l'Afrique du Nord et deviendrait le centre intellectuel où tous les peuples musulmans soumis à l'influence française viendraient puiser des notions de science et de vérité ¹⁰.»

Lasram, président de la Khaldounia, prend une part très active au congrès colonial de Marseille, organisé en septembre 1906 par l'Union coloniale française et qui a pour but d'étudier les problèmes posés dans les colonies françaises. Ses propositions s'inspirent du célèbre discours que Béchir Sfar prononce à l'inauguration de la Tékia (asile de vieillards) devant le Résident Pichon, le 24 mars 1906. Comme Sfar, il insiste sur l'enseignement à dispenser aux indigènes, sur la formation et la protection de la main-d'œuvre tunisienne, sur le relèvement des industries locales et la conservation de la propriété indigène.

Millet préface en 1907 les « questions tunisiennes », évoquées au congrès colonial de Marseille par Mohamed Lasram. C'est probablement un Millet nostalgique, délié du devoir de réserve, qui écrit :

«C'est la première fois, je crois que dans un document officiel, on admet un musulman, non seulement à exposer ses idées, mais à critiquer celles des autres ; l'usage que M. Lasram a fait de cette liberté est, par lui-même un éloquent plaidoyer en faveur de sa race et de sa religion. Il est impossible d'apporter plus de mesure, de bons sens et de raison dans l'exposé de griefs plus légitimes ¹¹.»

Est-ce la modération et la courtoisie du ton de Lasram ou sa qualité de président fondateur de la Khaldounia aux côtés de René Millet et de Louis Machuel qui suscitent les éloges de l'ex-Résident ? En tout cas, le lien entre les deux hommes est reconfirmé. Du coup, Millet est définitivement considéré comme un « arabophile ¹² ». Cette affirmation passe pour une évidence chez la

10. *Ibid.*

11. H. Abdessamad, *op. cit.*

12. Rappelons que l'arabophilie est un substantif en forme d'anathème qui sanctionne une politique de rapprochement avec les élites dans le discours politique colonialiste hérité du Second Empire. L'arabophilie renvoie à l'expérience saint-simonienne dans l'Algérie de Napoléon III et plus précisément à l'épisode du Royaume arabe voulu un moment par Napoléon III et symbolisé par Ismaïl Urbain. Ce métis, né à Cayenne, adhère au saint-simonisme. Professeur de français en Égypte, il apprend l'arabe et se convertit à l'islam. Nommé en Algérie interprète de Bugeaud et du duc d'Aumale, Urbain devient en 1860 conseiller rapporteur au conseil du gouvernement à Alger en même temps que la bête noire du parti de la colonisation à outrance. Voir A. Rey-Goldzeiguer, *Le Royaume arabe*, Alger, SNED, 1977, p. 159.

plupart des historiens du Mouvement national. Sa contribution à la fondation de la Khaldounia est invoquée, à juste titre d'ailleurs, par tous les spécialistes.

Pour M.-S. Lejri, la Khaldounia est fondée avec « l'appui du Résident général, René Millet et de l'attaché à la résidence, le lieutenant-colonel Rebillat, tous deux orientalistes et versés dans les choses de l'islam, en vue de développer l'instruction chez les Tunisiens par l'introduction, dans l'enseignement archaïsant, scolastique et purement religieux de la Zitouna, de connaissances scientifiques et pratiques¹³ ».

C. Sammut¹⁴, lui, évoque un « René Millet qui voulait mener une politique libérale en Tunisie » et cite largement des extraits de ses contributions au congrès de l'Afrique du Nord où il se présente en réformateur de l'islam dans la régence. Reprenant à son compte l'analyse de Sammut, T. Ayadi écrit :

« L'intérêt que porte le Résident général à la création de la Khaldounia s'explique par l'attrait qu'exercent sur lui les choses de l'islam, mais aussi et surtout par le fait que l'enseignement de la Zitouna était resté rebelle à toute réforme et à toute ouverture sur le monde moderne. Le Résident général est soucieux de faire pénétrer la civilisation française jusqu'au fond de la vénérable université¹⁵. »

Mongi Sayadi dans son livre, *L'Association de la Khaldounia (1896-1958)*¹⁶, se contente de reprendre *in extenso* les jugements, fort contradictoires du reste, de Mohamed Lasram et d'André Servier. Servier est un représentant de l'idéologie des colons. Il cherche à restreindre l'enseignement français donné aux indigènes et s'oppose à la politique des écoles franco-arabes de Machuel. Mais dans le cadre de la mise en place de la bibliothèque de la Khaldounia, des manuels scolaires d'origine française ont été traduits en arabe pour donner un enseignement scientifique en langue arabe « modernisée ».

La version d'un Millet « arabophile » est confirmée par la haine que lui vouent les colons, V. de Carnières en tête qui, après la création de la Khaldounia, déclenche une campagne anti-Millet. Celle-ci n'est pas sans conséquences sur la politique scolaire que Millet doit assumer au moment où il n'est plus soutenu en métropole par Hanotaux.

Une lettre de Delcassé à Millet, le 25 janvier 1900, en témoigne. Le ministre considère que les dépenses de l'enseignement public dans la régence sont trop élevées et il demande au Résident un bilan de la politique d'enseignement.

13. *Évolution du Mouvement national*, volume 1, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1974, p. 107.

14. *L'impérialisme capitaliste français et le nationalisme tunisien, 1881-1914*, Paris, Publisud, 1983, p. 198.

15. *Mouvement réformiste et mouvements populaires à Tunis (1906-1912)*, Tunis, Publications de l'Université de Tunis, 1986, p. 300.

16. Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1975, p. 269.

« Les projets dont vous m'avez entretenus et qui ont pour objet le peuplement français de la Tunisie donnent une plus grande actualité à cette étude. Peut-être serait-il trop onéreux de poursuivre concurremment la création et l'entretien d'écoles franco-arabes et d'écoles de colonisation. »

Faisant abstraction des considérations financières, le ministre va plus loin :

« Le souci de développer chez les indigènes la connaissance de notre langue, de faire pénétrer chez eux, avec les notions de notre histoire et de notre économie sociale et politique "un esprit nouveau", paraît avoir été jusqu'à présent la préoccupation dominante... Si séduisants que paraissent ces résultats immédiats, je ne puis me défendre de quelque inquiétude pour l'avenir. Le système politique du protectorat est assis sur le maintien du régime patriarcal qui est le fondement de la société indigène, il doit tendre à améliorer la culture des indigènes dans l'esprit de la civilisation qui leur est propre plutôt qu'à les transplanter dans notre civilisation européenne. Les récentes polémiques de la presse tunisienne nous montrent des indigènes se réclamant des principes de droit adaptés à notre état social et qui sont évidemment inconciliables avec le leur¹⁷. »

Les prépondérants triomphent. Millet doit réduire l'effectif scolaire musulman dans les écoles franco-arabes et en fermer une dizaine. Millet sera rappelé en métropole en novembre 1901.

M. H. Chérif est le seul historien qui a, dès 1958, exprimé le scepticisme que lui inspire l'arabophilie de René Millet :

« Il semble avoir contribué, en 1896, à la fondation de la Khaldounia, établissement fondé par les Jeunes-Tunisiers, acquis aux idées modernes et se proposant de répandre celles-ci dans les milieux de culture arabe, particulièrement parmi les étudiants de la Grande Mosquée. Millet se félicitait plus tard d'avoir participé à cette œuvre qui était le gage de la renaissance de l'islam par la science moderne. On peut penser également que Millet, à son passage en Tunisie, s'était montré curieux de connaître la société et la religion musulmane dont il parla plus tard avec une grande sympathie. Cette curiosité de Millet pour les choses de l'islam et ses quelques initiatives généreuses ont été traduites à la légère, comme de l'arabophilie¹⁸. »

Chérif est le seul à souligner que le conflit du Résident avec les colons ne réside pas uniquement dans la création de la Khaldounia. Il l'explique par d'autres raisons : Millet voulait soumettre les colons à l'impôt et, de façon autoritaire, voulait diriger toute l'administration du pays.

Les historiens tunisiens n'ont jamais remarqué que Millet était non seulement un artisan mais aussi un propagandiste de la colonisation officielle. Ainsi met-il en place une législation qui facilite la colonisation des terres : en 1896, un décret affirme les droits du domaine sur les terres mortes, tandis qu'un deuxième décret de 1898 décide que l'administration des *habous* doit fournir chaque année des terres à la colonisation.

17. Ministère des affaires étrangères, Paris, Série Tunisie, 1885-1916, volume 311.

18. M. H. Cherif, Le fonctionnement du protectorat après P. Cambon, DES, Paris 1958, p. 92.

Millet veut attirer des Français désireux de pratiquer l'agriculture. Afin de faciliter leur arrivée, il crée en 1897 une caisse de colonisation destinée à acheter de grands domaines pour les morceler et les revendre à bon marché aux petits colons. Le Résident vient en France dans le but de susciter l'enthousiasme des futurs candidats. Il expose ses objectifs lors d'une conférence tenue à Châlons-sur-Marne en 1899 : « En ce moment même, l'administration étudie des combinaisons qui permettront aux vrais cultivateurs français de s'établir et de réussir presque sans aucune avance d'argent¹⁹. » Il dit aussi :

« Le gouvernement ne sacrifie pas les intérêts des colons à ses sympathies pour les indigènes. Il n'y a pas d'accusation plus absurde portée contre une administration française et républicaine. Autant dire que nous nous faisons musulmans. Non, nous n'ignorons aucun des obstacles que la force d'inertie arabe oppose à la marche de la colonisation. [...] Nous savons qu'il existe dans la haute classe et chez les propriétaires indigènes une sourde résistance à la prise de possession du sol. Cette résistance, nous sommes bien décidés à la briser²⁰. »

Ce discours d'un républicain colonial résolu à briser les résistances indigènes est loin d'être arabophile et il correspond aux convictions idéologiques du Résident. Or, en négligeant les sources françaises, l'historiographie tunisienne a véhiculé une vision partisane et incomplète du personnage. Le Millet libéral et ouvert généré par cette historiographie se révèle aussi être un ultracolonial. Cette dualité a été à la source d'un profond malentendu.

LE MALENTENDU

Le projet Jeunes-Tunisiens

Millet veut associer les Jeunes-Tunisiens, formés à l'école française, à l'œuvre civilisatrice de la France en faisant de cette élite un organe de légitimation de la politique du protectorat auprès des Tunisiens. Les « enfants de Khéreddine » y voient, eux, l'affirmation de leur identité musulmane et l'association des indigènes aux affaires de leur pays, ce qui est conforme aux traités mais qui à long terme sous-entend l'autonomie. N. Sraïeb, spécialiste de la politique scolaire dans la régence, a souligné l'ambiguïté de Millet en citant une déclaration du Résident qui résonne comme un avertissement pour l'élite tunisienne : « Nous vous demanderons de respecter les droits de vos tuteurs, d'admettre les contingences politiques. » N. Sraïeb commente ainsi : « C'est le rappel à l'ordre d'un Résident, pourtant perçu comme étant libéral et indigénophile, qui trace les limites de l'éventuelle contestation. Pourtant, ce fut sous son autorité et sous son impulsion que l'association Khaldounia fut créée en 1896²¹. » En effet, Millet voulait introduire le progrès sans porter atteinte

19. René Millet, *La colonisation française en Tunisie*, Paris, Imprimerie rapide, 1899, p. 41.

20. *Ibid.*, p. 20.

21. *Le collègue Sadiki de Tunis 1875-1956*, Paris, CNRS, 1995, p. 263.

à l'ordre colonial. Il n'empêche que la création de la Khaldounia correspond à un point de convergence momentanée de deux projets : « Il y avait en fait, deux projets superposés, interférants, mais distincts. Moderniser pour relâcher l'emprise coloniale ou moderniser pour mieux la renforcer²². » Ces deux projets ne tarderont pas à diverger puis à s'opposer.

Jacques Berque, dans sa préface au livre de Sayadi, explique l'importance de la création de la Khaldounia, qui réveille le Maghreb et le mène à « une interprétation historisante de lui-même ». De fait, le mouvement du réformisme culturel impulsé par la création de la Khaldounia va se muer en un mouvement réformiste politique dans lequel l'élite tunisienne va faire connaître ses revendications face au protectorat. Le fait est avéré lorsque Béchi Sfar prononce en 1906 un discours pour l'inauguration de la Tékia. Le mouvement Jeune-Tunisien se radicalise et va baliser le terrain pour la génération du mouvement national. Lors du congrès de l'Afrique du Nord qui se tient à Paris, en 1908, ses membres défendent le développement de l'enseignement, l'accès des Tunisiens à la fonction publique, la conservation de la propriété indigène et la sauvegarde des biens *habous*.

Après l'affaire du Djellaz et le boycott des tramways, le Résident Alapetite expulse trois des principaux leaders du mouvement Jeune-Tunisien en France²³ et en assigne trois autres à résidence. Le mouvement réformiste est décapité mais l'élite francophone, qui a parié sur la politique d'association avec les autorités du protectorat, se détache de la France.

La vraie nature du Résident Millet

Au congrès colonial de Paris en 1908, Khairallah, parlant de l'enseignement primaire, raconte qu'il vient de créer une école coranique réformée où les élèves apprennent le Coran et l'arabe dans des livres laïques. Il demande néanmoins la création d'écoles primaires franco-arabes pour les indigènes en contact avec les Européens. De Carnières, présent, s'oppose à cette demande, car il refuse de mettre en contact les Français et les indigènes. Millet, nullement embarrassé, concilie les deux positions et fait voter le vœu suivant :

« Une instruction utile doit être donnée aux indigènes dans des écoles primaires spéciales avec des cours d'arabe et quelques notions de français et d'agriculture. Il faut développer l'école franco-arabe dans les centres où il y a des Européens, sous la condition expresse que l'enfant indigène n'aura pas plus de sept ans, il faut répandre partout le *kouttab* réformé²⁴. »

C'est d'ailleurs au même moment que Charléty, partisan de l'enseignement technique pour les indigènes remplace Machuel à la direction de l'Enseignement. À Tunis, les Jeunes-Tunisiens, partisans des écoles franco-arabes, désavouent Khairallah et sa proposition.

22. H. Abdessamad, *op. cit.*, p. 46.

23. Il s'agit de Ali Bach Hamba, Abdellaziz Thaâbi et Mohamed Noomane.

24. *Congrès de l'Afrique du Nord, op. cit.*, p. 50.

René Millet s'en tient à une politique de coopération prudente qui évolue en fonction des circonstances. À l'heure où les revendications de l'élite tunisienne se font plus incisives, le *kouttab* réformé peut bien remplacer les écoles franco-arabes. Ses visées réformistes ne se sont pas atténuées, elles se sont adaptées.

Alors qu'Alapetite décapite le mouvement Jeune-Tunisien, Millet commente l'événement, le 19 mars 1912, en saluant l'action d'Alapetite et en rappelant la nature du protectorat « qui consiste à maintenir les pouvoirs du gouvernement local et à s'en servir dans l'intérêt de la justice et de l'ordre ²⁵. » Il argumente en considérant qu'on a trop encouragé les espérances des Jeunes-Tunisiens qui

« réclament à bref délai les droits de citoyen français. Personne plus que l'auteur de ces lignes n'estime cette vaillante jeunesse et l'effort qu'elle fait pour tirer son pays de la barbarie. Quand ils parlent de multiplier les écoles, d'enseigner les sciences, de répandre la connaissance du français, ils nous trouveront toujours avec eux mais considérer dès à présent le résultat pour acquis, ce serait commettre une erreur. L'autorité prise par les plus agités d'entre eux montre quelle arme dangereuse on mettrait entre leurs mains si on leur conférait d'emblée la plénitude de la capacité politique ²⁶. »

Il justifie sa politique réformiste en Tunisie en les divisant en deux tendances :

« J'ai été heureux de constater que les plus marquants des membres de la Khaldounia se sont tenus à l'écart des agitations récentes tout en travaillant de leur mieux à améliorer le sort de leurs compatriotes, mais quelques intellectuels parce qu'ils sont frottés d'un certain vernis européen se découvrent tout à coup une vocation d'hommes politiques. Ils frondent le gouvernement établi, réclament des droits, prétendent être placés sur le même pied que les maîtres du pays et si ces derniers sont assez faibles pour leur céder, ils aviseront bientôt aux moyens de les mettre à la porte ²⁷. »

Il est vrai que certains Jeunes-Tunisiens se sont tenus à l'écart du mouvement populaire et que les plus impliqués comme Bach Hamba ont été expulsés.

Malgré ses dires, Millet réalise soudain que le mouvement dont il a encouragé la création lui a échappé et peut se retourner contre la présence française en Tunisie. Sa haine se porte particulièrement sur Bach Hamba, qui a publié le 9 avril 1912 une lettre dans le journal *Le Temps*, au sein duquel il a éveillé des sympathies. Millet, qui considère Bach Hamba comme un redoutable adversaire des institutions du protectorat, commente ainsi sa missive : « Le sentiment de solidarité musulmane a rendu intolérable aux musulmans de Tunisie, l'agression de l'Italie contre la Turquie. Qu'est-ce à dire, qu'aux yeux du marabout lettré, Bach Hamba, la politique se trouve

25. René Millet, *La conquête du Maroc*, Paris, Perrin, 1913, p. 221.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

étroitement confondue avec la religion comme cela se passait en Europe au XVI^e siècle²⁸. » Le propos méprisant trahit un colonialiste militant qui considère une partie de l'élite tunisienne comme un produit hybride : mi-retardée, mi-lettrée, prétentieuse et dangereuse, elle a pour longtemps encore besoin de la tutelle française. L'ancien Résident n'est pas loin de tenir les propos de son vieil ennemi, de Carnières, vitupérant contre les déclassés et les insatisfaits que produirait l'enseignement des indigènes. Et Millet d'en rajouter, s'adressant à Alapetite, au sujet de Bach Hamba :

« Mon cher collègue, vous n'êtes que trop scrupuleux, votre seule erreur fut d'expédier M. Ali Bach Hamba, à portée des bureaux de rédaction et des couloirs du Parlement. J'aurai envoyé M. Bach Hamba aux îles Kerkenna avec ordre de compter les palmiers stériles et d'attendre pour me dire leur nombre, que je le lui demande²⁹. »

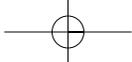
Au fond, il n'y a pas deux René Millet, le proconsul éclairé et le retraité vindicatif. L'homme était un colonial convaincu, appartenant depuis le début au « parti » du même nom. Lorsqu'il était en poste en Tunisie, son pragmatisme naturel et les contraintes du « terrain » l'ont amené à des choix qui ont abusé beaucoup de monde sur son cas : les colons qui lui ont jeté l'anathème de l'arabophilie, les élites indigènes qui l'ont pris au mot et une partie des historiens qui ont repris les jugements de ses contemporains. Retiré des affaires, Millet pouvait désormais se consacrer avec zèle au parti colonial, jusqu'à devenir une des figures de proue d'une corporation où l'imprécation contre les velléités d'autonomie chez les indigènes est une méthode de travail. Car entre-temps, le monde colonial, en tout cas la régence, a changé. Si Millet, Résident, devait composer avec le réformisme culturel, le Millet de 1912 s'emportait contre le réformisme politique et préconisait pour le Maroc un protectorat musclé tenu par les militaires. La bipolarisation entre colonisateurs et colonisés avait éloigné définitivement le Résident soi-disant « arabophile » de l'élite tunisienne.

Millet est un véritable opportuniste : un pragmatique qui évolue selon les circonstances et les rapports de force. Sans doute plus anglophobe qu'arabophile. Millet n'a pas contribué à desserrer l'étau colonial en Tunisie au profit des indigènes, bien au contraire : son passage se traduira par une colonisation officielle accélérée et le muselage de la presse indigène.

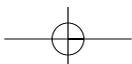
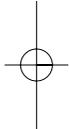
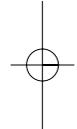
Il n'empêche que la création de la Khaldounia constitue un coup d'audace, suffisamment précoce pour que les prépondérants aient crié à l'arabophilie. Il faut surtout y voir la volonté d'un homme pressé de laisser sa marque en Tunisie, en endossant les traits d'un arabisant et d'un spécialiste de l'islam qu'il n'était pas. Le projet Millet tablait sur la confusion entre francophonie et francophilie. Il rêvait d'une élite tunisienne qui jouerait le rôle d'intermédiaire entre la France et le monde indigène, mais une élite à la dévotion du pays des Lumières.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 229.



Cette étude permet de s'interroger sur un personnage et sur son action. Derrière Millet, Rebillet, le colonialiste, et Machuel, le véritable arabophile, bien qu'étant des seconds couteaux, sont les véritables créateurs du projet. Comment écrit-on l'histoire d'un événement ? L'historiographie tunisienne a recopié des informations connues et rabâchées sans les relier aux sources métropolitaines de la III^e République. Quant à l'historiographie française, elle s'est peu intéressée au problème. Faute de mise en perspective, Millet est apparu pour ce qu'il n'était pas, un arabophile alors qu'il était un colonialiste convaincu, opportuniste. Le quiproquo est désormais levé.



SYLLABLE STRUCTURE AND GLIDES IN TAMAZIGHT

Ali Alalou

Because of their importance in Berber (Tamazight¹), high vowels and glides have received attention from several researchers. High vowels and glides were described as a collapsed set, and no distinction was, therefore, needed to differentiate them (Applegate 1971). It was also argued that the underlying high vowel /U/ in the Tiznit Tachelhyt, for instance, was not specified for syllabification, and that the choice of a glide or a high vowel in the surface is predicted by general mechanisms and rules of the Tiznit's Tachelhyt² (Dell and Jebbour 1991). In addition, Bader and Kenstowicz (1987), in their discussion of Kabyle Berber, have argued that the rules that insert glides and delete initial vowels in the case assignment to nouns are related to the syntactic functions of the nouns. Guerssel (1986), on the other hand, has argued that, in Ayt Seghrouchen Tamazight, two kinds of glides should be distinguished. One set of glides that inherits the feature [syllabic] because these glides originate from a high vowel and the other set that does not inherit this feature because its origin is not a high vowel. The latter proposal attempts to account for the behavior of glides within the syllable structure. One general observation is that, in Tamazight, glides and high vowels appear in almost all positions as shown in (1). One could argue that, at least, some glides are segments in the underlying representation since they are not predictable by any rule.

(1)

<i>awal</i>	“word, talk”	<i>ul</i>	“heart”
<i>yuwn</i>	“one”	<i>ixf</i>	“head”
<i>ayyis</i>	“horse”	<i>sin</i>	“two”
<i>aly</i>	“climb”	<i>usm</i>	“lightening”
<i>aryaz</i>	“man”		

1. I will use Tamazight instead of Berber. The data comes from the variety of Tamazight of Ayt Morghad.

2. Precisely Tamazight of Tiznit in southern Morocco. The phenomenon under investigation here is found in most varieties of Tamazight.

There are, however, predictable glides which alternate with high vowels. The purpose of this paper is to examine the behavior of both morphosyntactic and phonological glides, and to determine how proposals such as Guerssel's (1986) account for some aspects of the data, and how they cannot fully explain other aspects.

In part 1, I will present the varieties of Tamazight which I will discuss in this paper, and I will show that, in both varieties, the phenomena are similar to the Ayt Seghrouchen Tamazight despite some differences. In part 2, I will review Guerssel's proposal and what it can account for. In part 3, I will present the problem, and its solution will be discussed in part 4. In this solution, I argue that the syllable structure plays an important role in the insertion of glides. Also, I show that the rules stated by Guerssel (1986) may be working not because some segments are underlyingly syllabic, but because the syllable structure undergoes changes and puts the rules at work for that purpose. In addition, I will distinguish morphosyntactic glide-markers from purely phonological glides. This distinction, I believe, is a key for any account of glides in Tamazight.

THE TWO VARIETIES OF TAMAZIGHT

Before reviewing Guerssel's analysis, let us present the two varieties of Tamazight which will be discussed in this paper. Guerssel's analysis is based on Ayt Seghrouchen's variety of Tamazight (AST) which is spoken roughly in the region of the town of Midelt in the Middle Atlas Mountains of Morocco. The variety of Tamazight where our data come from is that of Ayt Morghad (AMT), which is spoken in the Dades valley south of the high Atlas Mountains. Basically the two varieties, AST and AMT, are spoken by communities which are not far from each other. In fact, Ayt Seghrouchen are situated roughly north-east of Ayt Morghad. Consequently, the differences between the two varieties are not significant. Some examples from both varieties will help explain the differences. Examples from AST Tamazight, borrowed from Guerssel (1986) are given in (2), and examples from AMT Tamazight are given in (3).

(2) AYT SEGHROUCHEN'S TAMAZIGHT (AST) FROM GUERSSSEL (1986: 2-4)

<i>amazon</i>	"messenger"	<i>amazon-u</i>	"this messenger"
<i>aryaz</i>	"man"	<i>aryaz-u</i>	"this man"
<i>tessim</i>	"she raised"	<i>tessim-i</i>	"she raised me"
<i>tsell</i>	"she heard"	<i>tsell-i</i>	"she heard me"
<i>tessu</i>	"she made a bed"		
<i>tettu</i>	"she forgot"		
<i>turi</i>	"she wrote"		
<i>ini</i>	"say"		

<i>tessu-y-ax</i>	“she made us a bed”
<i>tettu-y-ax</i>	“she forgot us”
<i>turi-y-ax</i>	“she wrote to us”
<i>ini-y-ax</i>	“tell us”

(3) AYT MORGHAD’S TAMAZIGHT (AMT)

<i>amazon</i>	“messenger”	<i>amazon-tx</i>	“this messenger”
<i>aryaz</i>	“man”	<i>aryaz-tx</i>	“this man”
<i>tssgm (tssxatr)</i>	“she raised”	<i>tssxatr-id</i>	“she raised me”
<i>tsell</i>	“she heard”	<i>tsell-i</i>	“she heard me”
<i>tessa</i>	“she made a bed”		
<i>tettu</i>	“she forgot”		
<i>taru</i>	“she wrote”		
<i>ini</i>	“say”		
<i>tessa-y-agh</i>	“she made us a bed”		
<i>tettu-y-agh</i>	“she forgot us”		
<i>taru-y-agh</i>	“she wrote to us”		
<i>ini-y-agh</i>	“tell us”		

As can be seen from these data, many lexical units are similar while a few are either partially or totally different. In the example “she made us a bed”, the only difference is the vowel at the end of the stem “*tess-*”. The sentence “she wrote to us” is also a case where the two varieties differ in a significant way. One variety uses “*turi*” where the other uses “*taru*”. Both varieties though use the same consonants. Compared to other varieties that are far from each other, the closeness of the two varieties to each other explains the minimal differences between AST and AMT Tamazight. From looking at other varieties of Moroccan Tamazight, the more a variety is far from another geographically, the more the differences are marked. Let us look at some examples of what is traditionally referred to as Tachelhyt and compare them with AMT. In our comparison, only lexical units are taken into consideration, and some syntactic differences, which exist also, will not be dealt with. All of the Tachelhyt examples are taken from Dell and Jebbour (1991).

(4)

Tiznit’s Tachelhyt		Ayt Morghad’s Tamazight	
<i>adghar</i>	“piece of cloth”	<i>adghar</i>	“piece of cloth, place”
<i>adgal</i>	“widow (man)”	<i>adgal</i>	“widow (man)”
<i>isk</i>	“horn”	<i>isk</i>	“horn”
<i>afrux</i>	“boy”	<i>afrux</i>	“small bird”
<i>amuddu</i>	“trip”	<i>tawada</i>	“walk, trip”
<i>ifili</i>	“string”	<i>ifilu</i>	“string”
<i>amggrd</i>	“neck”	<i>agrd</i>	“neck”
<i>aghnbur</i>	“veil”	<i>abrbur</i>	“neck”
<i>wabiba</i>	“mosquito”	<i>abiba</i>	“mosquito”
<i>wargiga</i>	“trembling”	<i>wargaga</i>	“trembling”

GUERSSSEL'S ANALYSIS : TWO SETS OF GLIDES

To present Guerssel's argument, we need to explain some facts about Tamazight upon which he based his analysis. In (5), the third person masculine singular subject marker *y/i-* is prefixed to verbs, and "the construct state marker" *w/u-* is prefixed to nouns. Dell and Jebbour (1991), Bader and Kenstowicz (1987), Guerssel (1986, 2)³ among others recognized this syntactic information. A noun is said to be in the construct state if it is preceded by a preposition, a quantifier or when it is a subject of a verb. It is said to be in a citation form if it is a direct object or in a focus position. These cases are exemplified in (5.c).

(5)

a.	<i>i-dda</i>	"he went"	(<i>ddu</i>)
	<i>i-ru</i>	"he cried"	(<i>ru</i>)
	<i>u-tbir</i>	"pigeon"	(<i>tbir</i>)
	<i>u-mazan</i>	"messenger"	(<i>amazon</i>)
b.	<i>y-aru</i>	"he wrote"	(<i>uru</i>)
	<i>y-ura</i>	"he emptied"	(<i>ar</i>)
	<i>w-alud</i>	"mod"	(<i>alud</i>)
	<i>w-uday</i>	"Jew"	(<i>uday</i>)
c.	A noun with a preposition		
	<i>azzar</i>	"hair"	<i>n wazzar</i> "of the hair"
	A noun with a quantifier		
	<i>amghar</i>	"old man"	<i>yan umghar</i> "an old man"
	A noun as a subject of a verb		
	<i>y-aru wuday</i>	"the Jew wrote"	

Guerssel argues that glides and high vowels must be distinguished in the underlying representation. His assumption is that high vowels and glides are elements of the same set, they share the feature [-cons]. He proposes that some elements of this set are underlyingly syllabic and some remain associated with the rime. His conclusion is that syllabicity depends on whether or not the segment is associated with the nucleus. He rejects the proposal that takes into account the syllable structure and the one that uses sonority hierarchy. According to Guerssel's view, the marker *i/y-*, for example, is underlyingly non syllabic. This marker undergoes a rule, which transforms it and associates it with a rime later in the process of derivation.

Although Guerssel's proposal seems to be correct as far as non syllabification of the marker *i/y* is concerned, it is too powerful. To say that the marker *i/y* is not specified for anything in the underlying representation may

3. Some examples are borrowed from Guerssel (1986) to keep the similarity between the two varieties of Tamazight.

turn out to be contradictory. In fact, as we will see, these markers can become either syllabic or non-syllabic depending on the syllable structure, not on any previously assigned feature. Some authors have already proposed not to assign the feature [syllabic] to any segment in their underlying representation (Dell and Elmedlaoui 1985). Unlike Dell and Jebbour, and Bader and Kenstowicz who proposed to account for the interaction between the construct marker *w/u-* and the initial vowels of some nouns, Guerssel's does not address this interaction. The next section is devoted to this controversial issue.

Dell and Jebbour's analysis is based on the morphological behavior of initial vowels. They took as examples the set of nouns with vowel initials, and they posited that these nouns are divided into two classes. One class, which loses the initial vowel, and the other which does not. This assumption is exemplified in (6) where (6.a) and (6.b) show respectively the nouns with initial vowel deletion in constructed state, and non-deletion in initial vowel.

(6)	Citation state	Construct state
a.	<i>adrar</i> "mountain" <i>amazon</i> "messenger"	<i>/w-adrar/ ==> u-drar</i> <i>/w-amazon/ ==> u-mazan</i>
b.	<i>asif</i> "river" <i>adil</i> "grape"	<i>/w-asif/ ==> wasif</i> <i>/w-adil/ ==> wadil</i>

This morphological assumption does not resolve the problem either, because it does not integrate the syllable structure into the process. It pushes the deletion to the lexicon level and does not say anything about the syntactic constraint on subjects.

THE PROBLEM

The data below presents an interesting phenomenon in Tamazight which is the deletion of the initial vowel on one hand, and the insertion of the glide subject marker *w-* on the other hand. In their analysis of a Tiznit's Tachelhyt, Dell and Jebbour (1991) posited that some nouns have what they called "augments". These "augments" are the initial vowels of certain nouns, which they assume not to be part of the stem. Consequently, when these nouns are constructed and that the subject marker *w/u-* is added, they lose the vowel after the insertion of the glide whose syllabification is not specified. They order the rules in such a way that the formation of the glide is before the deletion of the vowel (i.e. the "augment"). This assumption does not seem powerful because the morphologically driven explanation of the "augment" is not predictable; it is only specified morphologically that some words lose the vowel and some do not. If, following Guerssel (1986), we accept the argument that some glides are underlyingly vowels, the explanation by using the notion of "augment" does not hold. What will be the solution for the

alternation between the words that lose the vowel and those which don't lose it? Some examples will help clarify this question, they are given in (7).

(7)	Citation State	Construct State
a.	<i>asif</i> "river" <i>adil</i> "grape" <i>awal</i> "talk, word"	<i>/w-asif/</i> ==> <i>w-asif</i> <i>/w-adil/</i> ==> <i>w-adil</i> <i>/w-awal/</i> ==> <i>w-awal</i>
b.	<i>adrar</i> "mountain" <i>amazon</i> "messenger" <i>aqmu</i> "face"	<i>/w-adrar/</i> ==> <i>u-drar</i> <i>/w-amazon/</i> ==> <i>u-mazan</i> <i>/w-aqmu/</i> ==> <i>u-qmu</i>

In (7. a), the initial vowel of the noun is not deleted when the construct marker is prefixed. In (7. b), however, the vowel is deleted. How does Guerssel's analysis account for the examples in (7)? What would it say if the glides were not syllabic underlyingly? What would it say if the glides were transformed by a rule to be associated with the rime? It is hard to see how the problem can be solved within this proposal if the effect of the syllable structure is not taken into account. We will return to this matter later in the discussion. Although the intuition behind the difference between two classes of glides may appear correct, the confusion between glide morphemes, i.e. syntactic markers and the purely phonological glides, complicates the already ambiguous status of the glides. Breaking the hiatus is not the only function of glides, they are used, in Tamazight, to organize the syllable. In (8. a-e), we can see a range of cases where glides are inserted in a variety of environments.

(8)

Surface realization	Underlying representations
a. <i>illa</i> <i>w-ϕnzar</i> "there is rain"	(<i>anzar</i>) a'. <i>/illa w anzar/</i>
b. <i>llan</i> <i>w-aman</i> "there is water"	(<i>aman</i>) b'. <i>/llan w aman /</i>
c. <i>illa</i> <i>w-ϕwtm</i> "there is male"	(<i>awtm</i>) c'. <i>/illa w awtm /</i>
d. <i>illa</i> <i>w-ϕyyis</i> "there is horse"	(<i>ayyis</i>) d'. <i>/illa w ayyis /</i>
e. <i>illa</i> <i>w-awal</i> "there is talk, word"	(<i>awal</i>) e'. <i>/illa w awal /</i>

Distribution and Neutralization of Glides and High Vowels in AMT

Several neutralization types have been pointed out by Lass (1984). One of these types is illustrated by the German [tʰo:t] “death”, and the Dutch [do:t], for example. In these languages, there is no opposition in the final position between the voiced and the unvoiced. The unmarked segment will always appear in this slot. In (9), we see the achiphoneme /T/ in this position.

(9)

/to :T/ and /do :T/

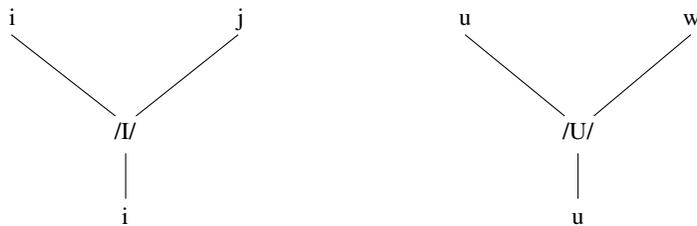
This may be the case in Berber. The opposition between the glides and high vowels is neutralized in certain environments as we can see in (10 a-b).

(10)

- | | | | |
|----|---------------------------------|----|-------------------------------------|
| a. | <i>ny</i> “ride” | vs | <i>i-ni-t</i> “he rode it” |
| | <i>bby</i> “cut” | vs | <i>i-bbi-t</i> “he cut it” |
| b. | <i>y-usi</i> “he took” | vs | <i>i-ks</i> “he took off” |
| | <i>y-anny</i> “he saw” | vs | <i>i-mgh</i> “he is wet” |
| c. | <i>yan u-mghar</i> “an old man” | | <i>y-aru w-uday</i> “the Jew wrote” |

The morpheme /y/ prefixed to a verb for instance surfaces as /i/ in certain environments and the construct morpheme /w/ prefixed to nouns surfaces as /u/ in some environments. Each of these morphemes is prefixed to a specific category of words. This means that syntactic considerations are relevant to this phenomenon. The schema in (11) inspired by Lass’s shows how this neutralization type works in AMT :

(11)



In final position of verbs, it is hard to perceive the difference between a glide and its high vowel correspondent. However, there is evidence for considering glides in the underlying representation.

(12)

<i>tch</i> eat	<i>tchi-gh</i> “I ate”	<i>tchi-gh-t</i> “I ate it”	<i>ur-t-tchi-gh</i> “not it ate I” “I didn’t eat it”
<i>ks</i> take off	<i>ks-gh</i> “I took off”	<i>ks-gh-t</i> “I took it off”	<i>ur-t-kis-gh</i> “I didn’t take it off”
<i>bbi</i> cut off	<i>bbi-gh</i> “I cut off”	<i>bbi-gh-t</i> “I cut it off”	<i>ur-t-bbiy-gh</i> “I didn’t cut it off”
<i>awi</i> take away	<i>uwi-gh</i> “I took away”	<i>uwi-gh-t</i> “I took it away”	<i>ur-t-uwiy-gh</i> “I didn’t take it away”
<i>asi</i> take	<i>usi-gh</i> “I took”	<i>usi-gh-t</i> “I took it”	<i>ur-t-usiy-gh</i> “I didn’t take it”
<i>ali</i> climb	<i>uli-gh</i> “I climb”	<i>uli-gh-t</i> “I climb it”	<i>ur-t-uliy-gh</i> “I didn’t climb it”
<i>ni</i> ride	<i>ni-gh</i> “I rode”	<i>ni-gh-t</i> “I rode it”	<i>ur-t-niy-gh</i> “I didn’t ride it”
<i>bnu</i> {from Arabic} build	<i>bni-gh</i> “I built”	<i>bni-gh-t</i> “I built it”	<i>ur-t-bni-gh</i> “I didn’t built it”

In (12), in the final position of the citation form of the verb, the opposition is neutralized. But when a pronoun precedes the verbs in the negative form of the sentence as in “I didn’t cut it off”, for instance, the glide surfaces.

According to this view, in AMT both glides and high vowels are segments in the underlying representation, but glides surface as high vowels in certain environments, but high vowels do not surface as glides in any environment. This joins Guerssel’s argument that there are two categories of glides. But, as pointed out by Goldsmith (1990), it remains a question whether the syllabicity originates from the supposed underlying [syllabic] or from the syllable structure. Our impression is that the markers are not specified for syllabicity and that the structure and phonological rules interact to keep AMT syllabification close to what it should be.

THE SOLUTION TO THE PROBLEM

The Morphosyntactic Markers and the Phonological Glides in AMT

As we have seen, there are two kinds of morphosyntactic markers in AMT. The marker which is prefixed to verbs as the third person singular masculine pronoun, and the marker which is prefixed to nouns in the

construct state as case marker (Bader and Kenstowicz (1987)). Let us look at some examples where the two kinds are represented. (5) is reproduced here for clarity of exposition.

(5)

a.	<i>i-dda</i>	“he went”	(<i>ddu</i>)
	<i>i-ru</i>	“he cried”	(<i>ru</i>)
	<i>u-tbir</i>	“pigeon”	(<i>atbir</i>)
	<i>u-mazan</i>	“messenger”	(<i>amazon</i>)
b.	<i>y-arū</i>	“he wrote”	(<i>uru</i>)
	<i>y-ura</i>	“he emptied”	(<i>ar</i>)
	<i>w-alud</i>	“mod”	(<i>alud</i>)
	<i>w-uday</i>	“Jew”	(<i>uday</i>)
c.	A noun with a preposition		
	<i>azzar</i>	“hair”	<i>n wazzar</i> “of the hair”
	A noun with a quantifier		
	<i>amghar</i>	“old man”	<i>yan wmgghar</i> “an old man”
	A noun as a subject of a verb		
	<i>y-arū wuday</i>	“the Jew wrote”	
	A noun in direct object position		
	<i>y-uzn u-ryaz amghar</i>	“the man sent the old man”	
	A noun in a focus position		
	<i>aryaz y-uzn amghar</i>	“the man, he sent the old man”	

It might be useful to turn to the skeletal tier to see how the syllable structure of the language helps to see the organization of the segments depending on the syllable as a unit. The underlying representations show the vowels that delete when the glide is inserted. If we assume that syllable structure is responsible for the organization of the unit by exploiting some of the behavior and peculiarities of the glides, then we will understand the ambiguity of glides. The difference that should be made is the fact that phonological glides and morphosyntactic glides have different behaviors. By describing how Tamazight’s syllabification affects these segments, we will understand why glides become associated with the rime and why they don’t. If we assume that the morphosyntactic marker /w/ for example is not specified for syllabification, and that it surfaces either as a glide to associate with the onset position or as a nucleus to associate with the rime position, we then have a powerful device to handle the alternation.

If we look at the syllabification in AMT (and it must be relatively similar to syllabification for Guerssel’s variety AST, and other varieties), we notice that syllable structure is sensitive to syntactic information, thus the nouns do not keep their syllable structure whenever they are in syntactic relationship with a verb for example. This interaction is expressed through the morphosyntactic markers. The syllabification of some words and

sentences from (5) above are as follow: *i-dda* “he went”; *i-ru* “he cried”; *ya-ru* “he wrote”; *w-uday* “Jew”; *y-uzn u-ryaz amghar* “the man sent the old man”.

I will argue that there is a difference between purely phonological glides and morphosyntactic markers. In order to determine that morphosyntactic markers are glides which surface as high vowels in certain environments, following Bader and Kenstowicz (1989), we need to look at some data supporting this claim.

Glides as Morphosyntactic Markers in AMT

When we look at the behavior of morphosyntactic markers in AMT, we have two possibilities. One is that the high vowel undergoes rules and becomes a glide in the manner shown in (13), or glides undergo rules and become high vowels as shown in (14).

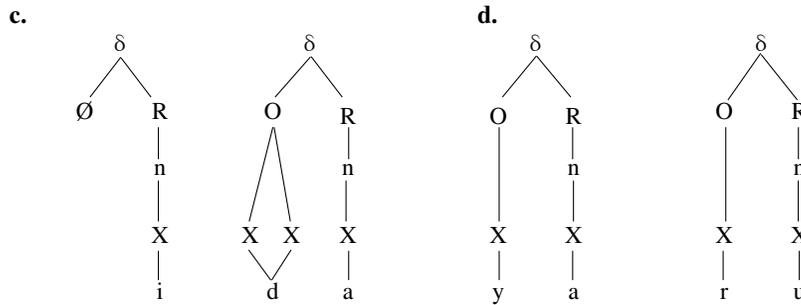
(13)

$i \rightarrow y / V - V$

This rule is that it runs into a difficulty when the glide is not associated with the rime. If we assume that the vowel [i] is in the underlying representation, we have to keep it as the nucleus of the syllable. It turns out that this will not be the case with verbs that start with vowels. In these cases, the glides associate with the onset position. The solution is that this marker is not specified for syllabification, which means that it is not a vowel since the vowel is the peak of the syllable in Tamazight. Let us look at examples in (5) reproduced here again.

(5)

a.	<i>i-dda</i>	“he went”	(<i>ddu</i>)
	<i>i-ru</i>	“he cried”	(<i>ru</i>)
	<i>u-tbir</i>	“pigeon”	(<i>atbir</i>)
	<i>u-mazan</i>	“messenger”	(<i>amazon</i>)
b.	<i>y-aru</i>	“he wrote”	(<i>uru</i>)
	<i>y-ura</i>	“he emptied”	(<i>ar</i>)
	<i>w-alud</i>	“mod”	(<i>alud</i>)
	<i>w-uday</i>	“Jew”	(<i>uday</i>)



In (5.c-d), we can see the reason why we do not want the marker to be a vowel. In (5.c) the verb *i-dda* “he went” gets the subject marker *y* as a vowel because it starts with the consonant [d] while in (5.d) the verb gets the underlying subject marker *y*. The first possibility posited as a rule in (13) does not resolve the problem. Let us turn to the second possibility which takes the marker *y* as resulting from the underlying representation of Ayt Morghad’s Tamazight (AMT). The rule then is as in (14).

(14)

$y \rightarrow i / - C$

The rule in (14) says that the marker *y* surfaces as a vowel before a consonant. One more evidence for treating the marker *y-* as being in the underlying representation is as follow.

(15)

- | | | | |
|----|-------------------|--------------------------|-------------------------------|
| a. | <i>ffr</i> “hide” | <i>i-ffr-∅</i> | “he hid” |
| b. | | <i>i-ffr-i</i> | “he hid me” |
| c. | | <i>is-i-ffr</i> | “did he hide?” |
| d. | | <i>is-t-i-ffr</i> | “did he hide her?” |
| e. | | <i>is-i-yffr</i> | “did he hide me?” |
| f. | | <i>mayd-i-ffr</i> | “what did he hide?” |
| g. | | <i>mayd-i-y-ffr</i> | “what did he hide to/for me?” |
| h. | | <i>max-allig-iffr</i> | “why -that- did he hide?” |
| i. | | <i>max-allig-i-y-ffr</i> | “why -that- did he hide?” |

The subject pronoun marker /*y*/ surfaces as a glide in (15.e) and (15.g) not because of hiatus, but rather because it contrasts with the direct object pronoun [*i*] “me”. This differs from phonological glides which appear in inter vocalic position. We can see the opposition between (15.f) and (15.g) where the glide adds syntactic information. The rule in (13) applies when the pronoun [*i*] is not used.

Phonological Glides in AMT

Examples in (16) confirm the distinction made by Guerssel (1986) between glides that are inserted and the glides which are not. We can see clearly from these examples that the insertion of the glide is purely phonological, and it is related to the structure of the syllable as suggested by Goldsmith. It seems that the behavior of the glides in this variety is not uniform, and that the insertion of the glide provides the structure with an onset position to form a new syllable out of the clitic attached to the verb.

(16)

stem	3pr. sg.	3pr. sg. D.Ob. Clitics <i>/i/</i> and <i>/t/</i>
<i>ngh</i>	<i>i-ngha</i>	<i>i-ngha-y-i</i> [* <i>i-ngha-i</i>]
“kill, hirt”	“he hirt”	“he hirt me”
<i>ghr</i>	<i>i-ghra</i>	<i>i-ghra-t</i> [* <i>i-ghra-y-t</i>]
“read”	“he read”	“he read it”
<i>bby</i>	<i>i-bby</i>	<i>i-bby-i</i> [* <i>i-bby-y-i</i>]
“cut”	“he cut”	“he cut me”
<i>zry</i>	<i>i-izry</i>	<i>i-zry-i</i> [* <i>i-zry-y-i</i>]
“leave”	“he left”	“he left me”
<i>ttu</i>	<i>i-ttu</i>	<i>i-ttu-y-i</i> [* <i>i-ttw-i</i>]
“forget”	“he forgot”	“he forgot me”
		3pr. sg.+Indirect Obj. Clitic
<i>ghr</i>	<i>i-ghr</i>	<i>i-ghra-yi/as</i>
“call”	“he called”	“he called me / her/him”
<i>ddu</i>	<i>i-dda</i>	<i>i-dda-yi/yas</i>
“go”	“he is gone”	“he is gone for me / her/him”
<i>ssu</i>	<i>i-ssa</i>	<i>i-ssa-yi/yas</i>
“make bed”	“he made bed”	“he made bed for me / her/him”
<i>ini</i>		<i>i-nna i-nna-yi/yas</i>
“say”	“he said”	“he said to me / her/him”

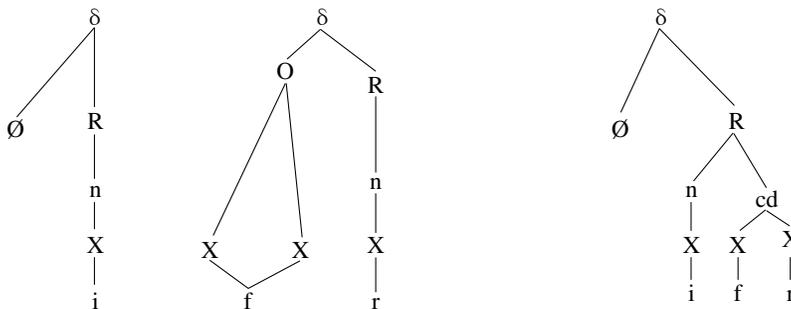
As argued by Guerssel, phonological glides are inserted between two vowels to break the hiatus, but that is not the end of the explanation. Examples in (16) where a glide is systematically inserted in an inter-vocalic position illustrate this claim. When the demonstrative *in* “that” is attached to a noun ending with a vowel, glide insertion is always predictable. The insertion is also predictable when the pronoun *agh* “us” is affixed to a verb ending with a vowel as shown in (17). In (17.a), the verb *tsell* “she heard” does not end with a vowel, and when the pronoun *agh* “us” is affixed to it, there is no glide insertion. The same thing happens when the pronoun *agh* is affixed to a verb that ends with a glide like *mdy* “set a trap”. This clearly shows also that verbs which seem to end with vowels actually end with glides. However, the glide *y* is inserted if the pronoun is affixed to verbs such as (17.c) which end with vowels.

(17)

- | | | |
|----|--|--|
| a. | <i>tsell</i>
<i>tesll-agh</i>
<i>is-agh-tsell ?</i> | “she heard”
“she heard us”
“did she hear us ?” |
| b. | <i>tmdy</i>
<i>tmdy-agh</i>
<i>is-agh-tmdy ?</i> | “she set a trap”
“ she set a trap to us”
“did she set a trap to us ?” |
| c. | <i>tbda</i>
<i>tbda-y-agh</i>
<i>is-agh-tbda ?</i>
<i>tbna</i>
<i>tbna-y-agh taddart</i> | “she split”
“she split us”
“did she split us ?”
“she built”
“she built us a house” |

(18)

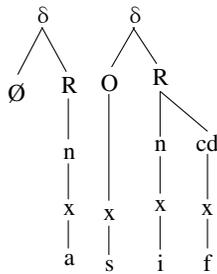
- | | | | |
|--------------|---------|-----------------|---------------|
| <i>ifri</i> | “cave” | <i>ifri-yin</i> | “that cave” |
| <i>arba</i> | “boy” | <i>arba-yin</i> | “that boy” |
| <i>aryaz</i> | “man” | <i>aryaz-in</i> | “that man” |
| <i>ifran</i> | “caves” | <i>ifran-in</i> | “those caves” |



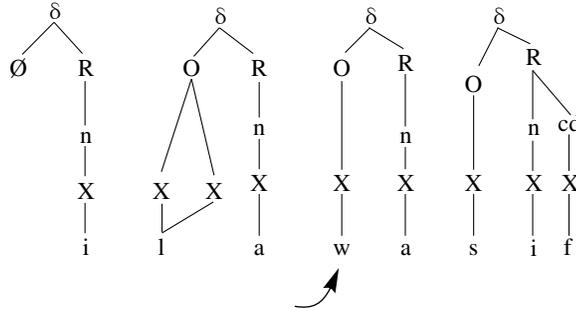
In the chart (18), we have two kinds of syllabification. The first is the syllabification of the verb *ffr* “hide” that is composed of two syllables, the morphosyntactic marker and the verb. The second chart shows the syllabification of the noun *ifr* “wing” in its citation form. It is composed of one syllable. If this noun is in the construct state as in *i-r rz y-ifr* “he-break SUBJ/wing”, then we see the glide occupying the onset position which was empty. If we look at a sentence *i-r z ifr* “he-break OBJ/wing”, the glide-marker is not inserted, because the noun is not the syntactic subject of the verb, it is the object. The syllabification of the sentence “he-break OBJ/wing” would be *i-r z ifr*. The point is that we see how the markers interact with the syllable structure of the entire phrase. One more example with the morpheme *illa* “there is”.

(19)

a.

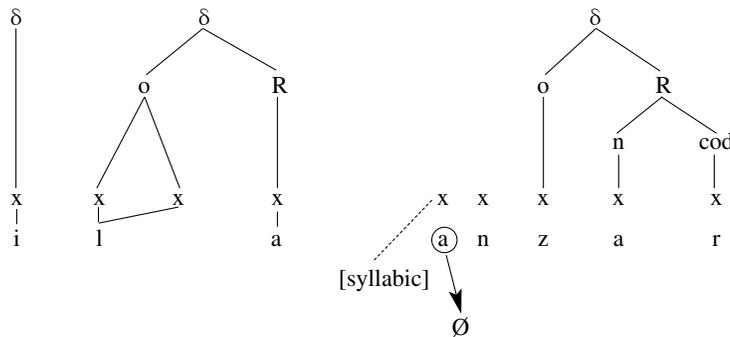


b.



This shows that the syllabification operates at the phrase level since the word changes from the citation state to the construct state, and the syllabification is structured according to the unit VC. In.

(20)



In the construct state, the subject of the verb has to be marked. If the noun is a VCVC in its citation form, its vowel will not be deleted. It seems that the sonority hierarchy plays some role in this process. Dell and Elmadlaoui (1985) accounted for syllabification in another variety by using sonority hierarchy, and it seems that some of their arguments could apply to this variety as well. If the noun is not a VCVC in its citation form, the initial vowel will be deleted. The slot in the skeletal tier left by the deleted vowel will be associated with the glide when it is inserted as in (20). Then there are two possibilities: the first is that the glide becomes syllabic and the following consonant becomes coda of the syllable. The second possibility is that the glide becomes the onset of the syllable, which will have the consonant as its rime. But since the feature [syllabic] is not supposed to be assigned underlyingly, this seems not to go along with our assumptions. In fact, in the realization of the phrase, our impression is that the segment [n] is the peak of the syllable. This will account for all cases of nouns with initial vowel [a] which have a particular syllable structure as shown in the examples in (21).

(21)

<i>asif</i>	<i>illa wasif</i>
“river”	“there is river”
<i>alim</i>	<i>illa walim</i>
“hay”	“there is hay”
<i>adil</i>	<i>illa wadil</i>
“grape”	“there is grape”
<i>adu</i>	<i>illa wadu</i>
“smell”	“there is smell”
<i>anzar</i>	<i>illa wnzar</i>
“rain”	“there is rain”

To summarize, I have argued that, in Tamazight, glides are not a homogeneous class, and that there should be a distinction between purely phonological glides and morphosyntactic glide-markers. In addition, we have seen that glides are segments in the underlying representation of Tamazight. It should be mentioned that sonority hierarchy plays an important role in Tamazight syllable structure because this language uses many clusters such as *crsgh*, “I tied it”, *frsxt* “I sharpened it”, *frgxtnt* “I fenced them”, etc., and glides need more attention according to sonority and syllable structure.

BIBLIOGRAPHY

- ABDELMASSIH, E., 1968, *Tamazight Verb Structure: A Generative approach*, The Hague, Mouton.
- APPLEGATE, J. R., 1971, «The Berber Language», in C. T. Hodge, (ed.), *Afroasiatic*, The Hague, Mouton.
- ASPINION, R., 1953, *Apprenons le berbère*, Rabat, Felix Moncho.

- BADER, Y., 1989, « Consonant Sandhi Phenomena and Syllable Structure in Kabyle Berber », *Lingua*, 78, pp. 295-311.
- BADER, Y.; KENSTOWICZ, M., 1987, « Syllable and Case in Kabyle Berber », *Lingua*, 73, pp. 279-299.
- CLEMENTS, G. N., 1985, « The Geometry of Phonological Features », *Phonology Yearbook*, 2, pp. 223-252.
- DELL, F.; ELMEDLAOUI, 1985, « Syllabic Consonants and Syllabification in Imdlawn Tashlhiyyt Berber », *Journal of African Languages and Linguistics*, 7, pp. 105-130.
- DELL, F.; JEBBOUR, A, 1991, « Phonotactiques des noms à voyelle initiale en berbère (chleuh de Tiznit, Maroc) », *Linguistic Analysis*, 12 (3-4), pp. 119-147.
- GOLDSMITH, J., 1990, *Autosegmental and Metrical Phonology*, Oxford, Blackwell.
- GUERSSEL, M., 1986, « Glides in Berber and Syllabicity », *Linguistic Inquiry*, 17 (1), pp. 1-12.
- SELKIRK, E., 1982, *On the Major Class Features and Syllable Theory*, Amherst, Mass., University of Massachusetts.

SOBRE EL NOMBRE DE CANARIAS Y SUS INTERPRETACIONES

Antonio Cubillo

La berbérologie a fait une avancée ces dernières années, en particulier dans des champs jusque-là peu explorés faute de chercheurs et le plus souvent de moyens. Depuis 1980 des recherches menées sur la toponymie commencent à voir le jour tant en Algérie qu'au Maroc. La langue berbère n'ayant pas de légitimité a constitué un champ d'études privilégié pour les amateurs de néologie.

Antonio Cubillo – chercheur et secrétaire général du Mouvement indépendantiste canarien – s'élève contre l'abus de certains militants, qui au lieu d'éclairer leur peuple sèment encore plus la confusion par l'adoption de termes le plus souvent inappropriés.

De un tiempo a esta parte está apareciendo en la prensa de Canarias la palabra Taknara para designar a las Islas Canarias, con una terminología que se aparenta falsamente al berber hablado en el Norte de Africa. En diferentes ocasiones he llamado la atención a varios amigos que empleaban este falso término, que dejasen de usarlo puesto que los estaban engañando expresamente, recordándoles que no se pueden inventar términos nuevos para aparentar un canarismo radical y poco serio. Sin embrago, la continua aparición de este disparate en cierta prensa canaria, que se dice nacionalista, me obliga una vez más, a tomar la pluma para aclarar este término y evitar que los que estamos luchando por un estudio serio y digno de la ancestral lengua de los guanches, nos tomen el pelo ya que de seguir aceptando tales neologismos inventados se cae en el desprestigio más absoluto, que es lo que buscan los enemigos de nuestra causa inventando ridículos términos, que a la larga todo el mundo va a descubrir su falsedad.

El futuro estado de Canarias se debe llamar República Guanche de Canarias, o todo lo más, sustituyendo la letra consonante – C – inicial por una – K –, lo que daría República Guanche de Kanaria, ya que en berber no existe la C sino la K y al ponerlo en castellano o inglés, en las Naciones Unidas, no se notará la diferencia ni cambiará el significado. Tampoco debe escribirse Kanarya, como falsamente escriben los nacionalistas folklóricos, ya que esa es una terminación árabe que no nos concierne para nada.

En cuanto al falso nombre que se han inventado algunos nacionalistas y que ya está apareciendo en la prensa, Taknara, pasamos a estudiar lo que en el mundo berber en general comprenderían todos cuando oyen este nombre.

En la zona del sur de Marruecos, al higo pico, que tanto abunda en Canarias, se le denomina Taknarit, que quiere decir que es originario o viene de Canaria, pues al parecer antes no había en estos lugares tal clase de higos de las tuneras. Hablando con un amigo schleug, berber, de dicha zona de los alrededores de Agadir, le pregunté que entendía él por Taknara, y me respondió enseguida y sin dudarlo: «Tierra plantada de higos picos o tuneras.» Al decirle que algunas personas llamaban ahora a Canarias, Taknara, se me echó a reír a carcajadas y me preguntó si era una broma o un invento de nuestros enemigos colonialistas o es que nos pasábamos todo el día comiendo higos picos y en Canarias no había otras plantas.

Como en mis años de exilio en Argelia, recorrí varias veces las tierras ocupadas por los Tuareg, oyendo este disparate de Taknara, me acordé de que los chiquillos de los tuareg emplean mucho ese nombre y las niñas tienen muñecas que las llaman así. Como en mi casa tengo todos los diccionarios sobre los diferentes dialectos y hablas bereberes, entre ellos el más conocido el del Padre Foucauld sobre el dialecto del Ahaggar, pues he verificado dicho nombre, así como en el léxico Francés-Tuareg, del Hermano Jean-Marie de Cortade, con la colaboración de Mouloud Mammeri y en efecto, en la página 378 de dicho léxico aparece: *Poupée habillée en femme, que en castellano significa muñeca. – Vestido de muñeca: Taknart, Tikhârîn, – después viene escrito en el término en tfinag y nos remite al Tomo II, pag. 831 del Diccionario de Foucauld. También y a continuación nos dice que aknar, iknaren se puede interpretar muñeco vestido de hombre. El diccionario Foucauld dice: aknar, pl. iknaren – ; fem. s., taknart-, fem. pl., tikhârîn, significando: masc. muñeca (vestida de hombre). – fem, muñeca (vestida de mujer). Y tengo que añadir además ya que el otro día leí en un texto de aquí, el término yknarien, para hablar de un plural refiriéndose a los Canarios, lo que sería también un solemne disparate.*

En el célebre diccionario del Padre Foucauld, nos encontramos en esta misma página y contexto, diciendo: por extensión el masc. pl. *ikhâren*, significando algunas veces «muñecas (vestidas no importa como en hombre o en mujer).- Termina diciendo el P. Foucauld que el masculino Aknar, es sinónimo de asûnâr-, y en la página siguiente, la 832, nos encontramos que asûnar, pl. isunâr, significa lo mismo, es decir muñeca vestida de hombre.

Llegados a este extremo, nos encontramos que un targi o los tuareg cuando alguien dirá Taknara, refiriéndose a Canarias, el comprende tierra de muñecos o machangos vestidos de mujeres o de hombres y cuando algunos se vayan a referir a los Canarios como *Iknarien*, enseguida se echarán a reír a carcajadas pues pensarán que somos unos muñecos, es decir unos machangos y seremos la burla y la mofa de todo el mundo, pues en el sur de Marruecos nos llamarían comedores de higos picos y a nuestro archipiélago el Tuneral y los tuareg nos llamarían muñecos o machangos vestidos de

mujer o de hombre, con gran contento de los colonialistas y enemigos de nuestra independencia. ¿Que les parece este disparate que tanto beneficia al colonialismo y sus secuaces?

Siempre he sostenido que el estudio de la lengua guanche y del berber en general, debe ser tomado muy en serio y se debe investigar profundamente a base de análisis serios y científicos, lo que no se puede es inventar términos y frases, gentes que no saben nada, por mucha buena voluntad que tengan algunos, pues ello va en desprestigio de todos nosotros, los que tomamos en serio los estudios de la lingüística, de la filología y de la evolución de nuestra ancestral lengua, que es un patrimonio del continente africano y de la Humanidad, el cual no se puede desprestigiar por el capricho de unos falsos nacionalistas.

El nombre de Canaria, Canarii, viene de lo más profundo de la historia del continente africano y hace miles de años que servía para designar un antiquísimo pueblo que habitó en el Sahara, al sur de Marruecos, los Canarii (así llamados por los Romanos), o los Kanurie (así llamados por los árabes), parte del cual lo trasladaron los cartagineses a nuestra Islas Canarias, hace más de dos mil quinientos años y que junto con otras poblaciones traídas por los fenicios y Cartagineses desde la actual Túnez y otros grupos humanos que ya había en las islas, forman el actual Pueblo Canario que algún día será dueño de Canarias, de la Awañak Guanche – n – Kanaria, la República Guanche de Kanaria.

El historiador romano Plinio el Joven (V, I), refiriéndose a la expedición del Pretor romano, Suetonio Paulino contra los Gétulos (grupo occidental de Libios, que habitaban al sur de la Mauritania Tingitania, el actual sur de Marruecos – según la clasificación romana), en el año 41-42 de nuestra era, decía: « ... que los romanos avanzaron hacia el sur, hasta el territorio de los de una población llamada « *canarii* », que se alimentaban principalmente de la carne de los perros y de las fieras » (*quippe victus eius animalis promiscuum his esse et dividua ferrarum viscera*).

Plinio continúa diciendo, « que estos Canarii, vivían cerca de los Perorsos, quienes poblaban el territorio al sur de los Getulii cerca del río Salsum », – hoy llamado Oued-el-Melh (Río Salado), precisamente enfrente de las Islas Canarias. Los Getulii ocupaban casi todo el sur del actual Marruecos hasta el desierto, donde vivían los Etiopes o poblaciones melanodermas. Según Plinio, continuando con las memorias del mencionado pretor romano, dice que estos Canarii, vivían al lado de los Perorsos (*juntam Aethiopum gentem quos Perorsos vocant, satis constat*).

Según el historiador Estrabon (XVII, 3,7), « al extremo Oeste y al lado de los Etiopes, estaban los Pharusiens o Perorsos, que así se distinguían de los Etiopes, los cuales vivían – donde las lluvias caen en abundancia en verano ». Estas condiciones climáticas existen solamente mas allá de la Seghiet El Hamra o Río de Oro, al sur de la actual Mauritania, es decir en el Senegal. Conocemos nombres de algunas tribus de los Getulos, los Baniures y los Autololes.

El Cabo Gannaría, del cual el conocido historiador griego Ptolomeo hace mención, en la costa africana, al 29º, 11´ de latitud Norte, a la altura exacta de las Canarias, (la última Caunaria o Chaunaria extrema – citado por Viera y Clavijo en la página 58 de la citada edición, quien se decide por el nombre de Canaria, relacionándolo con el Cabo Caunaria), tiene su nombre de aquel pueblo, Canarii. Los historiadores modernos han podido establecer, que este mismo pueblo es aquel citado por los historiadores árabes, como siendo los Kannurieh, parte del cual se halla hoy en día nomadizando en el norte de Nigeria y sur del Mali, hablando una lengua variante del berber, el Kannurieh. De ahí podría venir el nombre de Kaanaria o Canaria. (Ver el escritor francés Vivien de Saint-Martin, *Le Nord de l’Afrique dans l’Antiquité*, Paris, 1863, pp. 106-109, y también la *Historia de Canarias* del Viera y Clavijo, Goya Ediciones, 1967, Tomo I, p. 119, nota pie de página).

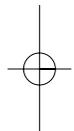
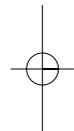
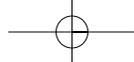
Siguiendo con el historiador romano Plinio (VI, 205), éste hace derivar el nombre de Canaria, de la isla de Gran Canaria por los de Canis, inspirándose en uno de los libros perdidos hoy, del que fue rey de Mauritania Cesarea, Juba II. Juba escribió muchos libros de historia, agricultura, ciencias y arte y envió a Canarias una expedición para conocer las islas. Plinio da el nombre de Canaria, a la isla de la Gran Canaria actual basándose en la frase de Juba que habla de los grandes perros que allí vivían y que le llevaron dos al rey Juba los hombres de la expedición: «Proximam ei Canariam vocari a multitudine canum ingentis magnitudines, ex quibus perducti sunt lubae duo, apparentque ibi vestigia aedificiorum.»

Plinio no hizo el paralelo entre Canariam y la población que vivía al sur de los Perorsos, en Marruecos, los Canarii y supuso que Canaria vendría de canis. De hecho en latín existe un adjetivo derivado de Canis, el cual es *canarius* pero de aquí no se puede obtener el nombre derivado de Canarii, que era el nombre del pueblo que él cita precisamente. De todas maneras, en un artículo que publiqué la prensa de Tenerife, en octubre del año 1998, citaba al historiador francés, J. Mesange, (*L’Afrique chrétienne*, Paris 1912, p. 488), «existió en Mauritania Cesarea (parte de la actual Argelia) – la Cesarea antigua de Juba –, un Obispo llamado ariensis, en el año 484 de nuestra era. Según el autor citado, podría ser que BA o VA, indique en líbico la pertenencia a una rama común o simplemente a una colectividad étnica, Canarii o Canariensis». De esta manera nos encontraríamos con una éthnia Canarii (a), en el Africa del Norte, en el siglo V, en un contexto líbico-berber, lo que refuerza cuanto venimos diciendo sobre el nombre de Canaria que siempre debemos conservar. En berber la partícula BA inicial se refiere siempre al Padre o también, en un contexto cristiano, al sacerdote o Padre. Los berberes suelen decir BA o BABA, siempre refiriéndose al padre. No es de extrañar que en este caso, en un contexto cristiano, refiriéndose al sacerdote de la éthnia Canarii, se dijese Bacanariensis.

No olvidemos que ya en el siglo V había muchos padres de la Iglesia originarios de Africa del Norte; San Agustín, Tertuliano, San Cipriano y otros muchos, y no debe extrañarnos que una parte de la tribu de los Canarii

hubiese sido cristianizada y al sacerdote o al obispo de los Canarii se le llamase Bacanariensis. El hecho histórico está ahí, hay un pueblo denominado Canarii, y una parte de ese pueblo fue traído a nuestras actuales Islas Canarias, ya sea por los fenicios, los cartagineses o los romanos. Otra parte de ese pueblo quedó en el continente africano, la cual es citada por diversos historiadores e incluso fue cristianizada y tuvo sus sacerdotes canarios. De mi experiencia se que en el desierto del Sahara, los grandes platos de cerámica antiguos y otras viejas cerámicas los llaman «canari» y al preguntar más decían que eran platos hechos por los Canarii o copiados de los Canarii.

Es pues evidente que una parte de este pueblo fue traída como hemos dicho a las Canarias, sobre todo a la isla de la Gran Canaria actual, lo que explica el antiguo nombre de la isla de Gran Canaria, que se hizo extensivo después a las islas de todo el archipiélago, aunque hay que señalar, que también la isla de Gran Canaria se llamaba en guanche Tamaran, por estar toda plantada de palmeras o tamaras (tamara/tamaran). Los actuales políticos autonómicos, en vez de investigar sobre el origen del nombre de las Canarias o de los Canarios, se apuntaron al significado de Can/canis igual a perro y se fabricaron un escudo de Canarias con dos perros a cada lado, ridiculizando el nombre de nuestras islas de la misma manera que ahora algunos lo quieren ridiculizar con lo de Taknara para que sirva de mofa y befa a los enemigos de Canarias.



ANTHROPONYMES BERBÈRES DE TUNIS

Tassadit Yacine

La science des noms de lieux, la toponymie, ou celle des noms de personnes, l'anthroponymie, apportent un éclairage qui permet de mieux connaître un peuple et son histoire. L'étude de ces noms doit être rapportée à son contexte socio-historique d'élaboration marqué à la fois par l'histoire, la géographie, l'anthropologie et la linguistique.

Ainsi grâce à la linguistique, on peut avoir une meilleure connaissance des topo-anthroponymes. La science linguistique est à même de renseigner non seulement sur l'origine du terme (la langue d'appartenance) mais aussi d'apporter des réponses liées à l'histoire, à la géographie et à l'anthropologie.

Mais dans la plupart des cas, il n'y a pas à proprement parler une langue mais des langues, elles-mêmes produits de l'histoire et qui ont fini par former des sédiments. Sans se détruire, ces sédiments ont constitué des strates historiques et culturelles.

En Afrique du Nord, ces langues ont été véhiculées par les occupants de cet espace en raison de conquêtes ou tout simplement par le biais des échanges interculturels.

Si les hommes ont disparu, leurs traces demeurent inscrites dans l'espace ou sont récupérées par le procès de nomination (oral ou par médiation de l'état civil).

En Tunisie, par exemple, pays entièrement arabisé, il est presque impossible, à l'exception de quelques villages du Sud, de retrouver l'histoire des ancêtres berbères des populations actuelles qui préfèrent passer pour des Arabes, des Ottomans, des Carthaginois, etc., mais refusent d'accepter l'éventualité d'une appartenance à une souche ethno-culturelle pourtant enracinée dans l'histoire.

Avec les phénomènes d'assimilation, suite à un procès d'homogénéisation linguistique, il s'est produit aussi une acculturation sur laquelle il est difficile de revenir. Voulant connaître le substrat berbère de ce pays homogène linguistiquement, j'ai essayé, à partir de l'annuaire téléphonique de la ville de Tunis, des enseignes publiques, ou au gré de rencontres personnelles, de relever les noms ayant une consonance berbère. Je me suis rendu compte qu'il y a en fait plusieurs couches linguistiques et si l'arabe a effectivement

recouvert le territoire tunisien, le berbère n'a pas pour autant disparu. Il suffit de relever les termes contenus dans les parlers citadins les plus châtiés pour se rendre compte de la présence de ce substrat. Loin d'être exhaustive, cette liste est publiée dans l'espoir d'encourager les jeunes chercheurs à entreprendre ce type d'étude nécessaire à l'histoire linguistique de l'Afrique du Nord.

AAK	AJROUD	AOUANES
ABANE	AJROUDI	AOUANI
ABBOU	AKAOUDI	AOUDI
ABBOUD	AKAR	AOUEDJI
ABBOUZ	AKARMA	AOUIDENE
ABDELLI	AKBOUCHI	AOUIDIDI
ABICHE	AKDIM	AOUIDJ
ABOUD	AKEF	AOUIJ
ABOUDA	AKHBOUR	AOUINE
ACHAB	AKILI	AOUINI
ACHBAR	AKKARI	AOURIR
ADAISSI	AKKERI	AOURIRI
ADDASSI	AKLI	ARAAR
ADDI	AKRAMODE	ARAB
ADJAM	AKREMI	ARAOD
ADJEL	AKROUMI	ARAR
ADJEMI	AKROUT	ARBAOUI
ADJENGUI	ALLAGUI	ARBIB
ADLI	ALLAM	ARBOUNI
AFCHAR	ALLICHE	AREM
AFFES	ALLOUCHE	ARGOUBI
AFIF	ALLOULOU	ARIF
AGAB	ALOUANE	ARJOUN
AGARANE	ALOULOU	ARKOU
AGAREB	AMAMI	AROUAL
AGGOUN	AMAMOU	AROUAY
AGIBOU	AMARA	AROUN
AGRAF	AMDOUNI	AROURI
AGREBI	AMGHAR	AROUS
AGUENGUI	AMIRAT TOUAZRA	ARRAM
AGUILI	AMMOUS	ASLAN
AGUIR	AMOUCHI	ASLI
AHMIM	AMRAOUI	ASMA
AHRES	AMROUCHE	ASSADI
AIN TOUNINE	AMROUSSI	ASSAIBI
AIT AHMED	ANANE	ASSALI
AIT GACEM	ANTIR	ASSAS
AIT KHELIFA	AOUADHI	ASSOUS
AIT LACHGAR	AOUADIA	ATEM
AJENGUI	AOUADID	ATHIMNI
AJERIGUI	AOUADNI	ATIK
AJIBOU	AOUALI	ATRI
AJIM	AOUAM	ATTAF

ATTAR	BEN AROUS	BOUAFFAR
ATTIA	BEN BERIK	BOUAFIF
ATTOUN	BEN BOUZGOUNDA	BOUAINE
AYACHE	BEN DAYA	BOUAISSI
AZABOU	BEN GHANEM	BOUAKAZINE
AZAIEZ	BEN GUENAOUI	BOUAKEZ
AZAN	BEN GUERDANE	BOUCHENTOUF
AZAOUI	BEN LILI	BOUCHOUCHA
AZAROUAL	BEN MAATOUG	BOUDABBOUS
AZDOUD	BEN MAGGAR	BOUDAGA
AZEK	BEN MAGOUREN	BOUDAOUARA
AZEM	BEN MAZIT	BOUDAYA
AZERM	BEN MEZIENE	BOUDEN
AZIB	BEN OUAGHRAM	BOUDERBALA
AZIM	BEN OUAGHREM	BOUDERIES
AZMOUR	BEN OUARRED	BOUFFADEN
AZOULAY	BEN OUIRAN	BOUGERRA
AZRI	BEN TAMAROUET	BOUGHAMOURA
AZZAM	BEN TANFOUS	BOUGHATTAS
AZZARO	BEN TARA	BOUGUIZANE
	BEN TARBOUT	BOUKARI
BABOU	BEN TARDAYT	BOULIFA
BACCOUR	BEN TARGEM	BOUMAAZA
BACHOUAL	BEN TIBARAT	BOUNAB
BADIS	BEN TIBI	BOUNOUH
BAHBAH	BEN TILI	BOUOKAZ
BAHI	BEN TINI	BOURANANE
BAHOU	BEN TIROU	BOUSSABAT
BAKHTI	BEN TITA	BOUSSARSSAR
BAKIR	BEN YAGHLAN	BOUZAKOURA
BAKLOUTI	BEN YAGHLANE	BOUZEMBILA
BALI	BEN YAHIA OUERGHEMI	BOUZERIATA
BARANES	BEN YAJOUR	BOUZGAROU
BARANI	BEN YAROU	BOUZGUEM
BARBARI	BEN YEDDER	BOUZIR
BARBIROU	BEN YEZZA	BOUZIRI
BARBOUCH	BEN ZEKRI	BRINIS
BARBOUCHE	BENGHERBAL	
BARBOURA	BENI METIR	CEGDEL
BARCHOUCHI	BENI ZELTEN	CHAKER
BARCOUS	BENIMRAOU	CHAKROUN
BARGHOUTH	BENJANET	CHALA
BARHOUMI	BESSIS	CHAMAM
BARNOUSI	BETBOUT	CHAMMAKH
BARNOUSSA	BIR DRASSEN	CHANGUEL
BAYOUNES	BONAN	CHEBBAH
BEJAOUI	BOU ARGOUB	CHEBCHOUB
BELHIBA	BOU CHEBKA	CHEKIR
BELHOLI	BOU CHEMMA	CHELHA
BELLARBI	BOU OMRANE	CHENFIR
BELLIL	BOUACHIR	CHENINI

CHENITI	GARGOURI	MAATKI
CHENNAOUI	GARRAM	MAATOUL
CHIBOUB	GARROUM	MAGHRAOUI
CHOUARI	GARZIZ	MAJEN BEL ABBES
	GHEDAMSI	MALOUL
DAGHFOUS	GHIZEN	MAMMERI
DAGHRIR	GHOUMRASSEN	MASMOUDI
DAR ALLOUCHE		MATMATA
DAR JERBA	HACHAICHI	MATMATI
DARBAL	HAMBLI	MAZAG
DEN-DEN	HANTOUS	MAZEGUEMEZGOU
DJELLAB	HAOUARI	MAZEK
DJENNADI	HASNAOUI	MAZIGH
DOUGGA	HATHOUT	MAZOUZ
	HENI	MECHKANE
EL-AGHNEJ		MEJDOUB
EL-HAOUARIA	IDDIR	MEKRAZI
EL-AMDOUNI	IZZI	MEKSI
EL-ATRI		MELLITA
EL-BIBANI	JAOUADI	MELLOUL
ELLOUATA	JEGHAM	MELLOULECHE
EL-LOUATI	JERAJRIA	MELLOULI
EL-MELLOULI	JERBA	MEMICHE
EL-MEMMI	JERBI	MEMMI
EL-MENSI		MENJOUR
EL-OUAGLANI	KABLOUTI	MERGHENI
EL-OUASOUASSI	KAHENA	MERRICKOU
EL-OUASSAR	KALLAL	MEZGHANI
EL-OUEGHLANI	KANOUN	MEZGHICHE
EL-OUERGHI	KARKAR	MEZGUEL
EL-OUERGHMI	KARKOUCHE	MEZGUENI
EL-OURARI	KARKOUR	MEZGUENNI
ENGHAZOU	KARMOUS	MEZGUI
ENNADHOUR	KAROUCHE	MEZIANE
EZNATI	KARRAY	MEZNI
EZZEMMOURI	KARRIT	MEZOUAR
EZZERZERI	KARROU	MEZRI
	KASRAOUI	MEZZARI
FAKROUN	KEBAILI	MEZZI
FALLOUS	KEBSI	MEZZOUNA
FENNICHE	KENNANI	MIDOUN
FERCHICHI	KENNOU	MOKNINE
FERTANI	KESKES	MOKRANI
FEZZANI	KHANCHOUCH	MZABI
FLISS	KHANTOUCHE	MZOUGHJI
FOUGHALI	KHENIS	
FOUNAS	KRICHEN	NAIT
		NAIT YGHIL
GAIA	LAGHMOUD	NEMLAGHI
GANDOUZ	LAGHNAJ	
GANNOUN	LAMLOUM	OUACHI
GANOUN	LOUATI	OUADA

OUADAI	TAARIT	TEBOULBA
OUAGHLANI	TABARKA	TEBOULBOU
OUALI	TABBAL	TEBOURBA
OUAMARA	TABBANE	TEBOURBI
OUANES	TABIB	TEBOURSOUK
OUARDANI	TABKA	TECHINE
OUBAHA	TABOUBI	TELELSA
OUCHIKH	TAFNOUTI	TELLI
OUDERNI	TAGA	TELLILI
OUDEF	TAGHLAT	TELISSI
OUECHTATA	TAGHOUTI	TEMAGOULT
OUECHTATI	TAGOURTI	TEMELLA
OUEGHLANI	TAJEROUINE	TENICHE
OUENICHE	TAJINA	TENZEGHTI
OUENNICHE	TAJMOUT	TERRAS
OUERDANI	TAJOURI	TERZI
OUERDANINE	TAKALI	TESA
OUERGHEMI	TAKTAK	TESTOUR
OUERGHI	TALMOUDI	THAGHRI
OUERIJEN	TAMAGZI	THALA
OUERSIGHNI	TAMANSOURT	THANWERDAS
OUERZAZI	TAMAROUET	THELEPTE
OUICHKA	TAMARZIATE	THIBAR
OUINICHE	TAMARZISTE	TIBOUCH
OUIRISSI	TAMARZIZT	TIFAFI
OULED BOUZMIR	TAMEGHZA	TIGMA
OULED CHAMMAKH	TAMERA	TILIOUINE
OUMEZZINE	TAMEZRAT	TILOUCHE
OURFELLI	TAMZALI	TIMI
	TANABENE	TIMSIT
RAKROUKI	TANAZEFTI	TINI
REKIK	TANFOUS	TINJA
ROUROU	TANGOUR	TINSA
	TANIT	TIRA
SAHLI	TANNICH	TIRARI
SANDID	TANNICHE	TISAOUI
SANHAJI	TANOUBI	TIZAOUI
SARFATI	TANUGI	TLATI
SBIBA	TARBOUT	TLILI
SENEB	TARES	TMAROUET
SENI	TARHOUN	TOGHZAZI
SENKEZ	TARROUCHE	TOKABEUR
SETTI	TATAOUINE	TOUGOURT
SIDI AICH	TAUZIET	TOUIREF
SIDI ALOUANE	TAZAGHRNE	TOUJANE
SKIKEN	TAZARKA	TOUZA
SKOURI	TAZARKI	TOZEUR
SNOUSSI	TAZEGHDENTI	
SOUSSAN	TAZERAT	UZAN
SOUSSE	TAZI	YADESS
	TAZNI	YAMOUN



88

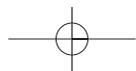
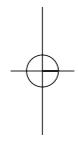
Tassadit Yacine

YANGUI
YATOUJI
YAZOGHLI
YEDDES
YEFERNI
YEGGER

ZADDAM
ZAGHOUAN
ZAKOUR

ZAMMIT
ZAMMOURI
ZANNAGUI
ZANNOUCHE
ZAOUALI
ZAOUECHE
ZARBOUT
ZARDI
ZARDOUMI
ZARRAD

ZELLAZI
ZEMZARI
ZERZERI
ZGHAL
ZORGATI
ZOUAGHI
ZOUAOUI
ZOUAOUINE
ZRIBA
ZRIG



HOMMAGE À JEAN DELHEURE (1911-2001)

Alain Romey

Jean Delheure est né à Severac-le-Château dans l'Aveyron le 2 juillet 1911. Après des études secondaires au petit séminaire de Rodez puis chez les Pères Blancs à Saint-Laurent d'Olt et à Tournus, en 1933, il commence son noviciat à Maison-Carrée (El-Harrach), à Alger, puis rejoindra Thibar en Tunisie pour se perfectionner en théologie. Il commence l'apprentissage de l'arabe classique qu'il poursuivra toute sa vie.

Ordonné prêtre à Carthage en 1939, il est nommé à Alger et rejoint en 1940 le poste de Ouaghzen, en Kabylie. Il se met aussitôt à l'apprentissage de la langue kabyle qu'il maîtrisera remarquablement. Après la Seconde Guerre mondiale, il passera l'essentiel de sa vie au Sahara dans différents postes : Ouargla, Biskra, Ghardaïa, Touggourt, El-Goléa et Laghouat.

Durant ses longs séjours à Ouargla et à Ghardaïa, il s'intéresse aux différents dialectes berbères du Sahara et devient un excellent connaisseur de la langue berbère de Ouargla. Il publiera avec le père Jardon *Vie et Fêtes à Ouargla* dans le *Fichier de documentation berbère*, dans lequel les Pères Blancs publiaient l'état de leurs recherches concernant les différents dialectes berbères qu'ils étudiaient. Il restera au Sahara durant la guerre d'Algérie et sera envoyé à Biskra, en 1961, puis occupera plusieurs postes notamment à El-Biar, près d'Alger, de 1970 à 1975.

C'est au CRAPE¹ dirigé par Mouloud Mammeri que j'ai effectué une enquête toponymique sur l'oasis de N'Goussa (20 km au nord de Ouargla). C'est aussi là que j'ai enregistré une littérature orale dans le dialecte berbère de cette même région. Sur les conseils de Germaine Tillion, dans le cadre de la cinquième section de l'École pratique des hautes études de Paris, j'ai rencontré Jean Delheure. La présence à Alger de l'un de mes informateurs de N'Goussa, Brahim Baali, nous permit entre 1973 et 1975, de nous atteler à la traduction des textes que j'avais pu enregistrer sur le terrain. La chance inespérée d'avoir un locuteur de N'Goussa parmi nous pendant deux ans permit

1. Centre de recherches anthropologiques préhistoriques et ethnographiques d'Alger.

de vérifier très finement la prononciation et la transcription de ces textes ; ce que les enregistrements sur le terrain ne permettaient pas toujours de faire en raison de leur qualité très moyenne.

Ainsi, pendant toute cette période, de fructueux échanges eurent lieu, tant au niveau scientifique qu'au niveau humain. Le caractère enjoué de Jean Delheure et la passion qu'il avait pour participer à ce travail firent que, ni pour Brahim Baali ni pour moi-même, cela n'apparaissait comme une corvée. C'était un chantier où chacun avait sa place et Jean Delheure, en maître d'œuvre, distribuait les rôles en fonction de notre compétence. N'Goussa était notre unique intérêt et je pense que le fait d'être tous trois à Alger, donc à 900 km de cette oasis, faisait que nous nous considérions comme des exilés et qu'il nous fallait, par ce travail, rendre vivant non seulement la culture mais surtout l'histoire de cette communauté qui avait su conserver si remarquablement bien, en raison de son isolement, un dialecte berbère du Sahara.

Une machine à écrire peu performante, la transcription difficile à maîtriser firent qu'une partie de cette étude resta à l'état de travail universitaire en 1975. Ce n'est que bien plus tard, lorsque Jean Delheure, en 1983, rejoignit à Paris Jacques Lanfry – grand spécialiste du berbère, qui l'encouragea à publier tous les documents qu'il avait rassemblés au fil des années – que j'eus la chance, lors d'un passage dans la capitale, de revoir avec lui tous les textes de N'Goussa et ainsi envisager une publication.

Sans lui je n'aurais jamais imaginé faire revivre le passé de cette oasis et aborder le problème du statut de la littérature orale et des toponymes, marqueurs de l'histoire². Grâce à lui, nous pûmes sauver un authentique discours historique et rendre aux habitants de cette partie du Sahara ce qui leur revenait de droit.

Je voudrais rendre hommage à cet homme désintéressé qui a représenté pour tous les habitants de Ouargla-N'Goussa qui le rencontraient un personnage hors du commun car il était la seule personne, en dehors de cette communauté, à pouvoir prononcer leur langue comme eux-mêmes. À chaque fois cela leur paraissait de l'ordre du surnaturel et plus d'un m'a confié qu'il était à chaque fois bouleversé de l'entendre raconter une légende historique dans le dialecte de N'Goussa. Pour beaucoup d'habitants du Sahara, cet humaniste – érudit par sa connaissance des dialectes de Ouargla, N'Goussa et aussi Ghardaïa – en publiant ses travaux, rendait une légitime fierté à ces communautés qui furent longtemps laissées dans l'oubli.

Ce travail admirable pour ses qualités linguistiques mais surtout par sa valeur humaine doit faire prendre conscience à tous les êtres humains qu'ils doivent lui être redevables d'avoir évité de perdre une tradition orale qui non seulement fait la richesse de l'Algérie mais rend la dignité même à ces communautés sahariennes quelque peu délaissées.

2. Romey A., *Histoire, mémoire et sociétés*, Paris, L'Harmattan-Awal, 1992.

Je terminerai comme le font tous les N'Goussi qui, clôturant un récit dans leur langue disent : « Ce que j'ai omis, que Dieu me le pardonne. »
Ag-d- zzi di-s, ayi-y f r R bbi.

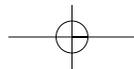
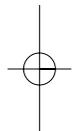
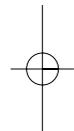
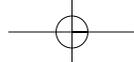
BIBLIOGRAPHIE DES TRAVAUX DE JEAN DELHEURE

Ouvrages

- En collaboration avec M. Jardon, 1970-1971, *Ouargla*, Alger, Fichier périodique, 2 vol., 538 p.
 1973, *L'hydraulique traditionnelle à Ouargla*, Alger, FP, 44 p.
 1975, Grammaire de la teggargrent (parler de Ouargla), Paris, inédit, 143 p.
 1985, *Dictionnaire mozabite-français/Agrāw n yiwalen tumzabt t-tfransist*, Paris, SELAF, XXVI, 321 p.
 1986, *Faits et direts du Mzab/Timgga d- yiwalen n at Mzab*, Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, 332 p.
 1987, *Dictionnaire ouargli-français/Agerraw n yiwalen teggargrent-tarumit*, Paris, Peeters-Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, 495 p.
 1989, *Contes et légendes berbères de Ouargla/Tinfusin*, Paris, La Boîte à Documents, 403 p.
 1998, *Vivre et mourir à Ouargla/Tameddurt tD mtebant wargren*, Paris, Peeters-Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, 436 p.

Articles

- En collaboration avec M. Allain, 1979, «Le travail de la laine à Ghardaïa», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence), 27, pp. 5-74.
 1987, «Id Akkaz ini id ahazi», *Etudes et documents berbères*, 3, pp. 76-83.
 1989a, «Poésies et chants de Ouargla/Izlan d id-aghanni», *Etudes et documents berbères*, 5, pp. 85-104.
 1989b, «Études sur le mozabite», *Etudes et documents berbères*, 6, pp. 120-157.
 1989c, «Systèmes verbaux ouargli-mozabite», in «Journée d'étude de linguistique berbère», Paris, pp. 120-157.
 1990, «Proverbes et dictons de Ouargla», *Etudes et documents berbères*, 7, pp. 111-135.
 1990-1991, «Jeux à Ouargla/Id irar wargren», *Awal*, 6-7, 1990, pp. 291-298 ; 8, 1991, pp. 147-161.
 1992, «Calendrier agraire de Ouargla et Mzab», in *Encyclopédie berbère*, Aix-en-Provence, LAPMO, vol. 11, pp. 1717-1719.
 1998a, «Baghdadis et l'Ogre: saynète dans le parler de Ouargla,» *Etudes et documents berbères*, 4, pp. 103-115
 1998b, «Damoiselle Safra, fille d'Elghozlane/Tanfust n Lalla Safra bent Lyezlan», *Awal*, 4, pp. 125-145.



HOMMAGE À SADEK MEZAACHE (1947-2002)

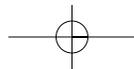
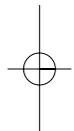
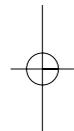
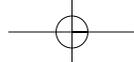
Tassadit Yacine

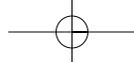
Notre ami et collègue Sadek Mezaache est décédé le 1^{er} juin 2002 à Villejuif, dans la banlieue parisienne.

Journaliste à la chaîne III, en Algérie, Sadek Mezaache a rejoint notre équipe il y a plus de trois ans.

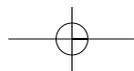
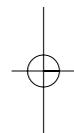
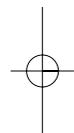
Comme ceux qui ont quitté ce pays à un moment dramatique de son histoire, Sadek est resté très proche des siens. Cette « guerre » inlassable qui a atteint l'Algérien dans son quotidien a fini par l'affecter au plus profond de son être.

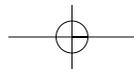
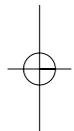
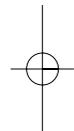
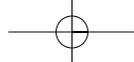
En arrivant en France, en 1994, il a tenté de mille manières de garder le lien avec ses compatriotes par le biais du milieu associatif au sein duquel il a enseigné l'arabe aux jeunes issus de l'immigration. C'est dans cet univers qu'il a rencontré un jeune Algérien qui lui a parlé de *Awal* et c'est ainsi qu'il a rejoint, avec beaucoup d'enthousiasme, notre équipe. Depuis son intégration à la Revue, Sadek n'a pas cessé d'apporter le meilleur de lui-même par son intelligence et son savoir faire. Convaincu que l'Algérie s'en sortirait (par la lutte contre les abus du système), il n'a pas manqué d'apporter au lecteur la connaissance et l'énergie nécessaires à l'éclaircissement de la situation de son pays. On ne peut que regretter la disparition de cet homme courageux et dévoué à son pays.





TEXTES ET DOCUMENTS





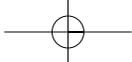
L'ÂNE AUX NASEAUX CAMUS

Mustapha Benchehida

De sa vie
Il n'était commandeur d'ânes
Sauf celui qu'il était
Ni cacique
Ni cyclique
Il n'avait attiré l'attention
De son esprit restreint

Ni modique
Car il fallait le remuer
Il avait posé le siège inférieur de son fondement
Sur un trône
Et ne s'est jamais levé
À coups de pied
Ou de sabot
Rien ne le pressait
Mais là
N'était pas le sujet
Il aurait été dit
Qu'il parte sans accroc
Mais il avait la dent acerbe
Et acérée
Ce n'était qu'allusion superfétatoire
Pour ne pas se faire mordre
Par ses pairs
Il a par similitude
Remué la queue de l'âne
D'avant en arrière
Dans le geste
Il lui ressemblait
Il est toujours resté
Pour convaincre le cœur
Il faut aller regarder
Du côté des monts et des plaines
Qui se plaignent
Si cet âne a encore longue vie

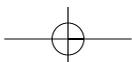
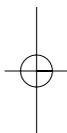
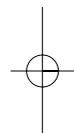
Mais ne veut bouger
Il est du principe que pour commencer
Il faut recommencer
Comme le geste sempiternel
Du tisserand qui crée
Quitte à laisser patauger dans la fange
Les ânes
Comme le narrateur
Sacrifié
Aux gémonies
Mais Dieu
Toi, le maître de l'aliboron connu
Où se trouve
Le ferment de sa docile sérénité ?
Cet homme est inique
Il faut dit l'âne
Que vous soyez comme un seul homme unis
Pour pousser le mur qui le protège
Et ne ressembler en aucun endroit au MULET
Qui n'a force à féconder
En raison de l'absence de l'attribut
Qui fait de l'âne un seigneur
Sans complexe
Ni tribut
Et pour effacer l'affront coriace
Soyez de la naissance du sang du cheval
Libéré
Et mourez avec gloire
Comme la mésange fusillée
Qui tombe inerte
De son nid
Les ânes de cet ordre
NÉCROPHANES
Poussent dans tous les champs
Et les endroits
Et dire qu'ils vivent dans tous les pays
Et font leur loi
L'âne, la bête domestique
Quant à lui, ne joue plus sur les actes pervers
Il aimerait croupir
Dans sa race asine
Il y tient avec dent
Ruade
Et sabot
Sans complexe
Ni effroi
Car si je suis parmi vous
Les ânes simulés
Je suis le ROI
Je SUIS, dit-il, au détriment de votre volonté
Destructive

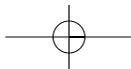
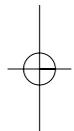
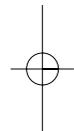
*L'âne aux naseaux camus*

99

Et votre passion lascive
À détruire les lois
Car je travaille avec la foi
Et si la métempsycose fait
Que vous soyez âne propre comme moi
Avec les oreilles et la queue
Qui font mon panache
Seriez-vous contents
De l'exploit ?
Vous serez alors
Porteurs de la queue du rat
Faut-il encore
Qu'il l'acceptât
Gueules de rien
Vous êtes seulement des malfrats
Je suis un âne
Qui broute l'herbe verte
Et si j'étais le dernier
Je serais celui-là
Comme disait VICTOR
Cet ami
Que je n'oublierai pas
Ô! quel bel âne
Était cet âne-là !
C'était un vrai
Par amour fraternel
À l'humanité il a domestiqué le RESPECT
Et pour service rendu
Tout l'Univers s'y est pendu
Il sonne comme la cloche
Qui écrase le mépris
Pour ceci combien d'ambigus
Sont à jamais dissolus
Et s'il venait l'idée lumineuse
À l'un de ses ânes
Bien nés
De gouverner
Pour une fois
L'ALGÉRIE!

Paris, le 10 juin 2001





COMPTES RENDUS

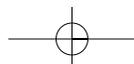
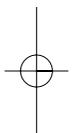
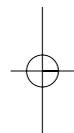
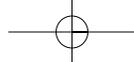
LIONEL GALAND, *Études de linguistique berbère*, Leuven-Paris, Peeters, 2002, 465 p.

Les articles réunis dans ce volume représentent les principaux secteurs de l'étude du berbère. Ils ont été choisis en fonction de l'importance des problèmes traités, mais on a privilégié les travaux publiés dans des revues ou dans des ouvrages de faible diffusion ou d'accès difficile.

La première partie du livre est consacrée au libyque, nom qui désigne la langue rencontrée en Afrique du Nord par les envahisseurs connus de l'histoire, Phéniciens, Grecs, puis Romains. Il ne peut guère s'agir que d'un état ancien du berbère actuel, mais les documents sont d'interprétation difficile. Tout en proposant des hypothèses, les articles retenus insistent sur la nécessité d'opérer prudemment et sur des séries, en se défiant des rapprochements trop faciles entre des éléments isolés.

Viennent ensuite des descriptions et des analyses portant sur les parlers contemporains. Quand le sujet s'y prêtait, l'auteur a recouru systématiquement à la comparaison interdialectale, qui permet de pallier, dans une certaine mesure, l'insuffisance des témoignages historiques. Les parlers n'ayant pas tous cheminé au même rythme ni dans les mêmes conditions, il n'est pas rare qu'on puisse retracer, en passant de l'un à l'autre, l'état antérieur et l'évolution d'un phénomène qui, dans sa forme la plus avancée, ne serait pas explicable en synchronie. Les analystes ne perdent jamais de vue le cadre de l'énonciation, attitude qui s'impose en toutes circonstances et plus encore dans le cas des langues orales.

Lionel Galand, ancien membre de l'École française de Rome, est passé de l'étude de l'Afrique du Nord dans l'Antiquité à celle du berbère, qu'il a enseigné à l'Institut des hautes études marocaines de Rabat, puis à l'École des langues orientales (aujourd'hui INALCO) à Paris et à l'École pratique des hautes études. Il est correspondant de l'Institut de France et membre étranger de l'Académie royale des Pays-Bas.



RÉSUMÉS

Origine et fondement de la subordination du politique au militaire en Algérie (suite)

Noureddine Abdi

L'auteur étudie l'évolution politique de l'Algérie tout au long du dernier demi-siècle à la lumière de la mainmise de l'armée sur les organes de décision. L'histoire de la guerre d'indépendance est le point de départ de la domination du militaire sur le politique, étant donné les exigences du combat et la volonté des chefs de guerre d'empêcher la naissance d'un pouvoir civil qui leur ôterait leurs prérogatives. Cette logique de toute-puissance fut reconduite au lendemain de l'indépendance à travers les instances successives qui gouvernèrent le pays. Le contrôle de la société et de la classe politique par une sécurité militaire aussi tentaculaire qu'occulte consista à verrouiller la scène publique et à museler toute velléité d'ouverture ou de pluralisme. L'instrument de ce pouvoir absolu a été fourni par la disposition de la rente pétrolière qui permet à la haute hiérarchie militaire de bénéficier de l'appui des clients occidentaux et d'avoir les moyens matériels de prendre en otage la société en toute impunité malgré les efforts d'une société civile assoiffée de liberté.

Paysannes, poétesses et combattantes

Danièle Djamila Amrane-Minne

Malgré les travaux de Nadi Mecheri-Saada, Melha Benbrahim, Tassadit Yacine et Nezih Hamouda, les études sur la littérature orale en Algérie – mis à part la Kabylie – sont peu nombreuses, surtout en ce qui concerne la période de la guerre. C'est pourquoi l'auteur entend ici rendre hommage à ces poétesses et combattantes anonymes dont la production, si elle n'est pas sauvegardée par l'écrit, risque de sombrer dans l'oubli. Composés presque toujours par des résistantes, ces chants et ces poèmes sont dominés par l'omniprésence de la mort, un sacrifice accepté au nom de l'engagement politique

et de la promesse de la victoire. L'auteur s'attache plus particulièrement à nous décrire le parcours de Fatima Hakem, une résistante qui continue à exprimer sa révolte à travers ses poésies engagées, que ce soit pour évoquer la répression de 1988, la condition des femmes ou les manifestations en Kabylie.

Logiques féminines de légitimation du pouvoir monarchique (Maroc)
Souad Azizi

Les rites de mariage accusent une tendance à l'uniformisation qui se traduit par l'émergence d'un modèle « national », favorisée par la publication télévisée des noces des princesses (Lalla Meriem et Lalla Asmaa). Dans les rites traditionnels, la légitimation populaire de la monarchie se traduisait par l'identification du marié au sultan. Cette royauté éphémère constituait un rituel d'initiation du marié à l'exercice de l'autorité et du pouvoir. Elle exprimait, par ailleurs, les possibilités de dissidence de tout homme à poigne se revendiquant des qualités égales à celles du sultan. Le rituel « national » subvertit ces anciennes logiques « viriles » par l'identification de la mariée aux princesses. Ces logiques féminines d'identification induisent une dévirilisation du sujet masculin en réduisant le marié à la position subalterne de gendre du roi. Il s'opère ainsi un glissement des représentations « masculines » du souverain comme « Commandeur des croyants » et parangon de virilité pour tous les « hommes » à des représentations « féminines » de la nation au sein de laquelle le roi Hassan II apparaît comme le Protecteur suprême des droits et libertés des femmes, le Père omnipotent qu'aucun « sujet » ne peut imiter le temps d'un rituel, voire concurrencer dans l'exercice du pouvoir politique.

La création de la Khaldounia, un projet colonial ?
Elisabeth Mouilleau

La création de la Khaldounia en 1896, née de la rencontre du Résident René Millet avec l'élite moderniste tunisienne, constitue un coup d'audace.

Les historiens tunisiens contemporains y ont vu l'œuvre d'un Résident généreux et libéral, d'un arabophile, en somme. Les sources françaises font apparaître un René Millet, républicain opportuniste, membre du parti colonial, avocat de l'impérialisme et de la colonisation, voire un ultra-colonialiste.

L'analyse de ces données contradictoires éclaire d'un jour nouveau cette expérience du réformisme culturel. La création de la Khaldounia participe d'abord de la stratégie anti-anglaise du Résident et veut renforcer la domination de la France sur la régence par la conquête morale de l'élite indigène. Celle-ci, d'abord conquise, y voit une modernisation qui permettra de relâcher l'emprise coloniale. Pour le Résident, il s'agit de mieux la renforcer. Le malentendu ira s'accroissant. Quand Millet réalise que le mouvement qu'il a encouragé peut se retourner contre la présence française, il réagit en parfait colonial, ce qu'il a toujours été.

Nous avons là, en terre de protectorat, le portrait d'un véritable républicain opportuniste, adoptant ses convictions aux circonstances.

Syllable Structure and Glides in Tamazight

Ali Alalou

Le présent travail a deux objectifs majeurs : résumer les travaux ayant traité la question du statut des semi-consonnes dans la syllabe en tamazight et proposer une solution à la question du statut de ces unités phonologiques.

La distribution complémentaire des semi-consonnes et des voyelles qui leur correspondent en langue tamazight a fait l'objet de plusieurs essais où trois thèses ont été avancées. D'abord, il a été soutenu que les semi-consonnes et les voyelles forment un ensemble homogène.

Ensuite, il a été proposé de ne pas traiter la voyelle /u/ en tamazight de Tiznit comme le noyau de la syllabe en structure profonde, mais d'attribuer le choix de la voyelle ou de la semi-consonne en structure de surface aux mécanismes du tamazight de cette même région. Quant aux règles d'insertion des semi-consonnes en début de noms, elles ont été attribuées aux règles syntaxiques plutôt qu'aux règles purement morphologiques. Enfin, dans son essai sur les semi-consonnes et les voyelles en tamazight des Ayt Seghrouchen, Guerssel (1986) a identifié deux sortes de semi-consonnes : celles dont l'origine est la voyelle et qui, de ce fait, sont associées au trait [syllabique] et celles dont l'origine n'est pas une voyelle et qui ne sont pas associées à ce trait.

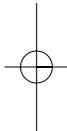
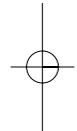
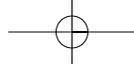
Une solution fonctionnelle basée sur les mécanismes de la syllabe en tamazight des Ayt Morghad est proposée dans cette recherche dans laquelle sont distinguées les semi-consonnes des marqueurs morphosyntaxiques. Il apparaît que la structure de la syllabe en tamazight des Ayt Morghad exploite les particularités des semi-consonnes lors de leur insertion en structure de surface.

Sobre el nombre de Canarias y sus interpretaciones

Antonio Cubillo

Dans cet article, Antonio Cubillo met en garde le lecteur contre l'utilisation abusive des néologismes par des amateurs. Ces derniers, au lieu d'éclairer le lecteur, jettent une confusion dans les esprits tout en donnant l'apparence de la connaissance scientifique.

L'auteur prend pour exemple le terme Taknara, proposé par certains pour désigner Canarias. Il démontre que ce changement de dénomination est en réalité un changement d'identité profonde qui n'est pas sans conséquence sur l'histoire même des Canaries et de leur rapport avec l'Afrique du Nord. Antonio Cubillo essaie de replacer Taknara dans un champ sémantique berbère beaucoup plus large en attirant l'attention du public sur l'usage abusif de néologismes.



AU SOMMAIRE DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

1997, 15

- ABDERRAHMANE BOUGUERMOUTH. À propos de *la Colline oubliée*, le roman et le film. Entretien avec Denise Brahimi
- MOHAMED CHTATOU. La notion d'appartenance au groupe chez les Rifains
- OMAR OUAKRIM. Le système phonologique de la langue berbère et son fonctionnement (la variante tachlhit)
- STEFANIA PANDOLFO. Rapt de la voix
- ZALIA SEKAÏ. La langue à deux têtes : le cas algérien
- HERVÉ SANSON. Étoile duelle
- DENISE BRAHIMI. À propos de Tala ou *l'Opium et le Bâton*, du roman au film

1997, 16

- LAMARA BOUGCHICHE. À propos de *Langues et littératures berbères*. Entretien réalisé par Moh Cherbi
- EL-HADI CHALABI. Culture juridique et modernité en Algérie
- MICHAEL PEYRON. Combattants du Maroc central, une résistance morcelée (1912-1933)
- BACHIR ADJIL. Pour une poétique de la corporéité. *Ébauche du père* de Jean Sénac
- MADJID EL-HOUSSI. Louis Bertrand ou le mythe de la colonisation
- ABDELAZIZ ALLATI. Toponymies anciennes de l'Afrique du Nord et de l'Europe
- KADDOUR KADI. Valeurs aspectuelles des thèmes verbaux en tarifit
- MUSTAPHA GAHLOUZ. À propos des « qanoun-s kabyles » de Belkassem Bensedira
- LAMARA BOUGCHICHE et MEZIANE LECHANI. Mohand Saïd Lechani, instituteur, pionnier et *amusnaw*

1998, 17

- SMAÏL GOUMEZIANE. Aux origines de la violence en Algérie : la question économique
- MOHAND TILMATINE. Pouvoir, violence et revendications berbères
- PAUL PANDOLFI. « Sauront-ils séparer entre les soldats et les prêtres ? » ou l'installation du Père de Foucauld dans l'Ahaggar
- DENISE BRAHIMI. Sophonisbe et les Numides
- MARIE-LUCE GÉLARD. Le droit coutumier, l'honneur et la tribu
- EL-HADI CHALABI. À propos de « La consommation du vin et la législation pénale algérienne » de Haïch Nouassar

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 70
- LAMARA BOUGCHICHE. 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

KHELIFA 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
 MOHAMED 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

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

Les élites au Maghreb

MOHAMED EL-AZIZ BENACHOUR. Le pouvoir central et les notables en Tunisie beylicale et coloniale
 ABDESLEM BEN HAMIDA. Élités et syndicalisme en Tunisie, de la colonisation à l'indépendance
 MADJID BENCHIKH. Les élites dans le système politique algérien
 AÏSSA KADRI et TASSADIT YACINE. Élités algériennes : scolarisation, socialisation, circulation
 JEAN AMROUCHE. Tunisie 1947

2001, 23**Le mariage en Afrique du Nord**

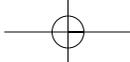
TASSADIT YACINE. Présentation
 ABDELHAFID HAMMOUCHE. Mariages en situation migratoire
 FATIMA BOUKHRIS. Rituels du mariage dans la communauté berbère : symbolique d'une transmission sociale
 MARIE-LUCE GÉLARD. L'inversion rituelle : ou quand les hommes se protègent des femmes chez les Aït Khebbach
 CORINNE 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 ou 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

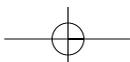
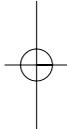
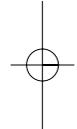
NOUREDINE ABDI. Origine et fondement de la subordination du politique au militaire en Algérie
 MOHAMED HAMDOUNI ALAMI. Noms d'espaces entre concepteurs et usagers
 SOUAD AZIZI. *Lqimt* (la dot), système de transmission des biens dans les relations matrimoniales dans le Sous
 DIDA BADI. Le mythe de fondation 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

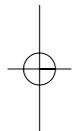
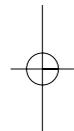


- TASSADIT YACINE. Réflexions autour des émeutes en Kabylie
MUSTAPHA GAHLOUZ. Le berbère à l'école : la scolarisation et ses implications en Algérie
BENJAMIN STORA. Figures kabyles dans l'histoire politique algérienne
YOUSSEF FATÈS. La Jeunesse sportive de Kabylie : entre sport et politique
CLOTHILDE GHARSA. Amazigh et dialectique du même et de l'autre
AHSENE ZEHRAOUI. L'émigration-immigration kabyle entre réalité et illusion





Composé et mis en pages
par DV Arts Graphiques à Chartres.



Imprimé en France

Dépôt légal : décembre 2002

