

AWAL

33

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2006

Fondateur

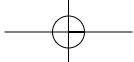
MOULOUD MAMMERI

Directrice

TASSADIT YACINE

SOMMAIRE

MOHAMED BRAHIM SALHI Les usages sociaux de la religion en Kabylie : de la spécificité à l'universalité	3
HADY ROGER IDRIS Des prémices de la symbiose arabo-berbère	17
WADI BOUZAR Saint Augustin et <i>La Cité de Dieu</i>	31
SADEK BALA Notice sur le cheikh Al-Wartilani Sidi Al-Hûsin, un savant-soufi de la Kabylie au XVIII ^e siècle	39
ASSID AHMED Le discours de la « sagesse » dans la poésie amazighe	43
ABDERRAHMANE LAKHSASSI Honneur et <i>h'udûd allâh</i> dans la poésie religieuse berbère : Lhadj Belaïd et la femme en Islam	53
BASSOU HAMRI De la religion dans la poésie amazighe	81
EL-KHATIR ABOULKACEM Pour une appréhension des institutions religieuses dans les sociétés rurales au Maroc	93



TEXTES ET DOCUMENTS

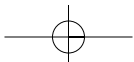
HADJ SAÏD	
Poèmes	105
Comptes rendus	123
Résumés	127

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

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

© 2006, n° 33, Fondation Maison des sciences de l'homme, Paris

ISSN 0764-7573
ISBN 2-7351-1134-2
Imprimé en France



LES USAGES SOCIAUX DE LA RELIGION EN KABYLIE DE LA SPÉCIFICITÉ À L'UNIVERSALITÉ

Mohamed Brahim Salhi¹

L'observation attentive du champ religieux en Kabylie laisse apparaître une série de constats qui représentent autant de questionnements sur la nature du rapport société-religion. À la suite d'un long travail d'investigation (Salhi, 1979 ; 2004), nous pouvons émettre l'hypothèse que cette relation repose sur un ensemble d'éléments récurrents qui méritent d'être analysés à la lumière de travaux plus récents et surtout de l'évolution de la société algérienne face au problème religieux.

La Kabylie n'est pas historiquement un isolat, même si, comme l'attestent, entre autres, les écrits d'Ibn Khaldoun (1978 : 256-257) pour le XIV^e siècle, elle fut d'un accès difficile. Rien n'indique par ailleurs que l'islamisation y fût acquise uniquement par les armes. Et il semble que celle-ci fut le fruit d'un long travail de médiation dont les agents ont négocié un statut avec les différents groupes composant cette région.

Mais la nouvelle révélation va redéfinir les contours de l'imaginaire religieux local, et surtout reformuler le rapport aux anciennes croyances, quand celles-ci ne sont pas islamisées ou vouées à un statut périphérique et illégitime au regard des nouvelles valeurs religieuses.

Tout cela n'est évidemment pas le fruit d'un travail d'extirpation imposé. Beaucoup d'éléments montrent que la société locale ne fonctionne pas comme un simple réceptacle voué à une extrême passivité. Les négociations entre culture locale et dogme ouvert sur le monde indiquent que cette rencontre donne naissance à des élaborations qui, tout en instituant les valeurs de l'islam, laissent aussi une place aux expressions locales.

Il existe sans doute plusieurs modes et divers matériaux pour explorer ces pistes. Nous avons depuis longtemps fait le choix de mener cette exploration à partir de l'étude de la présence du *tassage*² dans la société kabyle et de ces modes d'expression.

1. Université de Tizi-Ouzou.
2. Soufisme, en arabe (NDRL).

Dans l'impossibilité de remonter dans le passé religieux de cette région, nous partirons de l'histoire d'une des confréries religieuses les plus importantes – et des plus célèbres – pour montrer comment s'est opérée cette négociation statutaire entre culture endogène (au sens anthropologique du terme) et universalisme (politico-religieux, au sens moderne).

Fondée au XVIII^e siècle, la confrérie connue sous le nom de *tariqa* Rahmaniya va illustrer, grâce à son chef spirituel, Sidi Mohamed Ben Abderahamane, ce lien entre ces deux positions conçues sous le signe de la complémentarité et d'une stratégie politique et culturelle hautement élaborée, puisqu'elle va jouer un rôle décisif au XIX^e siècle. Dans la première partie de cet article, nous mettrons l'accent sur la genèse de la Rahmaniya, puis, dans une seconde partie, sur les modalités sociales de sa présence en Kabylie, en particulier sa fonction dans la socialisation religieuse des Kabyles.

L'AVÈNEMENT DE LA RAHMANIYA EN KABYLIE AU XVIII^e SIÈCLE

*Sidi Mohamed Ben Abderahamane
un médiateur entre la tribu et le monde*

Le Livre des dons de Dieu. Glose de la Rahmaniya, écrit par le premier délégué de Sidi Mohamed Ben Abderahamane dans l'est de l'Algérie, présente ainsi la fondation de la confrérie³ :

« Cette voie des Solitaires⁴ n'était pas connue dans le Maghreb. Elle y fut apportée par le cheikh, l'imam, le successeur des imams spirituels. Il se nommait Abou 'Obeid Allah Sidi Mohammed Ben 'Abderahamane Al-Guechtouli Al-Azhari⁵ à l'époque où il se rendit de son pays au Caire. Il y alla dans le but d'acquérir la science de la loi et de la vérité spirituelle *h'aquîqa*. » (Bachtarzi, 1946 : 38.)

Mohamed Ben Abderahamane, né aux environs de 1715, commença à étudier le Coran dans une zaouïa kabyle d'envergure moyenne, mais dont le cheikh jouissait à cette époque d'une réputation et d'un prestige qui traverseront les siècles. Il s'agissait de la zaouïa du cheikh Seddik Arab, chez les Aït-Irathen (Haute Kabylie). Il y acquerra auprès de ce premier maître les connaissances coraniques, juridiques et grammaticales (langue arabe).

Tout porte à croire que son passage chez le cheikh Arab fut remarquable, puisque ce dernier recommanda à son père de l'envoyer en Orient pour parfaire son apprentissage. Ce qui dénote, dans la Kabylie du XVIII^e siècle, une ouverture sur le monde arabo-islamique et une dynamique d'articulation avec

3. Tout au long de ce texte, nous utiliserons la traduction française du révérend père Pierre-Antoine Giacobetti (1946).

4. Les Solitaires désignent les soufis dans *Le Livre des dons de Dieu*.

5. Certains auteurs y ajoutent El-Djerdjeri (Depont et Coppolani, 1897). Abou 'Obeid Allah désigne normalement le fait qu'il soit le père de 'Obeid Allah. Or, comme le souligne le traducteur du *Livre des dons de Dieu*, P.-A. Giacobetti, il n'existe aucune trace de la descendance directe du fondateur de la Rahmaniya. En revanche, l'auteur signale qu'un neveu de Mohammed Ben Abderahamane, un lettré, est connu. Il s'agit de Si Abderahamane Bejawi, âgé de soixante ans en 1942.

l'universel. Hussein El-Warthilani (1974), contemporain de Sidi Mohamed Ben Abderahamane, connaîtra une trajectoire similaire. Comme lui, Sidi Mohamed Ben Abderahamane se rendra d'abord à La Mecque pour y accomplir son pèlerinage (en 1739-1740).

À l'issue de ce séjour, il partira ensuite en Égypte, à la recherche du savoir. C'est à El-Azhar, institution de référence pour les lettrés musulmans, que naîtra la vocation et que se construira le charisme dont *Le Livre des dons de Dieu* décrit les multiples caractéristiques. La vocation, c'est-à-dire l'entrée dans la « Voie des Solitaires », et l'ascension dans sa hiérarchie se font dans le cadre d'un périple initiatique piloté par un maître d'un grand ordre soufiste : Mohamed Ben Salem El-Hafnawi des Khelwitiya⁶. L'*isnad* ou la *silsila* (chaîne spirituelle) dans laquelle le maître et le disciple vont prendre place, est décrite *in extenso* dans *Le Livre des dons de Dieu*. C'est aussi un instrument de légitimation nécessaire pour répandre et propager les principes de cette Voie (*tariqa*). En outre, *Sidi Mohamed Ben Abderahamane se défait dès lors de la stricte référence généalogique qui confère une autorité aux lignages religieux et les dote d'une légitimation*. De retour en Kabylie, c'est le seul *isnad* qui lui procurera son assise et son autorité religieuse.

Les étapes de l'initiation puis de la consécration du fondateur de la Rahmaniya sont décrites ainsi dans *Le Livre des dons de Dieu* :

« Il fréquenta la mosquée d'Al-Azhar et habita dans le portique des Gens du Maghreb. Il eut pour maître Abou Abdallah Sidi Mohamed Ben Salem Al-Hafnawi. C'était le plus grand savant de son temps et l'homme le plus célèbre de son siècle. Il est l'auteur d'ouvrages remarquables et de nombreuses décisions (*taqarîr*) précises et importantes.

Ce maître lui enseigna (*laqqana*) les Sept Noms et lui fit faire des progrès dans la vie spirituelle.

Ensuite il l'envoya au Soudan et il le revêtit du froc (*khirqa*)⁷. Il lui ordonna de retourner dans son pays. Il obéit et rentra dans son pays. Il se fixa dans la montagne du Djurdjura qui se trouve du côté d'Alger, à deux jours de marche de cette ville. Il s'établit dans son pays nommé Guechtoula parmi les *zwawas*.

Il lui permit de diriger (*tarbiya*)⁸ les hommes et de les instruire dans les choses de Dieu. Une foule nombreuse suivit ses instructions. Sous sa direction, plusieurs s'engagèrent dans la voie de la perfection. Il répandit dans ces contrées la connaissance des prières rituelles. Dieu le fit aimer des hommes. Ses disciples se multiplièrent et son parti (*h'izb*) devint important. Et Dieu le fit aimer par les "aspirants"⁹ et lui concilia l'affection de ceux qui récitaient le *dhikr*¹⁰. Ce fut un don merveilleux (*karama*) dont Dieu l'enrichit¹¹. » (*ibid.* : 38-39.)

6. Ordre fondé en 1397 par le Persan Omar El-Khalwiti.

7. C'est l'habit de consécration de ceux qui accèdent au rang de l'excellence dans la connaissance de la Voie, après de longues épreuves et missions.

8. *Tarbiya* devrait logiquement être traduit par « éduquer ».

9. *Le Livre des dons de Dieu* définit les *mûradun* comme ceux qui tendent vers la Voie, et la connaissance de Dieu, et qui sont donc aptes à rentrer en initiation. C'est ce que l'on traduit par « aspirant ». Les *mûradun* sont ceux qui ont déjà acquis les connaissances de la Voie et qui donc sont « arrivés » à un degré supérieur de rapprochement de Dieu (Bachtarzi, 1946 : 33).

10. Ceux qui récitent le *dhikr* sont des *mûradun* dans la mesure où cette oraison jaculatoire n'est praticable qu'à l'issue d'un premier niveau d'initiation et donc après avoir prononcé et conclu le *wird*, pacte liant l'« aspirant » à la Voie ou *tariqa*.

11. À la différence des *karamate* – dons ou vertus détenus par un personnage religieux et qu'il prodigue à ceux qu'ils estiment être méritants – des saints, ceux de Sidi Mohamed Ben Abderahamane ne sont pas le fruit d'un miracle, mais d'une longue initiation, d'un apprentissage et d'un dévouement à la Voie.

La première licence à initier – ou *idjaza* – fut délivrée par Sidi Mohamed Ben Abderahamane en 1777 à un adepte kabyle (Delpech, 1874a : 418-429).

Le *h'izb* de Sidi Mohamed Ben Abderahamane, ou *tariqa* Rahmaniya¹², connut une première épreuve peu avant la mort de son fondateur (1794-1795). En effet, vers 1792-1793, ce dernier partit s'installer à Alger pour y répandre le message religieux contenu dans la Voie à laquelle il avait été initié (Rinn, 1884 : 454). Mais,

« Les *tolbas*¹³ jaloux le dénoncèrent comme étant en dehors du programme. Le muphti, Si L'Hadj Ali Ben Hamidou, étudia la question et déclara qu'il n'avait rien de mauvais et le délivra¹⁴. Aussitôt il rentra dans son pays et y continua ses leçons¹⁵. » (Bachtarzi, 1946 : 5.)

La nouvelle *tariqa* suscitait une opposition dans les rangs des oulémas d'Alger qui gravitaient autour des gouvernants turcs. Ces derniers avaient un rapport très conflictuel avec les confréries et les personnages religieux, qui échappaient à leur contrôle. On peut donc imaginer que la *fetwa* prononcée à l'encontre du fondateur de la Rahmaniya fut reçue par des oreilles attentives (Rinn, 1884 : 454 ; Depont et Coppolani, 1897 : 383)¹⁶.

Cet épisode illustre l'histoire des luttes religieuses en Algérie, marquées par une césure entre oulémas citadins (proches du centre politique) et oulémas provinciaux (ou de la périphérie), porteurs de surcroît d'un message religieux jugé non conforme. En creux, c'est un peu l'archéologie d'une dualité qui ne cessera de se manifester, entre pratiques savantes et pratiques populaires de l'islam. Le fait que Sidi Mohamed Ben Abderahamane fut finalement épargné par le pouvoir turc est un indice de l'évaluation politique que celui-ci fit de cette nouvelle *tariqa*.

À la fin du XVIII^e siècle, cette dernière commence à se déployer à partir de son berceau kabyle vers l'est de l'Algérie. Mostefa Bachtarzi est désigné par le fondateur de la Rahmaniya comme son *khalifa* (successeur) dans le Constantinois. Les Bachtarzi sont d'origine turco-algérienne. Leur notoriété est bien assise dans la corporation des brodeurs de la ville de Constantine. Et c'est dans celle-ci que la nouvelle *tariqa* va se développer (Salhi, 1979, chapitre VII : 365-390). Mais la Rahmaniya se montre politiquement très réservée. Aucun indice n'indique une volonté de confrontation avec les autorités turques. Mieux, les Turcs auront des gestes conciliateurs à l'endroit des personnages religieux et des zaouïas kabyles¹⁷. La *tariqa* connaîtra alors une très forte expansion, que la mort de son fondateur en 1794-1795 ne contrariera pas.

12. Rahmaniya dérive du nom du fondateur. En Kabylie, la confrérie est aussi connue sous le nom de *tariqa* n Ben Abderahamane ou encore *tha rahmaniith* dans certains usages actuels.

13. Groupe de lecteurs du Coran (NDRL).

14. Faut-il comprendre qu'il fut arrêté ?

15. Lire plutôt « ses enseignements ».

16. Pour plus de détails sur les rapports entre les Turcs et les confréries en Algérie, voir Boyer (1966).

17. Ce qui fut le cas de la zaouïa de Sidi Ali Ou-Moussa, chez les Maatkas (Delpech, 1874b).

*L'expansion de la Rahmaniya et son insertion dans le tissu religieux kabyle
une longue période d'unité de direction (1795-1871)*

La *tariqa* Rahmaniya va s'implanter solidement en Kabylie et, du vivant même de son fondateur, commencer son expansion dans l'Est algérien. L'on ne s'intéressera ici qu'à son développement en Kabylie, qui témoigne très bien de sa position et de son évolution dans les autres régions d'Algérie (Salhi, 1979).

En 1794-1795, la succession de Sidi Mohamed Ben Abderahmane échoit à un de ses disciples d'origine marocaine : Cheikh Aïssa El-Megherbi, qui a été désigné par le chef de la nouvelle *tariqa* avant sa mort¹⁸. Cette démarche indique que le mode de succession à la tête de la confrérie n'est pas lié à l'appartenance généalogique, ni même tribale, puisque Cheikh Ben Aïssa est d'origine marocaine. Or, nous savons que, à quelques rares exceptions près, les directions des zaouïas échoient en général aux membres du même lignage, et précisément aux descendants du cheikh-directeur ou à ses collatéraux. Pourtant, cette tradition de succession extra-lignagère se poursuivra jusqu'à l'insurrection de 1871, à l'issue de laquelle la zaouïa de Sedouk du cheikh Améziane El-Haddad, victime de la répression, perdra le contrôle de la branche kabyle. Dès lors, la Rahmaniya se segmentera et deviendra une mosaïque fédérée par la seule appartenance spirituelle. En outre, les pôles de direction qui émergeront revendiqueront tous leur rattachement spirituel au cheikh El-Haddad.

Pratiquement, Cheikh Ben Aïssa assurera la direction de la Rahmaniya kabyle jusqu'en 1836¹⁹. Puis, de 1836 à 1837, ce sera le tour du cheikh Belkacem Ou L'hafidh, originaire des Maatkas, à partir de la zaouïa mère des Aït-Smaïl, la branche kabyle de la nouvelle *tariqa*.

De 1837 à 1842, une crise de succession éclate au sein de la Rahmaniya. Prétendant succéder à Cheikh Ben Aïssa, Cheikh El-Hadj El-Bachir, d'origine marocaine, se voit fortement contesté par les *khwan*²⁰ et les *moqadem*²¹ de la *tariqa*. Ces derniers estiment que, n'étant pas originaire de Kabylie, il ne peut pas prétendre diriger la *tariqa*, alors même que le fondateur avait désigné Ben Aïssa, qui était lui aussi d'origine marocaine. On peut dès lors parler d'une phase de « kabyllisation » de la Rahmaniya.

Cette crise entraîne un fléchissement de l'activité de la Rahmaniya kabyle et une désertion de la zaouïa mère, ainsi que l'abandon de son entretien. Fait majeur dans la Kabylie du début du XIX^e siècle, c'est à Lalla Khedidja, veuve du cheikh Ben Aïssa, que revient le mérite de reprendre en main la

18. Il le désigne devant une assemblée d'adeptes en ces termes : « Je vous prends à témoin que je mets à ma place, que je donne mon pouvoir à Sid Ali Ben Aïssa, il sera mon suppléant. J'ai déposé dans son sein tous les secrets et lui ai confié toutes les bénédictions. Ne lui désobéissez pas en quoi que ce soit, car il est mon visage, ma langue » (rapporté par Delpech, 1874a : 418-429).

19. Notice sur la Rahmaniya (sans auteur), in Archives d'Outre-mer, Aix-en-Provence, Carton I, pièce 95.

20. *Khawni* (pl. *khwan*) : adepte de la *tariqa*.

21. Délégué du chef de la *tariqa* dans une région ou une localité.

direction de la zaouïa. Elle arrive à convaincre les adeptes et *moqadems* de la *tariqa*, notamment les plus récalcitrants au magistère d'un étranger à la région, d'accepter le retour d'El-Hadj El-Bachir. Ce dernier meurt en 1842. La Rahmaniya kabyle est alors dirigée par un cheikh du cru : Belkacem Naït 'Anane (Aït-Zmenzer). Son magistère est transitoire et ne dure qu'une seule année.

On peut constater que la mort du fondateur, qui a laissé une *tariqa* en pleine expansion, a ouvert une période d'instabilité et posé le problème des modes de succession à la tête de la branche kabyle. Seules la forte autorité de Sidi Mohamed Ben Abderahmane et ses recommandations explicites neutralisèrent pendant une courte période les partisans du recrutement de chefs locaux pour diriger la Rahmaniya. Par ailleurs, de cette contestation des *chioukh*, on pouvait augurer la fragilité d'un leadership fédérateur au sein de cette nouvelle confrérie. En outre, la dynamique du champ religieux local, encadré par des lignages religieux et des zaouïas de vieille implantation, sembla, dès l'avènement de la *tariqa*, être à l'étroit dans les nouveaux principes organisationnels véhiculés par la Rahmaniya. En effet, la logique lignagère est fortement contrariée par la logique confrérique, plus encline aux relations contractuelles extra-tribales et excluant la seule légitimation par l'appartenance généalogique. De plus, les adeptes de la Rahmaniya, ses *moqadem* et ses *chioukh*, sont, au regard des principes de la *tariqa*, exclusivement recrutés sur la base du pacte ('*ahd*) passé à l'issue de l'initiation (*talqin*)²². Mais une lecture des principes fondateurs de la Rahmaniya laisse une porte ouverte à son appropriation par les forces religieuses dominantes (lignages religieux), que nous analyserons plus loin.

De 1843 à 1857, la Rahmaniya est dirigée par Cheikh El-Hadj Amar. Ce dernier prend la tête de la résistance à l'occupation de la Kabylie en 1857. La Rahmaniya démontre alors ses capacités politique et militaire et subit sa première répression. El-Hadj Amar s'exile en Tunisie, et ses biens seront confisqués. Cheikh El-Bedjawi lui succède (1857-1860), avant que s'ouvre la période la plus prestigieuse de la Rahmaniya sous la direction de Cheikh Améziane El-Haddad (1860-1871). Nous ne développerons pas tous ces aspects, déjà exposés en détail dans le travail que nous avons consacré à cette *tariqa* dans l'ensemble du domaine algérien (Salhi, 1979). Mais l'on retiendra que le cheikh El-Haddad n'a pas démenti les principes fondateurs de la *tariqa*, à savoir l'ascension par le mérite et l'adhésion aux règles de la confrérie. On rappellera en effet son origine laïque. Il est par ailleurs le dernier chef de la branche kabyle, même si ceux qui prendront sa succession ont toujours revendiqué le contrôle de l'ensemble du réseau de la *tariqa* en Kabylie.

Dans les faits, les grandes zaouïas kabyles vont reprendre leur autonomie par rapport au centre fédérateur de la Rahmaniya. Et des domaines de la confrérie vont se consolider autour de personnalités ou de zaouïas.

22. Voir infra, p. 14.

Toutefois, il faut noter que, en Kabylie au XIX^e siècle, des dissidences au sein de la Rahmaniya sont perceptibles. Les deux exemples les plus frappants sont ceux de Cheikh Mohand Ou El-Hocine (Salhi, 2004 : 592-602) dans le Djurdjura, et de Cheikh El-Djaadi des Maatkas. Le premier, en raison de son charisme, ne reconnaît pas l'autorité de Cheikh El-Haddad et recrute des *khwan* à son compte, mais revendique son rattachement à la Rahmaniya. Le second fonctionne comme chef de branche concurrente par rapport à la zaouïa de Seddouq. La personnalité de Cheikh El-Haddad et la reconnaissance de son autorité par les plus puissants pôles de scripturalité kabyles ont garanti une forte cohésion de la confrérie jusqu'à 1871. En fait, la Rahmaniya se fait réapproprier par le tissu lignager et le réseau de zaouïas préexistant, à travers lequel elle se diffuse de façon privilégiée. Elle se moule progressivement dans le contexte local, tout comme ses branches de l'Est et du Sud algériens s'autonomisent par rapport au centre fondateur en Kabylie (Salhi, 2004 : 592-602).

Cependant, la grande caractéristique du processus de réappropriation de la Rahmaniya par les forces religieuses locales en Kabylie est la prédominance de la scripturalité sur la mystique, sans pourtant que l'une soit exclusive de l'autre. Car les grandes zaouïas kabyles tirent l'essentiel de leur prestige et de leur autorité religieuse de leur compétence à encadrer et à propager l'enseignement religieux islamique. Bien entendu, la légitimation de cette compétence est liée à la généalogie sacrée des servants de cet enseignement. L'adhésion à la *tariqa* permet cependant à ces zaouïas et aux lignages gestionnaires de s'attacher des clientèles plus larges dépourvues de la maîtrise de l'écriture. Ces clientèles d'origine laïque n'accèdent, dans le contexte socioreligieux de la Kabylie, ni à un commandement dans une institution religieuse, ni à plus forte raison à la légitimité religieuse que procure l'écriture. Mais leur adhésion à la *tariqa* leur permet de postuler à une forme de légitimité religieuse grâce au nouveau statut de *khawni* (adepte). Au sein de la Rahmaniya, ce statut est celui d'un agent dominé, alors que le statut du *taleb*, l'agent à compétence scripturaire, est nettement plus valorisé dans la zaouïa et, partant, dans la société. Dans le contexte de la culture orale kabyle, le *khawni* va remplir une fonction de divulgateur de l'Univers et des significations contenues dans le Livre : il en est un agent explicitateur dans la mesure où il communique son savoir dans la langue kabyle et dans des modalités empruntées au contexte culturel local : le chant, ou ce qu'on appelle couramment en Kabylie *adhekar* (forme kabylisée du terme *dhikr*).

La tariqa : un accès à un statut religieux pour le grand nombre

Il convient d'abord de passer en revue les principes fondamentaux de l'adhésion à la Rahmaniya et de décoder l'éthique qu'ils exaltent. Cette dernière se traduit en pratiques religieuses lisibles dans la réalité kabyle, en particulier dans la production des litanies des *khwan* kabyles, et ce jusqu'à nos jours.

Nous parlons de production dans la mesure où, comme nous allons le voir, les *khwan* vont sortir du cadre strict du *dhikr*, codifié notamment dans *Le Livre des dons de Dieu*. Et ce tout en restant très fidèles, dans leur composition, mais aussi dans leur comportement, aux principes fondamentaux de la *tariqa*. *Le discours que délivrent d'anciens khwan de cette tariqa montre par ailleurs que ces principes influent très largement sur les conduites sociales des adeptes et sur leur vision du monde*. En fait, cette éthique religieuse se traduit dans la vie sociale d'une manière très tenace dans la mesure où, chemin faisant, elle se diffuse et s'articule avec l'ethos kabyle.

L'invitation à embrasser la Voie

Le Livre des dons de Dieu commence par des exhortations, invitant l'« aspirant » à entrer dans la Voie :

« Vers 57-60

Ô Toi qui désires la science certaine,
Écoute ce que je vais t'exposer avec soin
Ceci est l'appui de la Voie
La voie des Solitaires.

Vers 61-64

Je T'en prie, ô Impénétrable
Ô l'Unique, ô l'Un²³
Par la vertu de cet appui
Fais-nous entrer parmi les saints.

Vers 65-68

Ô Toi qui écoutes et qui secours,
Ô Maître, Dieu des deux mondes
Fais-nous entrer au milieu des hommes de progrès
Qui travaillent avec une intention pure.

Vers 69-72

Ô Toi qui désires marcher vers la perfection
Et chasser les doutes de ton esprit,
Tu parviendras au rang des rois
Nos seigneurs les soufis.

Vers 73-76

Sers Ben Abderahamane
C'est le pôle de cette époque
Suis les règles des frères
Et ne te préfère à aucun d'eux. » (Bachtarzi, 1946 : 50-65.)

Mostefa Bachtarzi, qui rapporte ces règles telles qu'elles sont transmises par le fondateur de la *tariqa*, explicite les deux derniers vers. « Suis les

23. Référence à l'un des attributs majeur de Dieu : son unicité.

règles des frères » invite l'aspirant à « imiter leur manière de vivre ». Le vers « Et ne te préfère à aucun d'eux » délimite le rapport du futur *khawni* à ses semblables dans la Voie, mais aussi dans la vie en général. C'est toute la notion de fraternité entre les hommes qui se trouve ainsi déclinée :

« Les mots "ne te préfère pas" disent que l'aspirant ne doit se préférer à personne. Il doit, au contraire, penser que nul ne lui est inférieur sur la terre, qu'il soit musulman ou infidèle, jusqu'à ce qu'il soit caché dans le tombeau, car la fin de toute chose lui est cachée. » (*Ibid.* : 57.)

« Vers 77-80
 Ô toi qui veux progresser,
 Entre dans cette Voie
 Tu parviendras à la doctrine mystique
 Par le moyen de la sincérité et de l'intention.

Vers 81-84
 Combats ton âme (sensuelle)²⁴ et le démon
 Multiplie les louanges à Dieu
 Ton cheikh est Ben Abderahamane
 Lequel occupe le rang des pôles. » (*Ibid.* : 60-65.)

Le principe cardinal du retrait et de la vigilance par rapport à la « vie d'ici-bas », qui distrait l'âme et invite à l'égarement, est annoncé dans cette exhortation. Les litanies des *khwan* kabyles rappellent systématiquement ce principe : « *edounit d lfani* » (cette vie-là est périssable), « *ayen di khlaq rebbi a di fak, alla udmiss ar d qimen* » (tout ce que Dieu a créé aura une fin, seul Lui restera).

« Vers 85-88.
 L'Élu [Dieu] lui a assigné ce *wird* [à Mohamed Ben Abderahamane]
 Celui qui aura accompli ce *wird*
 Sera mis au nombre des gens de la pureté
 Il ne sera pas brûlé en enfer. » (*Ibid.* : 67.)

Ce vers, comme le précédent, ne semble pas avoir été composé par le fondateur de la Rahmaniya, mais par son délégué dans l'Est algérien, Mostefa Bachtarzi. En effet, le vers suivant conforte cette hypothèse, dans la mesure où il est question de ceux qui ont eu le privilège de « voir » Ben Abderahamane (comprendre : l'avoir approché de son vivant).

« Vers 89-92.
 Et celui qui l'aura vu [Ben Abderahamane] de ses yeux
 Le cheikh lui dit de sa propre bouche
 Que les feux ne le toucheront pas
 Ni dans cette vie ni dans l'autre.

24. *El-nafs*, terme différent de *rûh*, qui est l'âme éternelle et qui s'extrait du corps comme un souffle pour rejoindre l'au-delà, « la vraie vie », « *el-akhira wa el-haqîqa* », ou « la dernière et la vraie ».

Vers 93-96.

Mon Dieu, l'objet de mes désirs,
Délivre-moi du mal de mes défauts
Afin que j'entre dans la voie des cœurs
Et que je parvienne au rang de mes frères. » (*Ibid.* : 62-64.)

L'« aspirant » exprime, selon ces vers, un besoin de purification et de droiture à même de le mettre sur la « bonne voie » et de lui donner la vertu de celui qui se voue à Dieu. Mostefa Bachtarzi explicite ces vers de la façon suivante :

« C'est-à-dire : Mon Dieu, mon Désiré, fais que ma volonté n'aille à aucun autre que Toi. Délivre-moi de la maladie de mes défauts extérieurs et intérieurs²⁵, purifie-moi de leurs souillures afin que j'entre dans la société de ceux qui marchent dans la voie des cœurs comme mes frères qui progressent dans la vertu (*sâlikîn*). » (*Ibid.* : 77.)

L'*isnâd*, ou chaîne mystique, doit être évoqué par l'« aspirant » pour convaincre les croyants de rejoindre la *tariqa*, mais surtout pour mettre en exergue son rattachement à la Voie, qui se réclame de l'ascendant prophétique :

« Ces paroles, explique le commentateur, sont destinées à engager celui qui a interrogé, à entrer dans la confrérie. Peut-être que, s'il vient à connaître l'appui sur lequel elle repose et si tu lui montres qu'elle remonte au Prophète, il pourra concevoir d'être admis dans son sein et de profiter des fruits qu'il y trouvera, de jouir des connaissances divines qu'elle procure et de s'abreuver à ses sources. » (*Ibid.*)

« Vers 105-108.

Ô Toi qui as pouvoir sur toute chose,
Accorde-moi la fermeté de penser à ta présence
Donne-moi la fermeté des cœurs
Afin que j'entre dans la mer des soufis. » (*Ibid.*)

Ce vers clôt les exhortations. Il faut noter qu'en dehors de la connaissance de la Voie et de ses principes, d'une part, et de l'allégeance au fondateur et – par son biais – à tous les personnages cités dans l'*isnâd*, qui remonte jusqu'au Prophète, d'autre part, aucune autre condition d'appartenance n'est explicitement demandée à l'« aspirant ». Ce qui signifie que la *tariqa* est ouverte à tout croyant exprimant le désir d'y entrer.

Règles de la Voie à l'épreuve du contexte kabyle hiérarchisation des statuts religieux

Les règles définies par *Le Livre des dons de Dieu* sont très exhaustives et très précises, notamment en ce qui concerne l'éthique de la *tariqa*, que les adeptes, à quelque échelon qu'ils soient, doivent traduire en conduites

25. Comprendre : les défauts liés aux conduites en société et aux convictions intérieures.

religieuses et sociales. Le premier point fondamental qui doit retenir l'attention concerne les degrés de maîtrise de la Voie. Il préfigure une hiérarchie dans l'organisation du commandement de la *tariqa*. L'outil principal de la différenciation dans la maîtrise et la progression de la Voie, est constitué par la maîtrise de l'écriture :

« Vers 109-112.
Les degrés de cette voie
Sont au nombre de trois exactement
La Loi (*charia'*),
La Voie, et la doctrine mystique, don de Dieu. » (*Ibid.* : 65-77.)

Cela signifie que ces compétences sont d'abord scripturaires. De plus, même dans ce cas de figure, le franchissement des paliers de connaissance des trois niveaux définis par *Le Livre des dons de Dieu* est lié à des degrés dans la maîtrise de l'écriture²⁶. Ceux qui, parmi les croyants, en sont dépourvus, ne peuvent accéder aux niveaux hiérarchiques de commandement (*cheikh al-tariqa* et *moqadem*). Ceux dont la maîtrise est élevée, c'est-à-dire qui ont dépassé le cursus élémentaire des zaouïas et écoles coraniques, ont une chance de pouvoir, en même temps qu'ils gravissent les échelles de connaissance du Livre et de la Loi, franchir les paliers hiérarchiques constitutifs de l'organisation de la *tariqa* Rahamaniya. Il faut naturellement un périple initiatique et d'instruction semblable à celui du fondateur pour accéder au statut de « parfait » dans la Voie, c'est-à-dire de celui qui est dépositaire d'un haut degré de rapprochement avec Dieu.

La *tariqa* Rahmaniya pose donc la maîtrise de l'écriture comme un principe essentiel, sans pour autant exclure les croyants qui ne la possèdent pas, mais qui aspirent à rentrer dans la Voie.

Mohamed Ben Abderahamane, dont la trajectoire est conforme à ce cycle initiatique et d'acquisition du savoir religieux, conforte, à travers son premier diplôme, cette exigence de la maîtrise de l'écriture, comme le confirme ce passage du libellé de sa première autorisation à initier (*idjaza*) en 1777 :

« ... j'autorise le Sid Ben 'Ala à donner le *ouerd* [ou *wird*] de la confrérie pure El-Khelouïtia à qui le lui demandera et à tous ceux qu'il voudrait initier, en un mot l'un et l'autre cas, attendu qu'il devient possesseur des secrets de la *tariqa* et de la *charia'* ensemble. » (Delpech, 1874a : 418-429.)

Ces dispositions, dans le contexte kabyle du XVIII^e siècle, vont favoriser la reprise en main de la nouvelle *tariqa* par les structures religieuses en place, à savoir les lignages religieux et leurs zaouïas. Historiquement, la traduction de ces principes se fera au profit de la compétence scripturaire (coranique et juridique), qui va devenir prépondérante par rapport à la compétence mystique.

26. Pour plus de détails sur les paliers de connaissance, voir Bachtarzi (1946 : 65-77).

C'est le *taleb*, d'origine maraboutique le plus souvent, qui va s'accaparer le monopole des échelons de commandement et la possibilité de gravir les paliers de la connaissance mystique de la *tariqa* Rahmaniya. De fait, l'« aspirant » non pourvu de la faculté de manipulation de l'écriture se retrouve dans *une position de dominé*.

Cette situation induit un réajustement des principes doctrinaux de la *tariqa* en matière de transmission du magistère. Alors que primitivement ce dernier est lié au mérite et à la connaissance de la Voie, et exclut le recours au principe de transmission par le biais de l'appartenance généalogique, il obéira, au-delà des moments fondateurs, aux règles mises en œuvre par les lignages religieux, les titres de *cheikh* et de *moqadem* devenant héréditaires au sein des lignages religieux gestionnaires des zaouïas. Ce qui est, bien entendu, le cas dans l'ensemble du domaine de la Rahmaniya. En Kabylie, l'épisode du commandement de la *tariqa* par un laïc, Cheikh Améziane El-Haddad, est exceptionnel.

La *tariqa* Rahmaniya va dès lors apparaître plus comme une *tariqa* à vocation d'enseignement que comme une congrégation mystique. C'est incontestablement le penchant pour la transmission et la reproduction du savoir sacré scripturaire qui fera la particularité de la Rahmaniya. Les grands pôles de scripturalité kabyles vont s'ériger, après 1871, en une multitude de sous-branches, mettant ainsi fin à la période de direction unitaire que nous avons évoquée.

Pour autant, les croyants dépourvus de référents généalogiques sacrés et de la maîtrise de l'écriture n'en sont pas exclus, mais au contraire intégrés en grand nombre, même si, comme nous l'avons évoqué plus haut, ils sont assignés à un degré situé au bas de la hiérarchie : celui du *khawni*. Mais ce statut religieux a, dans le contexte des XVIII^e et XIX^e siècles, une *vertu de consécration* dans un champ religieux où tout est subordonné à l'écriture et à la possession d'une filiation généalogique sacrée.

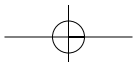
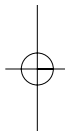
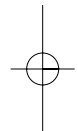
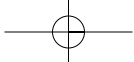
Pour les lignages religieux (lettrés ou illettrés) et les zaouïas, le monopole des positions élevées dans la hiérarchie de la *tariqa* leur permet de s'ouvrir sur des clientèles religieuses beaucoup plus larges que celles que leur offrait leur statut initial. *Ce qui représente une indéniable ouverture sur la société et rend le travail religieux plus efficace et percutant. C'est toute une culture religieuse articulée sur le vécu, l'histoire et la langue du groupe qui prend forme, s'enracine et traverse les siècles avec une réelle stabilité.* Cette culture, diffusée par la pratique du *khawni*, est historiquement possible grâce à la « démocratisation » de l'accès à ce statut confrérique. Mais cela n'a été possible qu'au prix d'une forte reformulation des principes régissant le *talqin* (initiation). En effet, ce rituel d'initiation tel qu'il a été défini par *Le Livre des dons de Dieu*, déjà (à notre avis) relativement simple dans ses modalités et les conduites auxquelles il postule, sera, à l'épreuve de la société locale, ramené à des prescriptions minimales et définira des conduites articulées avec la vie ordinaire du croyant qui aspire à embrasser la Voie. Cela veut dire que le *khawni*, tout en jouissant d'un statut religieux qui le distingue

de ses pairs non affiliés à la *tariqa*, demeure en prise sur la société dans laquelle il vit, travaille, tisse des liens sociaux... Bref, il n'est pas enfermé dans une structure et une posture sectaires. C'est la littérature française du XIX^e siècle sur les confréries qui, pour des raisons liées à l'univers culturel et intellectuel de ses auteurs, a fabriqué et fait circuler cette acception de la confrérie algérienne et de la Rahmaniya kabyle (Salhi, 1979, chapitre I; 1993 : 3-7).

(À suivre.)

BIBLIOGRAPHIE

- BACHTARZI, M., 1946, *Le Livre des dons de Dieu. Glose de la Rahmaniya*, traduit de l'arabe par P.-A. Giacobetti [de *Kitâb manh er-rabani. Charh manthûmat er-rehamaniya*, 1807, Tunis-Mahamedia, imprimerie Qadriya-Rahmaniya], Alger, ronéotypé.
- BOYER, P., 1966, « Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la Régence d'Alger », *ROMM (Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée)*, 1 : 12-49.
- DELPECH, A., 1874a, « Un diplôme de moqadem de la confrérie religieuse des Rahmaniya », *Revue africaine*, 18 : 418-429.
- 1874b, « La zaouïa de Sidi Ali Ou Moussa », *ibid.* : 80-88.
- DEPONT, O. ; COPPOLANI, X., 1897, *Les Confréries religieuses musulmanes*, Alger, Adolphe Jourdan.
- EL-WARTHILANI, H., 1974, *Nuzhat Al-Andahar*, Beyrouth, Dar Al-Kitâb Al-Arabi.
- HAAS, S., 1943, « The dhikr of Rahmaniya order in Algeria », *Muslim World*, 33 : 16-28.
- IBN KHALDOUN, 1978, *Histoire des Berbères*, Paris, Geuthner.
- RINN, L., 1884, *Marabouts et khouans*, Alger, Adolphe Jourdan.
- SALHI, M. B., 1979, *Étude d'une confrérie religieuse algérienne : la Rahmaniya*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Paris, EHESS.
- 1993, « Confréries religieuses, sainteté et religion en Grande Kabylie. Correspondance », *Bulletin scientifique de l'IRMC*, n° 12-13 : 3-7.
- 2004, *Société et religion en Kabylie. 1850-2000*, thèse de doctorat d'État, université Paris III, juin.



DES PRÉMICES DE LA SYMBIOSE ARABO-BERBÈRE¹

Hady Roger Idris

Cette partie de l'histoire nord-africaine demeure encore peu connue du public en raison de la carence de sources, mais aussi du manque de communications entre les deux écoles arabe et française.

Hady Roger Idris est un chercheur reconnu qui a eu le mérite de se pencher sur cette période en interrogeant sans préjugés les sources disponibles. La réédition de cet article, que nous publions in extenso, consiste à faire connaître ce travail et à susciter des recherches susceptibles de le compléter.

*À la mémoire de G. Marçais,
H. H. Abdul Wahab, R. Le Tourneau
et H. Terrasse.*

Avant d'esquisser les débuts du rapprochement qui s'est opéré en Berbérie entre vainqueurs et vaincus, demandons-nous si la durée et la violence de la résistance des autochtones à l'envahisseur arabe ne l'ont pas retardé là plus qu'ailleurs ; en d'autres termes, à partir de quel moment devient-il une réalité ? Il paraît difficile de le faire naître avant la fin du I^{er} siècle de l'Hégire/début du VIII^e siècle, disons le gouvernorat de Musa b. Nusayr et la conquête d'al-Andalus (93-95/712-714), soit une quarantaine d'années, durée d'une génération, après la fondation de Kairouan (postérieure à 50/670). On laissera de côté la péninsule Ibérique, où les Berbères se trouvent, en qualité de vainqueurs, infiniment plus nombreux que les Arabes, en contact avec d'autres ethnies : Ibères, Wisigoths, Juifs.

Dans leur pays, tous ceux d'entre eux qui refusent de se soumettre ou de se convertir sont d'abord réduits en esclavage et leurs nouveaux maîtres, venus sans femmes, prennent des esclaves berbères comme concubines ; une fois mères, elles deviennent *umm-walad* ne pouvant être vendues et étant

1. Cet article a été publié pour la première fois dans les *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion, vol. 1, 1973 : 382-392. Nous remercions Micheline Galley pour avoir autorisé sa reproduction.

affranchies à la mort du père de leurs enfants². Mais en fait, avant la fondation de Kairouan, la majeure partie des esclaves berbères constitue l'essentiel du butin qui prend la direction de l'Orient emmené par les guerriers arabes après chaque expédition. Donc point de rapports pacifiques entre Berbères et Arabes avant l'établissement dans le pays de certains conquérants. Le chef de la troisième expédition (50/670-71), Mu'awiya b. Hudayg fait édifier près d'al-Qarn (dans le Gabal Waslat au nord-ouest de Kairouan) un camp (*qayrawan*)³, simple retranchement militaire dans un pays en train d'être conquis bien qu'on nous dise que 'Uqba, après avoir fondé Kairouan (50 ou 57/670 ou 676-7) en divise l'emplacement en lots (*hitat*) et y transfère les gens du lieu où s'était fixé Mu'awiya b. Hudayg⁴. Auparavant (vers 55/675) Abu l-Muhagir aurait élevé des constructions (peut-être dans la Sabkha Sidjoumi) d'où il attaque Carthage et, par la suite, stationne à Dakrur, ville berbère proche du site de Kairouan⁵. De retour en Ifriqiya, où il remplace 'Uqba b. Nafi' (57/677), il s'y fixe et en fait sa résidence habituelle, hiver comme été, alors qu'avant lui les gens, après leurs incursions, revenaient à al-Fustat (Vieux-Caire). Il répugne à s'installer dans la ville-camp instaurée par 'Uqba, en fonde une autre, à deux milles plus loin du côté de la route de Tunis, que les Berbères appellent Tikirwan, et ordonne aux habitants de Kairouan de la brûler et de venir s'installer dans sa ville⁶.

La fondation de Tikirwan illustre un changement de politique car il « fit la paix avec les Berbères d'Ifriqiya, notamment avec Kasila al-Awrabi et traita avec les Byzantins ». Après l'avoir combattu et fait prisonnier, « il lui proposa l'islam et Kasila se fit musulman. Abu l-Muhagir le traita avec bienveillante et générosité. Il fit partie de l'armée musulmane jusqu'à la destitution d'Abu l-Muhagir et l'arrivée de 'Uqba⁷ ». La conversion de ce grand chef berbère entraîna-t-elle celle de ses contribuables ? Ce n'est pas certain et il convient, en tout cas, de ne pas confondre soumission et conversion⁸.

Quoi qu'il en soit, l'islamisation des Berbères s'amorce, éminemment propice à un rapprochement racial encouragé ou même lancé par Abu l-Muhagir.

Mais 'Uqba revient (62/681-2) et c'est le retour à la manière forte exacerbée par la rancœur née du mauvais traitement que lui avait infligé Abu l-Muhagir en le destituant. Il fait démolir Tikirwan et en réinstalle la

2. À l'issue du premier raid (27/647-648) la fille de l'exarque Grégoire est attribuée à un Ansar ou à Ibn al-Zubayr qui en fait sa concubine-mère ; mais il s'agit d'une Byzantine et Ibn al-Zubayr regagne l'Orient. Ibn 'Abd al-Hakam, éd. trad. A. Gateau, 46-47 ; H. R. Idris, *Le Récit d'al-Maliki*, REI, 1969/I, 130-131 ; Nuwayri (d'après al-Raqiq ?), éd. G. Remiro, 11, II, 5-7.

3. Ibn 'Abd al-Hakam, 58-59, 64-65.

4. *Ibid.* : 66-67.

5. *Récit d'al-Maliki*, 135.

6. Al-Raqiq, cité par Ibn al-Abbar, *Hulla*, éd. H. Mu'nis, II, 326 ; *Bayan*, éd. E. Lévi-Provençal et G. S. Colin, I, 21-22 ; Ibn 'Abd al-Hakam, 68-69.

7. *Récit d'al-Maliki*, 136 et 139 ; *Bayan*, I, 28-29 ; Nuwayri, II, 13 ; voir G. Marçais, « Sidi 'Uqba, Abu l-Muhajir et Kusaila », *Cahiers de Tunisie*, I, 1953, 11-17.

8. Rappelons la révolte et l'apostasie des tribus d'Arabie après la mort du Prophète ; elles n'avaient guère fait que se soumettre.

population à Kairouan⁹. Quelle que soit l'authenticité de l'anecdote où l'on voit 'Uqba humilié publiquement Kasila, qui sert sous ses ordres, et le contraindre à écorcher de ses propres mains des moutons alors que ce dernier voudrait confier cette tâche dégradante à ses écuyers et à ses pages, elle révèle la morgue berbérophobe des vainqueurs. Kasila obtempéra ulcéré et à chaque fois qu'il enfonçait la main sous la peau d'une bête il se la passait sur la barbe pour l'essuyer. Les Arabes entreprirent de passer près de lui tandis qu'il écorchait lui disant : « Eh ! Berbère, que fais-tu là ? C'est excellent pour le poil » disait-il. Un *sayh* arabe qui passa près de lui déclara : « Point du tout ! Le Berbère vous menace¹⁰. » Au moment où 'Uqba va partir pour Tanger, le même texte fait dire à Abu l-Muhagir : « Tu n'as pas d'ennemi à Tanger car les habitants sont devenus musulmans. Cet homme, il désignait Kasila, est le chef du pays, envoie-le donc là-bas comme gouverneur ». 'Uqba ne voulut rien entendre et se mit en campagne¹¹. » Autre trait révélateur de deux attitudes diamétralement opposées.

De toute façon, le massacre de 'Uqba (62/681-2) remet tout en question. Voilà Kasila maître de Kairouan que les Arabes évacuent et avec Zuhayr b. Qays ils battent en retraite jusqu'à Barqa. Toutefois il en reste à Kairouan : vieillards, femmes, enfants et hommes chargés de famille. Sur leur demande Kasila leur accorde l'*aman*. Il entre dans la ville et y demeure gouvernant l'Ifriqiya et « ayant sous ses ordres les musulmans qui y étaient demeurés¹² ». Leur nombre semble avoir été important à en juger par cette déclaration que l'on prête à Kasila s'adressant à ses officiers : « Mon intention est de me rendre à Mammas où nous prendrons position car cette ville-ci renferme un grand nombre de musulmans auxquels nous avons accordé des garanties que nous avons respectées, mais nous avons tout lieu de craindre, nous, qu'ils ne se soulèvent contre nous quand la bataille fera rage¹³... » Il avait probablement apostasié car on voit mal un musulman tenir pareil propos¹⁴.

Il est douteux que Zuhayr b. Qays ait vraiment battu Kasila en 65/684-5, avant de regagner l'Égypte comme l'affirment plusieurs sources¹⁵. On y relèvera cependant cette précieuse indication : Zuhayr disposait dans cet engagement de 6 000 hommes, à savoir 2 000 Berbères et 4 000 Arabes.

9. Al-Raḡiq, *Ta'rih*, éd. Tunis, p. 1 du ms. ; *Récit d'al-Maliki*, 136 ; *Bayan*, 1-23 ; Nuwayri, II, 11, 13.

10. *Récit d'al-Maliki*, 139.

11. On a coutume de montrer 'Uqba traînant avec lui enchaînés Abu l-Muhagir et Kasila/Kusaila ; or, ni Ibn 'Abd al-Hakam, ni l'auteur du *Bayan*, ni al-Maliki ne disent que le chef des Awraba était enchaîné ou prisonnier. Seul Ibn Haldun, *Histoire des Berbères*, 1, 284, dit : « Il ne cessa de témoigner un profond mépris pour Kocaila qu'il retenait prisonnier auprès de lui », *Ibar*, éd. Beirut 1958, IV, 399, VI, 297 ; il faut probablement comprendre qu'il le retenait auprès de lui (*fi i'tiqalih*) d'autant plus qu'on voit mal ce chef enchaîné avoir ses serviteurs (*gilman*). Surtout pour notre période le grand historien est loin d'être infaillible.

12. Al-Raḡiq, *Ta'rih*, ms, pp. 5-6 ; Nuwayri, II, 17 ; *Bayan*, I, 31 ; *Récit d'al-Maliki*, 140.

13. Al-Raḡiq, *Ta'rih*, ms. p. 6.

14. Bien que G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge*, 33, ait estimé qu'il n'était « pas évident que lui-même ait abandonné l'islam auquel Abu l-Muhagir l'avait converti ».

15. Ibn 'Abd al-Hakam, 74-75 ; *Récit d'al-Maliki*, 141 ; al-Raḡiq, *Ta'rih*, ne parle pas de cette affaire, mais le manuscrit est fort lacuneux.

Quoi qu'il en soit, pendant plusieurs années, jusqu'à la défaite et la mort de Kasila, battu et massacré par Zuhayr b. Qays (69/684-5), des Arabes sans défense vivent en paix à Kairouan sous la coupe de Berbères ayant recouvré leur indépendance. Malgré sa brièveté cette période est sans doute propice à une certaine cohabitation berbéro-arabe, problème dont les données se trouvent provisoirement inversées. Mais gardons-nous d'exagérer car, si « un grand nombre des compagnons de Zuhayr b. Qays s'installèrent à Kairouan », il ne tarda pas à reprendre la route de l'Orient « avec une multitude de gens ¹⁶ » et des « affranchis ifriqiyens » (*mawali ifriqiya*) ¹⁷.

Cette dernière indication, malgré le maintien à peu près certain d'une garnison à Kairouan, rend rêveur quand on nous dit, avec une complaisance évidente que Zuhayr b. Qays ne quitta le pays que par ascétisme pour ne pas sombrer dans les délices ifriqiyennes ¹⁸. Elle donne à ce départ une coloration de retraite, voire d'abandon d'un pays dont la possession est encore précaire et le massacre par les Byzantins de Zuhayr et de ses compagnons à Barqa noircit encore le tableau.

D'ailleurs Hassan b. al-Nu'man, nommé gouverneur d'Ifriqiya (69/688-689), a bien l'air d'avoir été chargé de rétablir une situation compromise ¹⁹. Il prend et détruit Carthage et fonde un arsenal à Tunis avec l'aide d'un millier de Coptes amenés d'Égypte avec leurs femmes ²⁰. Mais sa défaite par les Berbères de l'Aurès commandés par la fameuse Kahina, qui le chasse de l'Ifriqiya, libère derechef le pays.

Or, ayant capturé 80 compagnons de Hassan b. al-Nu'man, elle les lui rend, peut-être contre rançon ou par échange de prisonniers, sauf un, Halid b. Yazid al-Qaysi. Ce geste venant aussitôt après les horreurs de la bataille ne signifie-t-il pas que sa victoire ne consacrait pas une rupture définitive entre Arabes et Berbères ? Et il paraît difficile d'imputer à la légende qu'elle ait fait fraterniser rituellement par une parodie d'allaitement cet Arabe et ses deux fils, l'un nommé Quwaydir (diminutif de l'arabe Qadir), qui était berbère, et l'autre Yamin, qui était grec ²¹. On ne dit pas si la Kahina, maîtresse de l'Ifriqiya pendant cinq ans prend Kairouan, ni si elle y séjourne ou s'y installe. Il semble qu'elle soit demeurée dans l'Aurès et que la ville vive sous son règne comme elle l'a fait sous Kasila, habitée par des Arabes et des Berbères, ceux-ci païens ou convertis ou apostats. Et la Kahina, malgré

16. Al-Raqiq, *Ta'rih*, ms. pp. 6-7.

17. Ibn 'Abd al-Hakam, 74-75.

18. *Récit d'al-Maliki*, 142.

19. Ibn 'Abd al-Hakam, 76-77 donne le nom des trois chefs qu'il envoya en avant-garde ; l'un d'eux est appelé Hilal b. Tarwan al-Luwati ; cet ethnique accolé à un nom bien arabe indique peut-être, qu'il était le fils d'un Berbère appartenant à la tribu des Luwata ; la présence de contingents berbères dans l'armée musulmane est plausible.

20. Al-Raqiq, *Ta'rih*, ms. p. 15 ; *Récit d'al-Maliki*, 143 ; M. Talbi, *L'Émirat aghlabide*, 176, note 1.

21. Al-Raqiq, *Ta'rih*, ms. pp. 10-11 ; *Bayan*, I, 37 ; dans E. Lévi-Provençal, « Un récit de la conquête de l'Afrique du Nord », *Arabica*, I, 41, ils sont appelés : Ifran et Yazdiyan sans indication de leur race bien que les deux noms sonnent berbère.

sa politique de la terre brûlée « dont le folklore a probablement exagéré l'ampleur²² » ne détruit pas Kairouan. Le silence de nos sources, sur ce point, confirme éloquemment notre hypothèse.

Quand Hassan b. Al-Nu'man quitte la région de Barqa où il stationnait depuis trois ans, pour reprendre l'Ifriqiya, 300 chrétiens implorent son aide contre la Kahina et les habitants de Gabès de venir à sa rencontre lui demander l'*aman* alors qu'auparavant ils se retranchaient pour résister à l'envahisseur. Il le leur accorde contre versement d'un tribut. Ceux du Sud tunisien (Gafsa, Qastilya, Nafzawa) lui font le même accueil²³. Les chrétiens en question ne sont pas appelés *rum* (Byzantins), il s'agit donc de Berbères christianisés, très certainement des sédentaires voire des citadins. On peut en déduire que les Berbères urbanisés aspiraient à la paix et pensaient que seuls les Arabes étaient capables de l'instaurer.

Sur le point de succomber la Kahina a-t-elle envoyé ses deux fils faire leur soumission à Hassan b. al-Nu'man ? Attitude assez en harmonie avec les indications précédentes. D'ailleurs un texte affirme qu'avant même d'affronter la Berbère, il avait déjà sous ses ordres un certain nombre de cavaliers berbères de la confédération des Butr, dont il avait confié le commandement au fils aîné de la Kahina²⁴.

Après la défaite et la mort de la reine, Byzantins et Berbères demandent l'*aman* au vainqueur qui le leur accorde à condition que ces derniers lui livrent en otage 12 000 cavaliers appartenant à toutes les tribus afin qu'ils fassent la Guerre sainte aux côtés des Arabes. Ces recrues acceptent et se convertissent à l'islam. À chacun des deux fils de la Kahina, ralliés et convertis, il confie le commandement d'un corps de 6 000 de ces guerriers. « Il les envoya avec les Arabes conquérir l'Ifriqiya, massacrer les Byzantins et les Berbères infidèles ; c'est de là que date l'attribution de fiefs (*hitat*) aux Berbères d'Ifriqiya ; on leur partageait le butin et la terre et ils obéirent de bonne grâce. L'Ifriqiya se soumit à Hassan qui organisa l'administration (*dawwana al-dawawin*) et traita avec ceux qui se soumirent à lui en leur imposant l'impôt foncier (*harag*) ; il l'imposa aux non-Arabes (*'agam*) d'Ifriqiya et à tous ceux, Berbères et Rum, qui, avec eux, demeurèrent chrétiens²⁵ », « des Baranis pour la plupart et un petit nombre de Butr²⁶. »

Quand Musa b. Nusayr, nommé gouverneur après la mort de Hassan b. al-Nu'man (vers 86-89/750-708)²⁷, arrive en Ifriqiya, « il trouva la plupart

22. G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge*, 34.

23. Al-Raqqiq, *Ta'rih*, ms. p. 12 ; *Le Récit d'al-Maliki*, 144-145.

24. Ibn 'Abd al-Hakam, 78-79.

25. Al-Raqqiq, *Ta'rih*, ms. p. 14 ; Ibn 'Abd al-Hakaffi, 80-81 ; *Un récit de la conquête de l'Afrique du Nord*, 41 ; *Le Récit d'al-Maliki*, 145-146 ; cette dernière source donne la date de ramadan 84/703 tandis que le chroniqueur ziride dit ramadan 74/694, qui semble être la bonne ; voir Ibn 'Abd al-Hakam, 77.

26. Ibn 'Abd al-Hakam, 80-81.

27. Ibn 'Abd al-Hakam, 87, 164-165, note 119 ; al-Raqqiq, *Ta'rih*, ne donne pas de date et se contente de dire qu'il fut nommé par al-Walid b. 'Abd al-Malik ; *Un Récit de la conquête de l'Afrique du Nord*, 42 : « Al Walid b. 'Abd al-Malik prit le pouvoir en 86/705. En 89/707-708 al-Walid b. 'Abd al-Malik envoya Musa b. Nusayr au Magrib. ».

de ces villes désertes à la suite des attaques que les Berbères leur avaient fait subir²⁸ ». Il faut probablement en excepter Kairouan et Tunis qui autrement, surtout la première, auraient été nommées. Il lance des expéditions et capture d'innombrables Berbères des deux sexes qu'il réduit en esclavage et envoie en Orient. Mais il renoue aussi, dans une certaine mesure, avec la politique de Hassan b. Al-Nu'man exigeant volontiers des vaincus des otages qu'il enrôle ; voici un texte explicite : « Musa envoya son fils Marwan au Sus extrême et Zur'a b. Abi Mudrik vers les tribus des Berbères parmi lesquelles Hassan n'avait pas pris d'otages. Zur'a se fit remettre des otages par les tribus Kutama, Zanata et Hawwara ; ces otages furent réunis avec ceux qui avaient été remis à Hassan. Musa nomma à leur tête Tariq b. Ziyad et retourna en Ifriqiya en leur laissant 17 personnages arabes chargés de leur enseigner le Coran et les préceptes de l'islam... Cela se passa aux environs de 90/708-709... Ce fut avec les otages Masmuda que Tariq b. Ziyad passa dans la péninsule d'al-Andalus lorsqu'ils la conquièrent...²⁹ » Cet autre ne l'est pas moins : « Musa partit d'Ifriqiya en expédition contre Tanger. Il trouva qu'à son approche les Berbères s'étaient enfuis au Magrib par peur des Arabes. Il les poursuivit, en fit un carnage épouvantable et en captura un grand nombre. Il parvint au Sus inférieur sans rencontrer la moindre résistance. Quand les Berbères virent à quelle épreuve ils étaient soumis, ils demandèrent l'*aman* et firent soumission. Il accepta et leur désigna un gouverneur (*wali*). Puis Musa b. Nusayr désigna comme gouverneur (*ista'mala*) de Tanger son affranchi Tariq b. Ziyad et l'y laissa avec 27 Arabes et 12 000 cavaliers ; tel était le contingent que Hassan b. al-Nu'man leur avait demandé de lui fournir. Ils avaient embrassé l'islam et s'étaient montrés bons musulmans. Musa les laissa et partit avec uniquement la multitude des Arabes de son armée. Il ordonna aux 27 Arabes qu'il avait laissés auprès de Tariq b. Ziyad d'apprendre le Coran aux Berbères et de leur enseigner la religion ; après quoi il partit pour l'Ifriqiya³⁰... »

Rappelons que la première descente en Espagne fut conduite par un officier berbère Tarif b. Malluk qui disposait de 400 hommes dont 100 cavaliers³¹ ; à coup sûr en majorité sinon en totalité des Berbères ; il en fut de même du corps d'armée qui accomplit l'expédition suivante, celle de Tariq b. Ziyad, affranchi de Musa b. Nusayr, dont on sait le succès foudroyant. Tariq était lui

28. Et non « abandonnées par les Berbères » par suite de la chasse aux esclaves comme a traduit à tort M. Talbi, *L'Émirat aghlabide*, 33. Bayan, I, 41 : « *kanat aktar mudun Ifriqiya haliya bi-ihtilaf al-Barablr 'alayha* » ; trad. Fagnan, I, 35 : « La plupart des villes d'Ifriqiya étaient alors désertes par suite des conquêtes successives dont elles étaient l'objet de la part des Berbères ; Al-Raqiq, *Ta'rih*, ms. pp. 16-17 : « *fa-qadimaha Musa fa-wagada aktar muduniha haliya bi-ihtilaf aydi al-Barbar 'alayha*. »

29. *Un récit de la conquête de l'Afrique du Nord*, 42 ; voir aussi Bayan, I, 41, 42.

30. Al-Raqiq, *Ta'rih*, ms. pp. 17-18. G. Marçais, *La Berbérie musulmane*, 39, a fait erreur en disant que Musa b. Nusayr « ne ramasse pas des hordes de prisonniers... » Il le fait, mais autre chose aussi.

31. E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, [Maisonneuve et Larose, 2000] I, 16.

aussi probablement un Berbère³². Mais soyons prudent : *a priori* l'enrôlement de nombreux Berbères, même plus ou moins islamisés, pour la conquête de l'Espagne n'entraîna pas forcément la symbiose arabo-berbère, dont il ne constituait encore qu'un facteur favorable, bien que ce soit cette conquête (93-95/712-714), consacrant celle désormais bien acquise de la Berbérie, qui ouvre une ère nouvelle dans les rapports entre Arabes vainqueurs et Berbères vaincus.

[D'une part] le temps est donc venu d'essayer de tirer enseignement des faits qu'on vient d'évoquer. Point d'alliage sans creuset. D'emblée on en discerne au moins trois : l'armée, la mosquée, la ville. Que s'est-il passé dans chacun d'eux et y a-t-il déjà fusion ? D'autre part la question de la symbiose arabo-berbère est envisageable de plusieurs points de vue : social, religieux, linguistique, racial.

Au préalable on posera qu'il faut éviter de confondre coexistence et intégration et de juger, comme on le fait souvent, qu'arabisation (linguistique) et islamisation entraînent fraternisation. Toute conquête est blessure qui ne s'oublie qu'une fois guérie. Arrogance des uns, humiliation des autres, telle est la réalité initiale, inévitable.

Très vite, semble-t-il, l'armée d'occupation a été renforcée d'otages berbères qui, supposons-nous, en ont bientôt constitué la majeure partie. Admettons que leur islamisation, assurément superficielle, ait été aussi rapide que les sources le disent, mais qu'en est-il de leur intégration véritable au sein de la communauté des guerriers arabes ? La situation des contingents berbères dans l'armée musulmane peut être caractérisée ainsi : absence d'amalgame ; homogénéité de chaque corps constitué de contribuables et commandé dans sa langue par ses propres chefs ; autonomes et pouvant même remplir seules des missions qui leur sont confiées, ces unités ne prennent aucune initiative et obéissent à l'état-major arabe. Encore que le geste ait la plupart du temps suppléé à la parole et qu'il dût y avoir des interprètes, force fut aux chefs arabes et berbères de se comprendre pour agir de concert et l'on devine la naissance d'une sorte de *koinè* militaire, un jargon arabo-berbère, probablement plus proche de la langue des maîtres que de celle de leurs inférieurs. Rétribués sur le butin, comme les autres combattants, les Berbères en reçoivent au moins leur juste part, sous peine de défection ; or, aucune n'est attestée à l'exception de celle de Kasila qui avait d'autres raisons de se rebeller. Leur donnait-on de préférence des biens plutôt que des captifs, leurs frères de race demeurés païens ? Rien n'est moins sûr, car ils pouvaient les vendre, ne fût-ce qu'à leurs frères d'armes arabes. On les imagine bivouaquant entre eux, assistant à des séances d'instruction religieuse, mais priant avec les Arabes sous la direction d'un même imam ; campant à part pendant les périodes de repos qui étaient rares car tous, Arabes et Berbères, demeuraient sur le pied de guerre, dans des camps provisoires ou permanents, voire dans les

32. Certaines sources en font un Persan ; E. Lévi-Provençal, *op. cit.*, I, 18.

villes de garnison, rejoints sans doute par leurs femmes, des membres de leur famille (on les voit mal replongés dans leurs tribus, même soumises, mais pas encore converties).

À la mosquée, surtout le vendredi, les Berbères convertis, militaires et civils, prient en commun avec les Arabes car l'islam foncièrement hostile à toute ségrégation raciale ne connaît qu'une seule communauté musulmane.

Mais en ville les deux races ne cohabitent pas : l'attribution à chaque tribu, voire à chaque clan, d'un quartier particulier est l'une des normes de la cité musulmane. Néanmoins elles nouent des relations, aux souks par exemple. Les enfants des uns et des autres jouent ensemble. Les compagnes des Arabes, concubines ou épouses, souvent rejoints par quelques parents, sont presque toutes des Berbères ; ainsi, aucun foyer arabe ne demeure étanche.

Bref, la symbiose arabo-berbère s'ébauche au sein de l'armée, du temple et de la cité tandis que la chasse aux Berbères des deux sexes expédiés en masse en Orient bat son plein³³ et que les Arabes déclarent : « Mariez-vous avec leurs femmes et ne fraternisez pas avec leurs hommes³⁴. » Cet autre jugement, apocryphe ou authentique, peu importe, mérite réflexion : interrogé par le calife Sulayman b. 'Abd Al-Malik sur les Berbères, Musa b. Nusayr lui aurait répondu : « Ils sont les non-Arabes qui ressemblent le plus aux Arabes (*asbah al-'agam bi-l-'Arab*) par l'aspect (*liqa'*), la vigueur (*nagda*), l'endurance (*sabr*), l'art équestre (*furusiyya*) et la générosité (*samah*), mais ils sont perfides (*gudar*)³⁵ [sic]. » L'accent étant mis là sur les affinités d'autant plus que la perfidie ressortit vraisemblablement aux affrontements politico-militaires, pourquoi ne pas s'engager dans cette voie ?

Arabes et Berbères, nomades ou sédentaires, ont la même structure sociale : la tribu, et sont mus par le même instinct grégaire la '*asabiyya*. Les uns et les autres connaissent les deux genres de vie antagonistes : le nomadisme et le sédentarisme. Les Bédouins d'Arabie retrouvent même en Berbérie le chameau. Si les nomades sont nombreux parmi les envahisseurs, ceux-ci comptent aussi dans leurs rangs bien des sédentaires, notamment des Arabes du Sud, et leurs chefs sont, pour la plupart, des citoyens tels les Quraysites de La Mecque et les Ansar de Médine. On sait que l'islam a vocation urbaine et qu'il est grand fondateur de villes. Les envahisseurs, fort peu nombreux, se cantonnent dans les villes qui ont besoin de garnisons, et surtout à Kairouan, ainsi qu'à Tunis – ces deux créations musulmanes – où peu à peu les Berbères islamisés viennent s'établir. Cet embryon de vie citadine arabo-berbère a un ennemi mortel : le nomade berbère. N'est-ce pas là une raison de rapprochement entre vainqueurs et vaincus ? Ils y ont intérêt, mieux, ils y sont poussés par une nécessité vitale. Les déprédations ordonnées par la Kahina et sa défaite sont à envisager sous cet angle. Rien ne vaut un danger commun grave et constant pour réconcilier des adversaires et les amener à collaborer durablement.

33. Voir M. Taïbi, *L'Émirat aghlabide*, 25-35.

34. Yaqut, *Mu'gam al-Buldan*, II, 150 ; M. Taïbi, *L'Émirat aghlabide*, 33.

35. Pseudo Ibn Qutayba, *Kitab al-Imama*, 181.

Bien entendu le lien par excellence est l'islam. Religiosité et christianisation, l'une et l'autre profondes, facilitent la conversion des Berbères. Il faut y ajouter une certaine influence, bien obscure en vérité, du judaïsme grâce à la présence de colonies juives citadines et de groupes berbères judaïsants, certains Juifs nomades « habitant sous la tente³⁶ ».

Mais, objectera-t-on, pour résister à leurs vainqueurs, les Berbères ne sont-ils pas bientôt voués, comme jadis au donatisme, à l'hérésie harigite ? Nous répondrons que voir là, au contraire, la plus belle illustration des progrès de la fusion berbéro-arabe n'est pas un paradoxe gratuit. Cela commence par l'arrivée d'Orient de missionnaires harigites, ibadites et sufrites, les premiers œuvrant à Kairouan (début du II^e siècle/VIII^e siècle) et le harigisme après s'être implanté en Tripolitaine se répand vers l'ouest. Bientôt des Berbères vont puiser la doctrine à sa source et reviennent la diffuser chez eux³⁷. Les Ibadites Berbères de la première heure ont tôt fait d'adopter des noms arabes et, après avoir été encadrés par des Arabes, ils ne tardent guère à faire partie de l'élite et à assumer des commandements. Les chefs harigites sont indifféremment des Arabes ou des Berbères ; d'ailleurs leur doctrine repose sur l'égalité raciale. On explique habituellement le succès du harigisme au Magrib par l'arabophobie des Berbères qui n'auraient adopté cette hérésie que pour lutter contre l'envahisseur, mais tout indique, au contraire qu'on a plutôt affaire à une sorte de guerre civile qui en a bien la violence fratricide. A telle enseigne qu'un chef arabe poussé par ses convictions sufrites se rallie aux rebelles³⁸. Le harigisme a plus favorisé la symbiose arabo-berbère qu'il ne l'a freinée.

Harigites ou sunnites, les Berbères islamisés apprennent l'arabe. Que peut-on dire sur le problème linguistique ? L'arabe, langue du Coran, c'est-à-dire d'Allah, et des vainqueurs, jouit d'un tel prestige que ceux-ci, bien que très minoritaires, n'apprennent guère le berbère. On a évoqué, plus haut, la formation d'un jargon militaire et d'un sabir citadin. Il s'agit en fait d'un « pseudo-sabir », un de ces « parlars unilatéraux résultant d'efforts faits par des individus ou des groupes d'individus pour reproduire, lorsque le besoin s'en fait sentir, une langue à prestige social supérieur dans une situation donnée³⁹... »

De la persistance du punique au Magrib jusqu'à la conquête arabe, qui aurait facilité aux Berbères l'acquisition d'un idiome nouveau de la même famille, il n'est pas question, pas plus que d'une latinisation suffisamment profonde pour y faire obstacle⁴⁰. On admet actuellement que le sémitique, dont l'arabe fait partie, et le libyco-berbère appartiennent au groupe des

36. Voir R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafyides*, I, 396, 399.

37. Voir *E.I.*², III, 675, sub al-lbadiyya (T. Lewicki).

38. 'Ukkasa al-Fazari (m. 124/742) ; al-Raḡiq, *Ta'rih*, ms. pp. 44-45 ; Nuwayri, II, 46-48 ; *Bayan*, I, 58-59 ; G. Marçais, *La Berbérie musulmane*, 48-49.

39. P. Perego, « Le Langage », *Encyclopédie de la Pléiade*, 604.

40. Voir W. Marçais, « Comment l'Afrique du Nord a été arabisée », *Articles et conférences*, Paris, [Publications de l'Institut d'études orientales], 1961, 75-76, 175.

langues chamito-sémitiques⁴¹. On peut relever entre le berbère et l'arabe quelques similitudes susceptibles d'avoir facilité l'arabisation des Berbères : comme l'arabe, le berbère possède des consonnes emphatiques, trois voyelles (*a-u-i*) ; « le mot comporte un thème et des désinences. Le thème résulte de la combinaison d'une racine et d'un schème. La racine est liée à un signifié minimum, hors de toute catégorisation grammaticale. Elle est toujours consonantique et compte une ou quatre, plus souvent deux ou trois consonnes dont le nombre et l'ordre la caractérisent » ; le verbe a une forme simple et des formes dérivées et il note plus l'aspect de l'action que la notion de temps ; des préfixes – les mêmes pour toutes les langues chamito-sémitiques – marquent la personne ; le berbère utilise des pronoms affixes, l'état d'annexion ; il n'a ni adjectifs ni pronoms possessifs ; dans la phrase, la subordination est relativement peu développée, d'où l'absence de pronoms relatifs – l'arabe en a, mais ne les utilise que quand l'antécédent est déterminé ; les propositions sont nominales ou verbales et dans ces dernières le verbe est normalement placé en tête ; enfin le vocabulaire est essentiellement concret⁴². En un mot les deux langues ont un air de famille auquel les berbérophones n'ont pas manqué d'être sensibles.

Nul doute que l'arabisation et l'islamisation, très légères à la campagne, où les Arabes ne s'installent guère, et nulles dans la montagne, refuge des Berbères insoumis, n'aient été rapides à la ville. Une race nouvelle, berbéro-arabe, s'élabore grâce à l'affranchissement des captifs convertis et aux unions des Arabes avec des femmes berbères⁴³.

[D'une part] certes, les Arabes, aristocratie politico-militaire, grands propriétaires fonciers, titulaires de fonctions juridico-religieuses tiennent le haut du pavé, mais, dans leurs veines, coule de plus en plus de sang berbère. D'autre part, les Berbères affranchis demeurent leurs clients (*mawali*) et portent ostensiblement l'ethnique correspondant à la tribu de leurs patrons. Le temps n'est pas loin où ils pourront passer pour des Arabes ; et les généalogistes arabes ou berbères ont fait merveille et rattaché la plupart des tribus berbères à des éponymes arabes. Le rapprochement berbéro-arabe va connaître encore bien des vicissitudes politiques. On se contentera de relever quelques traits significatifs.

La garde du gouverneur Yazid b. Abi Muslim est composée uniquement de Berbères dont aucun n'appartient aux Baranis (on en déduit qu'ils étaient des Butr, sans doute des nomades⁴⁴). La révolte au Maroc septentrional de

41. « Le langage », *Encyclopédie de la Pléiade*, 1288-1330 (D. Cohen). *E.I.*², sub Berbères, I, 1215-1220 (L. Galand).

42. Dp. L. Galand et D. Cohen précités.

43. Le cadî 'Abd al-Rahman b. Ziyad b. An'um al-Ma'afiri, né à Barqa en 74 ou 75/693-695 tandis que le *gund* allait pénétrer en Ifriqiya, a déclaré être le premier né dans l'islam, c'est-à-dire en Ifriqiya et après la conquête de ce pays ; Abu l-'Arab, 29, trad. 83 ; al-Maliki, *Riyad*, I, 96 et 97.

44. Ils l'assassinèrent parce qu'il avait voulu faire tatouer leur nom sur leur main droite et le mot garde sur la gauche « comme le font les rois des Rum », d'où leur colère d'être « traités comme des chrétiens ». G. Marçais, *La Berbérie musulmane*, 45, a écrit qu'il avait infligé aux Nord-Africains

Maysara (122/740), chef harigite sufrite, ancien vendeur d'eau à Kairouan, est déclenchée parce que le gouverneur de Tanger avait voulu soumettre tous les Berbères au quint prétendant qu'ils étaient butin (*fay'*) des musulmans ce qu'aucun gouverneur (*'amil*) n'avait osé faire avant lui ; les gouverneurs s'étant toujours contentés de prélever le quint sur ceux d'entre eux qui, demeurés infidèles, ne s'étaient pas convertis à l'islam⁴⁵. Un texte de bonne source orientale⁴⁶ présente ce soulèvement un peu comme une affaire de famille.

« Avec dix et quelques hommes Maysara se rendit auprès de Hisam b. 'Abd Al-Malik. Comme on faisait difficulté pour satisfaire leur demande d'audience, ils allèrent trouver Al-Abras, auquel ils déclarèrent : "Fais savoir à l'Émir des Croyants que notre émir nous emmène avec son *gund* en expédition et quand il fait du butin il le distribue en avantageant ses soldats à notre détriment (*nafala-hum duna-na*) déclarant qu'ils y ont plus droit que nous..." ; quand nous assiégeons une place il nous dit : "Portez-vous en avant" et il maintient son *gund* en arrière... ; les Arabes s'en prennent à notre bétail et, pour fournir des toisons blanches au calife, ils éventrent mille brebis pour en obtenir une... ensuite, ils nous ont contraints à leur céder chacune de nos filles douées de beauté ; "nous ne trouvons rien de tout cela ni dans le Livre ni dans la Sunna et nous sommes musulmans", avons-nous dit. Nous voulons savoir si ces agissements sont ou non inspirés par l'Émir des Croyants"... Désespérant d'être reçus par le calife, ils indiquèrent leurs noms et leurs généalogies sur des billets qu'ils remirent aux vizirs et regagnèrent leur pays... » Controversé ou non, ce récit prouve qu'avant de se révolter Maysara et les siens se sont d'abord plaints au calife des injustices commises par un de ses gouverneurs à leur égard et sont entrés en rébellion moins pour servir une hérésie que pour obtenir l'application des préceptes coraniques, la cessation d'un traitement discriminatoire⁴⁷.

'Abd Al-Rahman b. Habib qui usurpe le pouvoir en Ifriqiya (127/745) doit mater à la fois des harigites – qui sont loin d'être tous des Berbères – et des Arabes. Il massacre les Berbères révoltés, exigeant des siens qu'ils les tuent de sang-froid et finit par rétablir la situation.

On soulignera que la grave révolte, sous son fils et successeur Habib, des Warfagguma de la tribu des Nafza, Berbères sufrites chez lesquels l'oncle de ce dernier avait trouvé refuge, n'est pas due à leur initiative ; elle

devenus musulmans le même traitement que son patron al-Haggag avait appliqué aux Iraquiens convertis, mais ce n'est qu'une hypothèse.

45. Al-Raqqiq, *Ta'rih*, ms. p. 39 ; Bayan, I, 51-52 ; M. Taibi, *L'Émirat aghlabide*, 31.

46. Tabari (sub Année 27), V, 49-50.

47. Par contre l'anonyme des *Ahbar Magmu'a*, 30-31, s'exprimant en andalou pro-umayyade, déclare que ce sont des détracteurs des imams qui prétendent que Maysara et ses partisans ont été poussés à se révolter par les mauvais traitements que leur infligeaient leurs gouverneurs sur ordre du calife et de son fils, qui exigeaient des gouverneurs la fourniture de toisons d'agneaux couleur de miel, et dont on ne trouvait parfois pas une seule dans le ventre de 100 brebis égorgées ; en réalité ce sont des hérétiques qui ont pris les armes à l'instar des Azariqa et des gens de Nahrawan, les compagnons de 'Abd Allah b. Wahb al-Rasibi et de Zayd b. Hisn.r.

est causée par les dissensions de la famille émirale. Autre fait saillant : Habib défait se réfugie dans les monts des Aurès « habités par les oncles maternels de son père ». On en déduit que 'Abd al-Rahman b. Habib était le fils d'une Berbère de l'Aurès. Et l'on voit, à l'approche du chef des Warfagguma, 'Asim b. Gamil, qui vient les attaquer en leur ville, des Kairouanais dont 'Umar b. Ganim, *ex-hagib* de 'Abd al-Rahman b. Habib, entrer en pourparlers avec ces Berbères harigites sufrites qui leur jurent de reconnaître le calife abbasside Abu Gafar al-Mansur. Bien mieux, à l'heure du combat décisif, des transfuges kairouanais sortent des rangs de 'Asim pour inviter leurs concitoyens à se soumettre à [celui-ci]. D'où la défection de la plupart des Kairouanais qui, sous les ordres de leur cadî Abu Kurayb, devaient défendre Kairouan ; ils rentrent chez eux laissant leur valeureux cadî avec un millier de notables subir le martyre. Les Warfagguma ne tiennent pas leurs promesses et se livrent à toutes sortes d'excès massacrant les Arabes, notamment les Quraysites. On connaît l'épilogue : les sufrites sont délogés de Kairouan par d'autres Berbères, les harigites abadites d'Abu l-Hattab, puis Muhammad b. al-As'at rétablit la souveraineté abbasside sur toute l'Ifriqiya.

Avant de clore cette glane, non exhaustive, de détails éclairant le problème qui nous occupe, rappelons encore que vers 136-137/754-5 'Abd al-Rahman b. Habib avait écrit au calife de Bagdad Abu Ga'far al-Mansur auquel il adressait en don de joyeux avènement un cadeau insignifiant (des faucons et des chiens) : « Aujourd'hui toute l'Ifriqiya étant musulmane (*islamiyya*) on ne peut plus y faire de captifs ; ne me demande donc pas ce que je ne puis obtenir⁴⁸. » Nous sommes donc bien arrivés à l'extrême limite de la période des prémices de la symbiose arabo-berbère.

La résistance berbère ne relève pas du mouvement particulariste culturel et racial que l'on appelle la *su'ubiyya* et qui s'est développé en Orient. Sauf là où ils n'étaient pas en contact avec elle, dans la montagne-refuge par exemple, les Berbères ont voulu se fondre dans la minorité arabe et y ont réussi grâce surtout à la formation d'une classe moyenne, essentiellement citadine, bourgeoisie largement ouverte allant de l'humble artisan au riche propriétaire, et foncièrement malikite. Et que de Berbères, à l'instar de Buhlul b. Rasid (m. 182 ou 183/798-799), ont acquis, grâce à la dévotion, de véritables lettres de noblesse. On le voit traîné chez le gouverneur Al-'Akki qui va le fouetter, dissuadant des gens voilés à la mine patibulaire qui lui demandent l'autorisation de se révolter ; et, ayant appris qu'il n'est pas d'origine berbère d'offrir un festin pour fêter l'événement ; lui qu'Ibrahim b. Al-Aglab visait en déclarant à un dévot d'origine arabe qui refusait ses dons : « Le Berbère vous a corrompus⁴⁹. »

48. Al-Raqiq, *Ta'rih*, ms. pp. 49-61 ; voir notre article : « L'Occident musulman (Ifriqiya et al-Andalus) à l'avènement des Abbasides d'après le chroniqueur ziride al-Raqiq », Actes du V^e Congrès international d'arabisants et d'islamistes, 275-283, et le texte intégral de cette communication à paraître dans la *REI*.

49. Abu l-'Arab, 58-60, 66, trad. 120-123, 130-131, M. Talbi, *L'Émirat aghlabide*, 19-20, 85, 397.

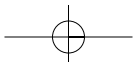
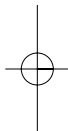
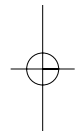
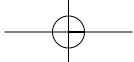
Enfin, si on objecte la formidable insurrection zanato-harigite d'Abu Yazid «l'homme à l'âne» qui, en plein cœur du X^e siècle, faillit bouter les Fatimides hors du Magrib, nous répondrons : par haine des si'ites, les Tunisois reconnaissent le rebelle qui fait son entrée à Kairouan, dont la population pactise avec lui ; bien des Kairouanais, docteurs en tête, prennent les armes aux côtés des harigites ; la cité musulmane, berbéro-arabe, soudée par son antisi'isme, choisit entre deux hétérodoxies celle qui lui paraît la moins odieuse et ne détient pas le pouvoir⁵⁰.

En clair, étudiant les faits sans idée préconçue, évitant certains préjugés qu'expriment les chroniques arabes – mais non les sources harigites, et que beaucoup ont admis comme des évidences, de bonne foi, la plupart du temps, et à l'occasion par esprit partisan ou du moins reflétant certaines conceptions politiques à l'honneur –, on soutient qu'au Magreb les révoltes harigites ne sont pas uniquement le fait des seuls Berbères, ni exclusivement la manifestation de leur résistance à l'oppression de leurs vainqueurs.

Il appert donc que l'antagonisme berbéro-arabe n'a pas été un mythe pas plus qu'une chose simple⁵¹. Et il en est de même pour sa réciproque, la symbiose arabo-berbère, dont cette mise au point a simplement voulu poser les problèmes qu'elle soulève, plus que les résoudre, et évoquer quelques-unes des questions qui, faute de documents probants, risquent de demeurer sans réponse.

50. Voir *La Berbérie orientale sous les Zirides*, index.

51. Le moins qu'on puisse dire c'est que dans son ouvrage posthume, si intéressant d'ailleurs, *L'Islam dans sa première grandeur*, 10, M. Lombard exagère en affirmant que les Berbères «resteront toujours face à la domination musulmane en état de résistance ouverte ou larvée». *The Cambridge History of Islam*, II, 221, 237, a grand tort d'affirmer que les Berbères n'ont pas fusionné avec les premiers conquérants arabes et que c'est l'invasion hilalienne qui a provoqué l'amalgame berbéro-arabe.



SAINT AUGUSTIN ET LA CITÉ DE DIEU

Wadi Bouzar¹

Il est intéressant de se demander quelles réponses une religion est susceptible d'apporter aux problèmes politiques d'une société à une époque donnée. Les dieux occupent longtemps une grande place dans la vie politique romaine. La mythologie constitue le fondement de la religion païenne. Les lois sont conçues dans cette optique. Par la suite, alors que l'Empire romain connaît la décadence, une nouvelle religion s'impose.

Du IV^e au VIII^e siècle, le monde romain passe du paganisme au christianisme. Lors de cette époque de transition, une sensibilité différente voit le jour. Sévèrement réprimé, le christianisme n'en gagne pas moins de nombreux adeptes dans les villes. Le mot « païen » (*paganus*) est employé pour la première fois en 368 par Valentinien I^{er} (321-375) pour désigner des sujets non chrétiens et ruraux. Le christianisme intègre le culte des saints et des martyrs pour mieux se faire accepter de populations encore polythéistes. Les premiers convertis se défient particulièrement de l'État.

UNE ÉPOQUE CARREFOUR

La Numidie s'étend de Carthage à la Moulouya, dans l'est du Maroc. Les Romains y accaparent les meilleures terres et, afin de les exploiter, ils réduisent en esclavage une partie des autochtones. Entre autres raisons, cela provoque plusieurs révoltes des royaumes berbères, en particulier celui du petit-fils de Masinissa, Jugurtha (né environ 160 ans av. J.-C.). Trahi par son beau-père, Jugurtha est emprisonné puis tué par les Romains en 104 av. J.-C. Malgré sa résistance, la Numidie finit par devenir une province romaine.

À partir du II^e siècle, le christianisme commence à s'y propager sur un substrat païen fait essentiellement de divinités agraires, de montagnes, d'arbres sacralisés... La nouvelle foi ne rallie pas la majorité de la population numide. Cela n'empêche pas l'apparition de divers courants d'idées.

1. Professeur des universités.

Tertullien (né vers 155 et mort vers 222), avocat carthaginois converti, est le premier des écrivains chrétiens de langue latine. Il est opposé à une valorisation du pouvoir et de la « gloire » politique. Dans les *Apologétiques*, en 197, il défend les adeptes de la nouvelle religion. Lactance (né à Cirta vers 260, mort vers 325) est un autre apologiste du christianisme. Auteur des *Institutions divines*, influencé par les conceptions de Cicéron, il est, quant à lui, le premier à traiter de la religion chrétienne dans son ensemble. Il tente une synthèse entre croyances païennes et christianisme.

La répression des chrétiens sous l'empereur Septime Sévère (146-211), gouvernant en souverain absolu, est très dure. Le pouvoir impérial romain est à la fois temporel et spirituel. L'empereur Dioclétien, empereur depuis 284, persécute à son tour les chrétiens à partir de 303. Donat (né vers 270, mort vers 355), évêque en Numidie, refuse toute indulgence envers les chrétiens qui renient leur foi. Cela est à l'origine d'un schisme, le donatisme. Donat est déposé puis exilé par l'empereur Constantin I^{er}. Dans le même esprit que Donat, des prélats et beaucoup de pauvres rompent avec Rome, jugée comme corrompue. Ils le font parfois de manière violente, rejoignant les bandes de circoncillions, des gens révoltés contre l'autorité impériale. En 613, le christianisme devient religion d'État.

Saint Augustin (354-430), d'origine berbère, naît en Numidie, à Thagaste (Souk-Ahras, près de la frontière tunisienne, dans l'Algérie actuelle), d'un père païen et d'une mère chrétienne. Il poursuit des études à Carthage et prend connaissance des principaux auteurs latins et grecs, Cicéron, Salluste, Tacite, Platon... Il évoque, très souvent, Marcus Varron (116-27), écrivain et ancien lieutenant de Pompée pendant la guerre civile, lequel se réconcilie avec César, qui le charge de créer la première bibliothèque publique de Rome.

Ambitieux, saint Augustin veut « réussir ». Grâce à des appuis, il obtient une chaire de rhétorique à Milan, ville où réside alors l'empereur. Cette chaire était la plus importante dans l'enseignement à l'époque. C'est là, à Milan, qu'à trente-deux ans, il se convertit vraiment au christianisme, sous l'influence de saint Ambroise, théologien et évêque de la ville. Sa conversion change toute sa vie. Il s'éloigne du manichéisme et de sa vision dualiste entre le bien et le mal qui l'avait d'abord attiré. Il retourne en Afrique du Nord, devient prêtre puis, en 395, évêque d'Hippone (fondée vers 125 av. J.-C.), près de la ville actuelle d'Annaba, et s'oppose au donatisme.

UNE ŒUVRE MARQUANTE

L'œuvre de saint Augustin est à tous égards impressionnante. Il a beaucoup écrit : trente-quatre volumes. Il y traite de sujets divers : les mœurs, l'ordre, l'immortalité, l'âme, la musique... Il estime que la pensée est supérieure à l'imagination. Il considère que la parole doit être avant tout amour. Il s'intéresse au pouvoir des mots, à leur sens caché. Son langage est clair ; son style, à la fois philosophique et poétique. Comme le relève

Lucien Jerphagnon², le caractère passionné de son œuvre lui confère de la beauté. Saint Augustin est non seulement un philosophe et un théologien, mais aussi un authentique écrivain.

Les neuf premiers livres des *Confessions* (396-397) retracent son itinéraire, de l'enfance au baptême. Ils connurent un grand succès à l'époque. Les quatre autres livres sont axés cette fois sur le présent. Saint Augustin se cherche. C'est une quête qu'il poursuit d'abord : une quête de la « vérité », de Dieu, de la foi, du salut.

Il s'adresse tout le temps à Dieu, dialogue avec lui, le loue. Il lui avoue qu'il l'a aimé tard. Il confesse ses péchés. On a pu affirmer que saint Augustin a péché plus par ambition que, par exemple, du fait d'avoir eu pendant quatorze ans une maîtresse puis un enfant d'elle.

Saint Augustin se félicitera jusqu'à sa mort de s'être converti. Il invite les autres à le suivre dans la même voie : ils peuvent le faire puisqu'il l'a fait. Par ailleurs, il ne rejette pas tout, lui non plus, dans le paganisme.

En 410, à Hippone, en Algérie, il est proche de la soixantaine quand il apprend le pillage de Rome, le 24 août de la même année, par un chef wisigoth, Alaric. Dans un sermon, il déclare : « Tout cela n'a été construit que pour s'écrouler un jour » (Préface, p. XII). Une quinzaine d'années plus tard, Hippone sera assiégée à son tour par les Wisigoths. Ce peuple germanique était déjà installé en Espagne. Le sac de Rome n'affecte pas beaucoup saint Augustin mais cet événement l'incite à écrire *La Cité de Dieu*.

LA CITÉ TERRESTRE

Cet ouvrage, rédigé entre 411 et 427, nous intéresse ici le plus. Le contenu de *La Cité de Dieu* dépasse nettement le cadre de l'événement constitué par l'invasion et le pillage de Rome. Son thème essentiel est celui des deux cités, terrestre et céleste :

« Il existe donc deux cités, comme nous l'avons dit, différentes et opposées l'une à l'autre, où les uns vivent selon la chair, les autres selon l'esprit ; ce que l'on peut aussi exprimer en disant que les uns vivent selon l'homme, les autres selon Dieu » (p. 553). Ces deux cités, « en ce monde, avancent ensemble » ; elles sont « enchevêtrées l'une dans l'autre jusqu'à ce que le Jugement dernier survienne et les sépare. » (P. 46.)

Saint Augustin affirme qu'en commençant cet ouvrage il a pensé qu'il « fallait d'abord répondre à [ses] ennemis, qui poursuivent des joies terrestres et sont avides de biens éphémères » (p. 134). Les dix premiers livres réfutent les thèses des païens. Les douze livres suivants définissent la nature des deux cités : genèse, évolution dans le temps, destins respectifs...

2. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, 2 tomes, sous la direction de Lucien Jerphagnon *et al.*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2000 ; préface. C'est à cet ouvrage que feront référence, au cours de cet article, les numéros de page indiqués entre parenthèses.

Une soif de domination « agite le genre humain et le brise par de grands malheurs » (p. 106). Saint Augustin estime qu'il y a

« ... réellement une différence entre la passion de la gloire et la passion de la domination : [...] celui qui désire la gloire ou bien s'efforce d'y parvenir par la "vraie voie" ou bien tend vers elle par des ruses et des tromperies, en voulant paraître un homme de bien sans l'être. C'est pourquoi, pour un homme vertueux, c'est une grande vertu de mépriser la gloire, car, ce mépris, Dieu seul le voit, mais il échappe au jugement de ses semblables. » (P. 207-208.)

Ainsi est-ce une « saine opinion » de reconnaître que l'amour de la gloire est un « vice » (p. 198). Saint Augustin sait bien « ce qu'il faut dépenser d'énergie pour montrer aux orgueilleux le pouvoir de l'humilité... » (p. 3). Selon Caton l'Ancien (234-149 av. J.-C.), à Rome, une élite vertueuse est parvenue à la gloire, à l'honneur et au pouvoir par la voie droite. Puis, les mœurs se sont corrompues (p. 197)³.

Deux amours ont bâti deux cités :

« ... celle de la terre par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, celle du ciel par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur. L'une en effet demande sa gloire aux hommes ; l'autre tire sa plus grande gloire de Dieu, témoin de sa conscience [...] L'une, dans ses chefs ou dans les nations qu'elle subjuge, est dominée par le désir de dominer ; dans l'autre, on se rend service mutuellement dans la charité, les gouvernants en prenant les résolutions, les sujets en obéissant. » (P. 594.)

Saint Augustin constate que la République romaine a connu les plus violentes insurrections et des guerres sociales et civiles :

« ... guerres sociales, guerres serviles, guerres civiles : que de sang romain elles auront coûté, que de ruines semées à travers l'Italie, et quelle saignée dans la population ! » (P. 124.)

La cité terrestre « prétend tout dominer » et, « pour soumis que lui soient les peuples », elle est elle-même « soumise par l'esprit de domination » (p. 4). De cette cité terrestre se lèvent les adversaires contre qui saint Augustin doit défendre la cité de Dieu (*ibid.*). La « soif d'hégémonie » est « la plus enivrante pour le peuple romain dans son ensemble » (p. 43). Saint Augustin cite le poète Horace, selon lequel il vaut mieux corriger ses défauts que conquérir des territoires (p. 198).

Des guerres ont éclaté avant l'ère chrétienne et par « un même enchaînement de causes scélérates qui les lie les unes aux autres... » (p. 130-131). Cela, précise saint Augustin, n'est pas propre aux Romains mais a été également le cas des Athéniens et de tous les Grecs, de l'Égypte et de l'antique Babylone ou de tout autre empire, dans les différentes circonstances où s'exerçait leur domination : « ... aux uns l'empire est échu en partage, aux autres la sujétion » (p. 766).

3. Caton, encore surnommé *le Censeur*, fut un homme politique conservateur et l'un des premiers grands écrivains romains.

Trois guerres puniques ont eu lieu entre 264 et 146 av. J.-C. parce que Rome et Carthage se disputaient l'hégémonie de la Méditerranée occidentale. En ce qui concerne la deuxième de ces guerres, « il serait trop long de rappeler les désastres dont pâturent deux peuples acharnés l'un contre l'autre en un si long et si vaste conflit... » (P. 130.)

Par la suite, les maux que connaît Rome ne proviennent pas de la grande peur qu'inspire Carthage puisque celle-ci est vaincue (146 av. J.-C.) mais sont dus à la prospérité :

« L'union ne tarda pas à [se] lézarder ; elle acheva de se défaire tout au long de dures, de sanglantes séditions. Puis, bientôt, par un déplorable enchaînement de causes, de vraies guerres civiles firent des ravages... » (P. 43).

Ces conflits et ces guerres mettent fin à tout esprit de concorde, qui est le salut du peuple. Les guerres civiles ont été « plus nuisibles que toutes les guerres étrangères, et ce sont leurs auteurs qui l'avouent. C'est à cause d'elles, en effet, que la République non seulement a souffert, mais s'est trouvée détruite de fond en comble » (p. 130).

L'ambition, dit encore saint Augustin, « ne pouvait ainsi prévaloir que chez un peuple gâté par l'avidité et le goût de l'excès. Rapace et débauché, il l'est en effet devenu, ce peuple, du fait de la réussite... » (p. 43). On a aussi imputé à tort les guerres et « tous les désastres » aux chrétiens (p. 131-132) et ceux-ci subissent des persécutions (p. 835). Précisons que ces persécutions cessent avec l'empereur Constantin I^{er} le Grand (vers 270, 288-337). Les empereurs réalisent alors qu'ils peuvent utiliser la religion chrétienne à leur profit.

La cité terrestre est « rebelle à Dieu », qui commande de ne « sacrifier qu'à lui seul » : « le sacrifice véritable, c'est toute œuvre qui nous unit à Dieu dans une communion sainte » (p. 378). Il convient aussi d'obéir à Dieu afin de maintenir « l'autorité de l'âme sur le corps, et de la raison sur les vices ». Dans « la cité des impies qui se refuse à obéir à Dieu [...] ni l'esprit ni la raison ne commandent, pour l'un au corps, pour l'autre aux vices, de manière droite et fidèle » et « cette cité ne connaît pas la véritable justice » (*ibid.*).

Néanmoins, saint Augustin prône l'obéissance absolue aux lois de la cité terrestre. Dieu a créé un seul monde avec lequel l'Église ne saurait rompre. Il existe une unité des deux cités. Elles sont mêlées. La cité terrestre, malgré ses imperfections, est voulue par Dieu. Ces imperfections proviennent des péchés car les deux cités diffèrent sur ce plan :

« Ce sont des citoyens de la cité terrestre qu'enfante la nature, viciée par le péché, alors que les citoyens de la cité céleste naissent de la nature affranchie du péché par la grâce. » (P. 198.)

LA JUSTICE DE DIEU

Est appelée *cité de Dieu* la cité « dont l'écriture rend témoignage... » (p. 426). Un ordre politique religieux, chrétien en l'occurrence, est possible. Saint Augustin critique vigoureusement le pouvoir politique, qui n'est pas soumis à l'autorité spirituelle. La Rome païenne n'est pas une société juste car elle n'attribue pas à Dieu ce qui lui revient. La plupart du temps, la cité terrestre est régie par l'amour des biens :

« Tout usage des biens temporels se rapporte donc à la jouissance de la paix terrestre dans la cité terrestre et, dans la cité céleste, il se rapporte à la jouissance de la paix éternelle. » (P. 871.)

Saint Augustin ne peut que rejeter la conception de Cicéron dans *La République* comme toute théorie politique païenne. Ce dernier définit « brièvement la république comme la chose du peuple ». Mais, commente saint Augustin, « jamais il n'y eut de république romaine parce que jamais elle ne fut la chose du peuple ; or c'est ainsi qu'il [Cicéron] voulut définir cette république » (p. 879).

Cicéron définit le peuple comme « une multitude assemblée et organisée autour d'un consentement à un droit et d'une communauté d'intérêts » (p. 880), c'est-à-dire comme une association d'hommes unis par un droit et un intérêt communs. Pour saint Augustin, cela ne saurait suffire :

« ... si, maintenant, on définit le peuple non de cette façon-là mais d'une autre, si par exemple on dit : le peuple est le regroupement d'une multitude raisonnable, dans une communauté harmonieuse autour d'objets aimés, pour savoir ce qu'est chaque peuple, il faut prendre en considération ce qui fait l'objet de son amour. » (P. 888.)

La *cité des impies* qui « se refuse à obéir à Dieu (où) ni l'esprit ni la raison ne commandent (...) ne connaît pas la véritable justice » (p. 889). Dans les sociétés sans justice règnent des « bandes de brigands » (p. 138) qui se partagent le butin. S'il n'y a « pas de justice véritable, il ne peut par conséquent y avoir d'assemblée d'hommes autour du consentement à un droit, ni donc du peuple selon la définition de Scipion ou de Cicéron. Et s'il n'y a pas de peuple, il n'y a pas non plus chose du peuple, mais chose d'une multitude indéfinie, indigne du nom de peuple » (p. 880).

Ce qui importe, c'est la justice de Dieu :

« La justice, donc, ici-bas, c'est, pour chacun, la domination de Dieu sur l'homme qui obéit, de l'esprit sur le corps, de la raison sur les vices, même s'ils résistent, et cela, soit dans la soumission, soit dans le combat [...] c'est la demande à Dieu de reconnaissance pour ses mérites, et de pardon pour ses péchés, et c'est la grâce qu'on lui rend quand on a reçu ses bienfaits. » (P. 891.)

Les habitants doivent être soumis à Dieu, le corps à l' me, les vices à la raison.

Puis, il y a « la paix finale à quoi doit se rapporter cette justice ». Lors de cette « paix finale », notre nature sera « guérie par l'immortalité et l'incorruptibilité ». Elle « ne comportera plus de vices et ne subira plus de contradictions ». Dieu y « commandera à l'homme, l'esprit au corps, et il y aura autant d'agrément et de facilité à obéir que de bonheur à vivre et à régner. Cela, là-haut, sera éternel pour tous et chacun, et l'éternité en sera assurée... » (p. 891). La cité de Dieu est « prédestinée à régner pour l'éternité avec Dieu », la cité terrestre à « subir des supplices éternels avec le diable » (p. 195). La vie éternelle est le « souverain bien, et la mort éternelle le mal absolu : pour atteindre la première et éviter la seconde, il faut vivre dans le droit chemin » (p. 851).

Accepter le sens du temps selon Dieu, c'est déjà faire un pas vers l'éternité. Le temps selon Dieu n'est pas le temps selon les hommes :

« ... c'est un autre mode de connaissance, dépassant de loin et de très haut nos propres habitudes de penser. Dieu ne fait pas porter sa pensée d'un objet à l'autre, mais il voit la totalité de façon immuable. Les moments du temps (futur, présent, passé) Dieu les appréhende tous ensemble dans la stabilité de sa présence éternelle [...] tout ce qu'il sait est en même temps présent. Il considère le temps sans avoir besoin d'une représentation temporelle, comme il fait mouvoir les choses temporelles sans être touché par les mouvements temporels. » (P. 450.)

Là où il n'y a pas cette justice de Dieu,

« ... qui fait que le Dieu unique et souverain commande à la cité qui lui obéit », (...) il n'y a pas non plus de rassemblement des hommes organisé autour d'un accord sur le droit et d'une communauté d'intérêts. Et s'il n'y a pas cela, il ne saurait y avoir de peuple, si telle est la véritable définition du peuple, et donc pas de république, car il n'y a pas chose du peuple où il n'y a pas même de peuple. » (P. 888.)

Saint Augustin insiste sur l'importance de l'amour. Il écrit dans *La Cité de Dieu* :

« ... à l'image d'un juste unique, l'assemblée, le peuple des justes vit de la foi qui opère par l'amour dont l'homme aime Dieu comme il doit être aimé, et son prochain comme lui-même. » (*Ibid.*)

Les hommes doivent vivre dans la foi de Dieu qui est foi dans l'amour. Il faut aimer Dieu et aimer son prochain. Sinon, il n'y a pas de justice, pas de vrai peuple, pas de vraie république. Saint Augustin ne peut considérer la nature du lien social qu'à partir de la religion. Selon lui, l'amour est le seul véritable lien social : « le bonheur de la vie de l'homme, c'est Dieu » (*ibid.*).

CONCLUSION

La préoccupation morale de Platon et d'Aristote ressurgit chez saint Augustin à travers le prisme d'une religion monothéiste. Pour lui, il ne fait aucun doute que le christianisme apporte les réponses qu'il faut aux problèmes politiques de l'époque.

Dans son œuvre, « le but de l'histoire n'est pas la réussite matérielle ou humaine, mais l'accomplissement du dessein de Dieu. L'erreur de Rome sur les fins l'a conduite à sa décadence puis à sa perte, comme sa conception exacte de la vertu l'avait conduite à la grandeur⁴ ». D'ailleurs, Rome finissante est représentative de la cité humaine de façon générale : « chaque fois qu'il s'agit de la fin de Rome, on la confond avec l'ensemble de la cité humaine » (p. 115) qu'on parle de maudire. Il y a donc un exemple de Rome qui « se manifeste aussi de façon négative par sa décadence même ; elle fournit le modèle de l'évolution des cités ». En bref, Rome est une « Sodome politique » (p. 122).

Les cités terrestres étant corrompues, saint Augustin prône leur gouvernance au nom d'un dieu unique et de lois d'essence religieuse. L'État et ses responsables doivent obéir à ces lois. Si ce n'est pas le cas, le compromis n'est pas à exclure : obéir aux lois profanes, c'est déjà se soumettre à Dieu. La politique est aussi faite de compromis. Le pouvoir peut être la meilleure ou la pire des choses. Tout dépend de l'usage que l'on en fait. Il n'en demeure pas moins que la supériorité de la cité céleste sur les cités terrestres est incontestable.

Toute conception politique ne peut qu'être inspirée par Dieu : Dieu étant tout-puissant, tout pouvoir vient de lui. Saint Augustin insiste sur cette puissance. Il en résulte que le pouvoir politique, celui des hommes, n'est que l'entremise du pouvoir divin.

Voici, résumées, les principales conceptions de ce père de l'Église catholique. On en retrouve plus ou moins trace chez maints auteurs et théoriciens, particulièrement chez Martin Luther (1483-1546) et Jean Cauvin, dit Calvin (1509-1564), lors de la Réforme en Europe. Avec saint Augustin se pose déjà une question, source encore de nos jours – notamment dans le monde islamique – de conflits : le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel peuvent-ils être confondus en un seul pouvoir ?

4. Alain Michel, *Histoire des doctrines politiques à Rome*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1971 : 114.

NOTICE SUR LE CHEIKH AL-WARTILANI SIDI AL-HÛSIN UN SAVANT-SOUFI DE LA KABYLIE AU XVIII^e SIÈCLE

Sadek Bala¹

Si on porte un regard rétrospectif sur les études berbères, on se rend compte que la période située entre l'avènement de l'islam en Afrique du Nord et la colonisation française y est le domaine le plus marginal et le moins représenté. Principalement parce qu'on a tourné le dos aux écrits évoquant cette époque, particulièrement ceux qui étaient rédigés en arabe, d'une grande utilité et qui, quand ils sont cités, le sont souvent de façon folklorique.

L'exemple le plus édifiant, du moins pour l'Algérie et la Kabylie, concerne Al-Wartilani. Ce personnage, dépositaire d'un grand savoir dans plusieurs disciplines, nous a légué un important héritage, dont le plus beau fleuron est son récit de voyage, connu sous le nom de *Al-rihla al-Wartilania*, une œuvre qui date du XVIII^e siècle et qui a été publiée en 1908.

Le parcours d'Al-Wartilani est unique en son genre, en tant que modèle d'un intellectuel qui a su assumer et défendre une identité plurielle.

Nous avons pris le risque de le définir comme un savant-soufi. Un concept que nous empruntons à Éric Geoffroy (spécialiste du soufisme et de la *tariqa* Shâdiliya) (Geoffroy, 2005), qui nous semble le plus approprié à ce genre de personnage, car il précise et complète la notion d'acteur du religieux, présente dans les sciences sociales.

L'ampleur et l'importance d'Al-Wartilani ne sont plus à démontrer, même pour ses détracteurs. Mais, en dehors de sa stature, c'est un témoin de son époque, qui fut celle de la présence turque. Une époque désignée en langue kabyle par *ddula tineslemt*, littéralement « État musulman ».

En ce qui concerne l'auteur, nous n'avons pas procédé à une investigation systématique : nous avons lu quelques notices qui lui ont été consacrées, ainsi que l'étude de Mukhtar Ben Al-Tahar Filali (1998), un des acteurs actuels de l'Association des zaouïas d'Algérie.

Une notice, qui mérite d'être citée, a été rédigée par Abu Al-Qasem Al-Hafnawi (1991), dans son ouvrage *Ta'arif al-khalaf bi rijal al-salaf*, qui est une véritable encyclopédie des savants-soufis. De plus, cet auteur est

1. Maître assistant à l'université de Bejaia [Bougie].

considéré par Ahmed Sahi (s.d. : 80) comme l'un des disciples d'Al-Wartilani. D'après cette notice (Al-Hafnawi, 1991 : 397-407), Al-Wartilani serait le grand maître, le disciple (et le restaurateur) de la tradition prophétique et le combattant de ses détracteurs. Il aurait été approché pour son savoir, en particulier par les étudiants, les adeptes, les érudits et même les gouvernants. Il est présenté comme l'incarnation du modèle du « savant-soufi », selon la terminologie actuelle du terme, par son statut de saint, de savant et de soufi ; pratiquant l'austérité soufie, ses vœux s'exaucent, car sa foi est irréprochable, partagée entre la prière, le jeûne et les pérégrinations. Élu parmi les saints et dépositaire de la plus grande des protections (*wilaya*) (*ibid.*), il aurait vu le Prophète dans ses rêves. Al-Wartilani aurait également été considéré comme un pôle lumineux chez les Beni Ouartilane, une tribu près de Bougie (*ibid.* : 398).

Le texte évoque également son itinéraire : formé auprès de son père, des maîtres et érudits de son premier lieu d'ancrage, il voyagea en Orient, où il accomplit un pèlerinage ; durant ce périple, il rencontra Al-Shaykh al-Hammaq, maître de la célèbre confrérie de Médine (selon son expression). Puis, il résida au Caire, où il se nourrit du savoir de ses célèbres savants, dont il reçut approbation et reconnaissance. Des titres de reconnaissance ou autorisations – appelés *ijazat* – lui furent attribués par ses maîtres² dans ce que l'auteur de la notice appelle les « deux sciences » (*ibid.* : 399). Revenu de son voyage en Orient armé d'une foi inébranlable et d'un grand savoir, il se consacra alors à l'écrit, à la propagation de la foi et au combat contre les gens fanatiques et têtus, qu'il qualifiait d'« ignorants ».

Il est ensuite question de son œuvre (*ibid.*), d'où il ressort que, parmi ses écrits, *Al-rihla* (le récit de voyage) est une source sûre. Il serait par ailleurs le commentateur de plusieurs ouvrages, dont celui de Sidi Abderrahmane Al-Akhdari, *Al-mandhuma Al-qùdsiyya*, consacré au soufisme.

À propos de sa mort, Al-Hafnawi (*ibid.* : 400) écrit qu'Al-Wartilani a vu le Prophète. Celui-ci l'informa qu'il vivrait jusqu'à la sixième année du XIII^e siècle. Cela fut confirmé.

De son côté, l'éminent savant algérien Muhamed Ben Shanab, dans « Kalima li al-musahhih », une notice introductive à *Al-rihla*, met aussi en valeur le savoir encyclopédique de cette figure emblématique.

Quant au présentateur de l'ouvrage, un certain 'Abdelqader Ben Muhamed Al-Saghir, il nous apprend qu'Al-Wartilani fut le chef d'un ordre confrérique : Shaykh *al-tariqa*, et un juriste, spécialiste très distingué du rite malikite. Il est également l'auteur d'une épître extraordinaire sur l'adage (déjà cité par Al-Hafnawi) *Waqaftù 'ala sahel waqafat al-anbiya'ù dunahu*, qu'il attribue probablement à Abi Al-Hasen al-Shadili.

Ce même 'Abdelkader écrit, à partir d'informations qu'il tient de son père, qu'Al-Wartilani est né en l'an 1125 de l'ère hégirienne (correspondant à l'an 1713 de l'ère chrétienne) et mort, selon quelques-uns de ses étudiants ou

2. Al-Sa'idi ; Al-Hafnawi ; Al-Jühri ; Al-Nafrawi ; Al-'Afifi ; Al-Sayd Al-blidi ; Al-Malawi ; Al-Sabbagh ; Al-'Amrùsi ; Khalil Al-Azhari ; 'Umar Al-Tahlawi ; Al-Ziyyani ; Al-Ishbili ; Abi Al-Qasem ; Al-Rabi'i ; Al-Hashimi ; Ibn Shù'ayb ; Al-Kurdi.

tulba, pendant le mois de jeûne du ramadan de l'an 1193 ou 1194 (1779/1780). Il a donc vécu entre soixante-huit et soixante-neuf ans.

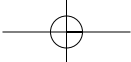
Enfin, on trouve une notice consacrée à Al-Wartilani dans l'ouvrage *Al-fikr* de l'historien algérien Yahya Bu'ziz (1995 : 44-47). Selon lui, il s'agit d'Al-Husin Ben Muhamed al-Sa'id b. al-Husin Muhamed b. 'Abdelqader Ahmed al-Sharif, dont l'ancêtre éponyme remonte au saint marocain de Tafilat, Sidi 'Ali Al-Bakkay. Comme 'Abdelkader, il indique qu'il est né en l'an 1125 de l'ère hégirienne dans le village d'Anù, relevant d'It-Wartiran, une ancienne métropole du commerce et du savoir du pays kabyle et de l'Afrique. Il a d'abord reçu sa formation de base dans son village natal et a appris le Coran dans la zaouïa de ses parents. Son maître était le cheikh Yusef Ben Beshran. Il se spécialisa par la suite dans d'autres disciplines (la jurisprudence, la tradition prophétique, la langue, la poésie) auprès de son père et des érudits du village et de la zaouïa, comme le cheikh Ahmed Ben 'Abdella, le cheikh Yahya Al-Ya'lawi et le cheikh Ahmed Zarûq Ben Al-Shaykh al-'Annabi, célèbre auteur de plusieurs ouvrages. Puis il se perfectionna dans l'étude de la déontologie religieuse (*al-tawhid*), de la rhétorique et de l'invocation.

Une fois armé du savoir local, les voyages se succédèrent, et le menèrent jusqu'en Orient, dans un but scientifique et religieux. Il alla à Bougie, Alger, Tlemcen, Meliana, Delles, à la montagne de Zouaoua (actuelle Grande Kabylie), M'sila, Biskra, Sidi Okba, Sidi Khaled, Tébessa, Constantine, Annaba, pour obtenir la bénédiction des saints et approfondir son savoir. Puis à Tunis dans l'espoir d'accomplir un pèlerinage, mais son vœu ne fut pas exaucé. Cependant, il en profita pour tisser des liens avec des érudits et dispenser son enseignement à des étudiants. Il demeura aussi à Sfax et Gabès. Il s'engagea même dans des débats d'école avec des savants, des juristes et des étudiants. En Terre sainte de l'islam, il accomplit le cinquième commandement de l'islam, le pèlerinage. À trois reprises, entre l'an 1153 et 1179 de l'ère hégirienne, il entra en contact avec des savants, des juristes et des soufis. Le premier pèlerinage fut effectué en 1153 (1740-1741) ; le deuxième en 1168 (1754-1755) ; le troisième en 1179 (1765-1766). Il légua ensuite ce savoir acquis au cours de ses pérégrinations en se consacrant à l'enseignement dans son village natal et à Bougie, où il passa tous les ans, le mois de jeûne du ramadan.

Parmi les étudiants qu'il a formés, qui l'ont côtoyé ou accompagné jusqu'en Orient, on trouve, parmi les plus célèbres : le cheikh Muhamed Ben Al-Faqih ; le cheikh Muhamed Al-Seklawi ; Yahya Ben Hamza ; Muhamed Ben 'Abdella, de Zamoura ; Muhamed Al-Jûwwadi ; Muhamed Ben Akhuf ; Abu Al-Qasem Ben Meddur du village de Tigrine, devenu par la suite *cadi* (juge ou juriste) à Bougie ; le cheikh Muhamed Al-Salah, le cousin paternel de l'auteur.

Évoquant l'œuvre d'Al-Wartilani, l'historien déplore que la plupart de ses écrits se soient volatilisés.

Néanmoins, quelques textes manuscrits, et particulièrement son commentaire de la *Wadhifa* du saint soufi Sidi Yahya Al-'Idli, se trouvent dans le



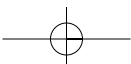
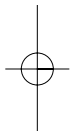
documentaire de la collection Ulahbib, une bibliothèque privée dirigée actuellement par un documentaliste codicologue, Jamal Mashhad, de Bougie.

Selon Bu'ziz, le cheikh Al-Wartilani mourut en l'an 1193 ou 1194 (1779/1780) dans son village natal, Anù, où il fut enterré. Sa tombe, ou son mausolée, attire les visiteurs et les pèlerins de nos jours.

Tel est le portrait qui se dégage de cet auteur. Il traduit en particulier la dimension d'un savant-soufi, et non des moindres, de la Kabylie du XVIII^e siècle.

BIBLIOGRAPHIE

- AL-HAFNAWI, A. A.-Q., 1991, *Ta'rif al-khalaf bi rijal al-salaf*, Mufam li al-nashr (réédition).
- AL-TAHAR FILALI, M. B., 1998, *Rihla Al-Wartilani, 'Ard wa dirasa*, Dar Al-Chihab, Batna Al-Jazayar.
- AL-WARTILANI, 1908, *Nuzhat Al-andhar fi fadhl 'ilm al-tarikh Wa al-akhbar, al-mashhura bi Al-rihla Al-Wartilaniyya*, Alger, Éditions Pierre Fontana.
- BÙ'ZIZ, Y., 1995, *'Alam al fikr w al-taqafa fi al-jazayar al-mahrùsa*, vol. 1, Beyrouth, daral-gharb al-islami.
- GEOFFROY, E., 2005, *Une voie soufie dans le monde, la Shâdhiliyya*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- SAHI, A., s.d., *'Alam min al-zwawa, igawawan*, 1, Alger, Tiba'at al-tawra al-ifriqiyya.



LE DISCOURS DE LA « SAGESSE » DANS LA POÉSIE AMAZIGHE¹

Assid Ahmed

INTRODUCTION

Actuellement, il n'est plus bénéfique de reprendre le débat sur les arts et la littérature amazighs sans les mettre en rapport avec la structure culturelle qui les a produits. Révolu le temps où l'on s'entêtait à interpréter de l'extérieur des œuvres esthétiques et littéraires sans rendre compte des règles internes qui les régissent et qui sont souvent inadéquates avec un certain nombre de jugements théoriques susceptibles, croit-on, de nous apporter des éclaircissements. Ce genre de débat est stérile, car il ne permet pas d'appréhender clairement les éléments qui forment la particularité culturelle des créations amazighes, dont la langue est l'élément le plus apparent.

Le terme de « particularité » culturelle – malgré les approches contestables, souvent idéologiques, dont il a fait l'objet, et qui est interprété souvent en termes de centrisme racial – ne correspond en aucun cas à une vision étroite du monde, imaginant les identités culturelles comme des entités civilisationnelles renfermées sur elles-mêmes. Au contraire, il se réfère à une identité qui donne et qui reçoit des autres cultures, et qui est en perpétuelle interaction avec elles. Ces échanges enrichissants, à travers le temps et l'espace, ont permis à cette identité de persister, de se recréer et de se renouveler, en revêtant à chaque étape de son parcours historique diverses couleurs et de multiples aspects, sans qu'elle ait perdu son essence, porteuse de témoignages et de visions du monde. Il s'agit d'un univers en perpétuelle gestation, depuis la nuit des temps jusqu'à nos jours, qui s'est enrichi par sa dynamique interne et les apports extérieurs, et que nous devons explorer pour en extraire la valeur historique et civilisationnelle.

Il est évident qu'actuellement les études descriptives ne répondent plus aux besoins primaires de la culture amazighe. Le travail de collecte et de classification entamé il y a déjà longtemps par toute une génération d'amateurs et

1. Traduit de l'arabe par Ali Iken.

de professionnels continue toujours à se faire. Mais il s'agit désormais de promouvoir des recherches d'un autre ordre, où l'approche esthétique et technique irait de pair avec le regard socioculturel et historique, et où l'analyse linguistique se conjuguerait à l'analyse critique et philosophique d'un tissu complexe d'éléments qui soulèvent en permanence des questions qui n'ont pas encore connu de réponses ou au moins de tentatives de réponse.

Cette vision implique donc que l'étude de la culture amazighe devra considérer cette poésie comme faisant partie d'un ensemble d'éléments divers qui la structurent.

Se limiter à la seule approche thématique des images poétiques (comme c'est encore le cas chez nous), prendre en compte les éléments culturels qui y sont à l'œuvre, ne permettra jamais d'analyser les aspects et les particularités de ces images. Ces éléments – sur lesquels repose toute la vie de la communauté qui a créé cette littérature – se situent hors des règles du jeu littéraire et artistique ; ils évoluent de l'ordre de l'éthique aux conduites sociales et psychologiques, aux croyances mythico-religieuses, de l'infrastructure aux moyens matériels de production, etc.

À la suite de cette longue introduction méthodologique, nous pouvons considérer le concept de « sagesse » dans la poésie amazighe comme une passerelle vers le vaste espace de toute cette culture. Déchiffrer alors les signes du discours de la « sagesse » nous montrera le degré d'interaction des visions dans le regard du poète amazigh ainsi que sa représentation qu'il s'en fait.

Dans ce texte, je m'arrêterai sur le terme de « sagesse », non seulement parce qu'il mérite cet intérêt par ses multiples aspects, mais parce que ceux-ci sont en relation étroite et profonde avec les structures mentales des individus vivant au sein de cette culture.

Et pour être bref je me limiterai à ces deux aspects :

- l'aspect éthico-religieux ;
- l'aspect mythico-philosophique.

L'ASPECT ÉTHICO-RELIGIEUX

Il s'agit ici de s'intéresser à un double espace : celui des croyances spirituelles et des pratiques intrinsèques au discours religieux (islam) ; et celui du comportement éthique et pratique des gens dans leur vie quotidienne, qui prend sa source d'une manière ou d'une autre dans ces croyances religieuses, que les gens conçoivent en fonction de leurs capacités culturelles.

Personne ne niera l'ancrage profond du discours religieux dans la culture amazighe et son impact sur la conscience populaire, en particulier sur celle des ruraux et d'une grande partie des amazighs citadins.

Il est donc légitime, du fait de l'hégémonie exercée par les principes religieux sur les différentes formes de conscience dans les sociétés amazighes, que le discours poétique, porteur de valeurs esthétiques spirituelles et sociales, soit le miroir le plus fidèle de cette hégémonie.

Ainsi en est-il de ce vers :

« *Ddunit tga tizergin lixert inifif
Yan izdtan da
ar ghin ar issifif* »

« La vie est meule l'au-delà un tamis
Quand on a fini ses grains ici-bas
Là-haut on tamise sa semoule. »

(Anonyme, XVIII^e siècle environ.)

Croire au Jugement dernier est l'un des principes fondamentaux de la foi musulmane. La vie n'est qu'une étape éphémère où l'être humain est confronté à l'instabilité et à d'incessants aléas, un court passage dont il doit profiter pour s'assurer une bonne place dans le *lixert* [le foyer de l'éternité]. Toute activité humaine juste et bonne est considérée en dernier ressort non comme un moyen pour bâtir et développer une société, mais comme un alibi pour accéder à vie d'aisance éternelle dans l'au-delà.

Cette image poético-confessionnelle, avec toutes les émotions qu'elle suscite chez l'auditeur amazigh et tout ce qu'elle renferme de beau et de cognitif dans sa syntaxe et son vocabulaire, n'est qu'un échantillon archétypique du discours de la sagesse du répertoire poétique amazigh, qui permettra à son auteur de jouir du considérable respect des autres. L'image-vers s'est sacralisée et a gagné en crédibilité, en glissant de son contexte poétique et individuel vers l'espace commun, sous forme d'aphorisme populaire dont chacun peut faire usage selon son besoin. La sacralité de cette sage parole n'est pas due dans son ensemble à la personne ni à l'expérience du poète, mais plutôt aux préceptes absolus et indiscutables de la foi religieuse. Une confiance sacralisante qui a permis l'intrusion dans les milieux poétiques traditionnels du terme *lâalim* [savant, en arabe] pour signifier « le poète », une appellation qui semble un peu étrangère à la culture amazighe, mais que le public n'hésite pas parfois à utiliser pour évoquer tout poète ayant une certaine maîtrise des enseignements religieux dont il s'inspire ou qu'il représente superbement dans sa poésie.

Cette appellation ne souffre d'aucune confusion dans l'esprit des gens entre ce qu'est un poète et ce qu'est un *fqih* [clerc]. Il s'agit d'une appellation signifiant une double reconnaissance de la sacralité du discours religieux, à la fois en tant que parole divine et en tant que discours poétique reproduisant de manière esthétique et attrayante la teneur du discours religieux. Le pouvoir exercé par le poète sur ses auditeurs² est donc double, émanant du sacré religieux et d'une certaine forme de sacré poétiquement esthétique. Deux pouvoirs

2. Puisque la majeure partie du corpus poétique qu'on a souvent tendance à étudier est composée de textes chantés oraux, il ne faut donc pas dissocier le terme « auditeur » de son contexte festif et de ses rites, faute de quoi on ne comprendra jamais la nature attrayante et émouvante de cette parole poétique.

dont il est difficile de dire lequel revêt le plus de valeur et d'importance quand on se réfère à l'esthétisme de la conscience et de la conduite sociale et morale de l'individu dans le milieu amazigh. Une question sans réponse si l'on ne fait pas appel aux deux structures culturelles amazighe et islamique pour y examiner le concept de « sagesse », qui paraît avoir des caractéristiques communes dans chacune de ces deux structures.

D'après les interprètes musulmans, le terme « sagesse » – qu'on rencontre à plusieurs reprises dans un certain nombre de versets – signifie « maîtriser et pratiquer les enseignements religieux ». C'est en tout cas la signification que lui a donnée Malek. Tibari, lui, interprétant le verset « *Wadkourna ma youtla fi bouyoutikounna min ayati Allah wa lhikmati* » (sourate *al-ahzab*, verset 34) [« Répétez³ dans vos foyers ce que l'on récite des versets d'Allah et de la sagesse » (sourate des chapitres, verset 34)], écrit que « la sagesse est tout précepte religieux transmis au messenger d'Allah et qui ne figure pas dans le Coran, c'est la Sunna⁴ ». Pour Abou Abbas, qui interprète le verset « *Wamen youta alhikmata faqad outiya khairan katiran* » (sourate *al-baqara*, verset 269) [Celui qui aboutit à la « sagesse » il aboutit à tout le bien du monde (sourate de la vache, verset 269)], « la sagesse c'est la connaissance des règles religieuses distinguant ce qui est bien de ce qui est mal⁵ ».

Toutes ces interprétations nous incitent à nous interroger sur le rôle joué par le *fqih* dans la société amazigh, et à nous demander comment cette notion de « sagesse », liée aux enseignements religieux, a profondément pénétré la conscience amazighe, d'où cette valeur très particulière accordée à toute parole, surtout poétique, s'inspirant de la religion.

N'oublions pas que la méconnaissance de la langue arabe, tout au long de l'histoire « islamique », par la majorité des différentes catégories sociales du peuple amazigh, a eu pour conséquence que le rôle des textes religieux, dont la langue originelle est l'arabe, a été assumé par la poésie, qui a pris la place du Coran, de la Sunna et de leurs interprètes. C'est ce qui explique la traduction des connaissances religieuses de l'arabe en amazigh, surtout à travers la poésie, et un discours de la sagesse coloré d'une certaine sacralité spirituelle.

Il nous faut également tenir compte d'un phénomène d'ordre linguistique qui nous renseigne sur l'aspect religieux du discours de la « sagesse » dans la poésie amazighe : l'emprunt d'un certain nombre de termes coraniques, dont certains se sont adaptés aux moules phonétique et morphologique de la langue amazighe, à l'exemple de *ddunit* [le monde], *lixert* [l'au-delà], *lajal* [la destinée], *ljennt* [le paradis], etc. ; tandis que d'autres ont conservé leur structure phonétique et conceptuelle, comme *yawm al-hissab*

3. Il s'adresse aux femmes.

4. Cité dans Hussein Meroua, *Annaza'at al-maddiya fi al-falsafa al-'arabiya al-islamiya* [Les tendances matérialistes dans la philosophie arabo-islamique], Beyrouth, Dar Alfarabi, mars 1979, vol. 1 : 362.

5. *Ibid.*

[le jour du Jugement], *aljahim* [la géhenne], *al-maqadir* [le destin], *annar* [l'enfer], *al-àarch* [le trône], etc.

Cette dichotomie langagière interne n'est pas uniquement un phénomène linguistique isolé : elle est liée à des raisons complexes de nature culturelle, psychologique, confessionnelle et sociale. Ce qui signifie que ces termes ne se résument pas uniquement à des sons et à des significations innocentes, mais qu'ils sont le produit de certaines valeurs, expériences et positions qui reflètent un système culturel bien apprivoisé par un autre système, le système culturel amazigh. Ce qui doit attirer notre attention sur un élément très important, à savoir l'acculturation civilisationnelle survenue entre ces deux structures culturelles, amazighe et islamique, dont la dernière était en étroite relation linguistique avec la structure culturelle arabe préislamique, qui véhiculait des valeurs culturelles que l'islam, en tant que religion de pureté et de pudeur, n'avait pas pu gommer, comme les valeurs littéraires liées à la poésie d'amour et à celle chantant l'ivresse.

La culture amazighe n'a domestiqué que les éléments de la structure religieuse pour ne conserver que quelques éléments de la culture arabe. Ainsi, contrairement à la poésie arabe, il n'existe pas de thématique chevaleresque dans la poésie amazighe, le cheval⁶ y symbolisant l'aimée et non plus une monture pour mener des batailles et des raids, symbole de virilité et de bravoure.

Il en est de même de la valeur humaine et littéraire des moments d'ivresse dans la poésie arabe, dont l'équivalent amazigh est plutôt lié à la tradition du thé, aux rites de sa préparation, à ses ustensiles (la théière, la menthe, les verres) et à son partage avec les autres – amis, membres d'une famille, amants, adversaires, etc.

Chez le poète arabe, l'amour émane du cœur, tandis que son homologue amazigh en situe le centre non pas uniquement dans le cœur, mais aussi dans le foie, chose inadmissible dans la poésie arabe. Autre exemple : le terme « rose », qui a toujours gardé son sens propre et réel dans la poésie arabe, alors qu'il symbolise dans la poésie amazighe l'image de l'aimée ; même chose pour les noms de fruits : l'orange, la pomme, l'amande, etc. L'image du pigeon, tout en symbolisant diverses sensations comme la nostalgie, l'amour, la lucidité de l'esprit, le départ de l'aimée, est restée sensible et réelle dans la poésie arabe, tandis qu'elle est l'image même de l'aimée dans la poésie amazighe. Nous pouvons donc déduire de cette comparaison élémentaire que la culture amazighe en général et la production littéraire et poétique en particulier n'ont pas trop subi l'influence de la culture arabo-islamique en tant que structure globale, et n'en ont conservé que l'aspect religieux.

Avant d'aborder le second aspect de notre problématique, nous pourrions résumer notre propos de la manière suivante :

– la poésie a joué un rôle important dans l'ancrage de la spiritualité islamique dans la culture amazighe, par l'exploitation inconsciente de la part du

6. J'ai trouvé des images de la bravoure et de la cavalerie dans la poésie amazighe ancienne, mais focalisées sur les hommes, les batailles et les armes et non pas sur le cheval.

poète des notions et des enseignements religieux et éthiques dans la formulation de son discours de la « sagesse ». Ainsi en est-il des notions telles que le libre choix, la fatalité, le bien, le mal, etc. ;

– la sacralité du discours de la « sagesse » dans la poésie amazighe est fondée en grande partie sur la sacralité du discours religieux, que les poètes ont exprimée de diverse manière ;

– cette liaison entre la poésie et la thématique religieuse a permis aux Amazighs de dépasser l’antagonisme artificiel et dogmatique que les fondamentalistes voulaient instaurer entre la poésie, le chant et la danse, d’un côté, et les enseignements religieux, de l’autre⁷. Le mariage entre la parole poétique chantée et le sens coranique et sunnite qu’elle véhicule a aidé le poète et l’auditeur à se débarrasser des remords qu’un certain regard anachronique était susceptible de créer à partir d’une interprétation erronée des textes religieux ;

– cet unisson toléré entre le don poétique et la parole sage inspirée des valeurs religieuses a trouvé son accomplissement idéal en la personne symbolique de « Sidi Hemmou Ttalb »⁸. Le secret de l’estime profonde vouée par la mémoire populaire amazighe à cette personnalité, que nous pouvons considérer comme une image d’« un héros non personnifié », réside dans ce mariage harmonieux et sage qu’il a su créer entre les normes poétiques et les valeurs culturelles amazighes, d’un côté, et les normes et les valeurs religieuses, de l’autre.

L’ASPECT MYTHICO-PHILOSOPHIQUE

Nous abordons un domaine que les études amazighes ont longtemps traité d’une manière vague et descriptive, qui est celui de la création poétique classique/orale dans sa relation étroite avec l’expérience interne et mystique du poète. Une expérience qui nous offre un modèle de « vérité » émanant d’une source cachée et mythique de tendance soufie : l’expérience du « cheikh », avec tous les rites sacrés qui s’ensuivent, pousse le chercheur à s’interroger sur l’interaction complexe des paramètres mythique, religieux, mystique et social composant ce phénomène connu dans la littérature amazighe sous plusieurs appellations, dont les plus en vogue sont *ziyart* [le pèlerinage] et *tighersi* [le sacrifice].

Le « cheikh » est une entité distincte et transcendante, un sens global caché derrière des aspects externes sans grande valeur, si l’on peut dire : une tombe, des tissus de toutes les couleurs, la coupole, etc. Cependant, il participe

7. Exemple, cette histoire qui raconte qu’un *fqih* n’avait pas pu convaincre des étudiants de son école coranique de ne pas assister à une danse d’*ahwach* ; cependant juste à leur arrivée ils entendirent un aède chanter « *Koullou may xassa kra dдин axtin ifl* ». Sans tarder, ils revinrent à leur école avec la conviction que la poésie n’était qu’un moyen de distraction et de perte de temps.

8. Cela ne veut pas dire que je nie l’existence historique du personnage portant ce nom et qui est connu par sa poésie et sa sagesse ; mais je veux seulement souligner que ce qui est imaginaire et symbolique est plus présent que ce qui est réel et historique.

d'un fonds spirituel qui exerce une influence considérable sur la conscience des gens et leurs conduites psychosociales. Le « cheikh », un mort dans sa tombe à l'intérieur du mausolée, pourrait ne pas avoir de relation « historique » avec tous ces paramètres ; c'est la conscience collective populaire qui lui attribue cette dimension mythique et cette fonction magique. Quant à lui, il pourrait n'être qu'un simple *fqih*, connu pour son érudition et sa générosité et n'ayant aucun rapport avec la poésie, un ascète, ou encore quelqu'un de totalement inconnu dont on ne sait s'il était un poète, susceptible d'offrir à d'éventuels authentiques poètes les clés de la versification.

La force du « cheikh » n'émane pas de sa personne défunte, mais de ce qui est resté vivant dans l'affect de la communauté, à savoir la « baraka », un legs spirituel intarissable, un symbole du bien absolu, qui est en principe à la portée de toute personne voulant se l'octroyer en passant deux ou trois nuits, et peut-être plus, dans le mausolée de celui-ci. Le pèlerinage vers le mausolée d'un saint patron n'est sûrement pas une adoration (*'ibada*), néanmoins il est clair qu'il revêt une dimension religieuse, qu'incarne la relation mystique qui rétrécit les distances entre le saint/médium et Dieu.

Le « cheikh » est, pour le poète amazigh traditionnel, une force qui donne la vérité et emprunte la langue du poète pour murmurer ses secrets et ses mystères aux initiés. De ce fait, le poète est pourvu d'un don ou de génie, une distinction qui fait de lui une personne respectée et respectueuse à ses yeux et aux yeux des autres.

La « sagesse » est donc un secret parmi d'autres secrets, qui n'est ni commun ni public. La vérité que véhicule cette sagesse n'est pas uniquement une vérité de la parole et de ses potentialités rhétoriques et esthétiques, mais également une vérité des gens et de leur destinée. C'est pourquoi le « cheikh » projette dans l'âme du poète le secret de l'art du verbe et aussi celui des réalités apparentes et cachées des gens qu'il ne craint pas de dire ou de pressentir. Ce qui explique que les gens, surtout à la campagne, ont l'habitude de croire aux divinations du poète et même de ne pas poser de questions de nature sceptique, puisque ses prophéties ne proviennent pas de lui, mais de « celui qui parle en lui », *'walli gis isawaln*, c'est-à-dire de la force qu'il incarne au moment de la parole et qui est un fruit de la « baraka du cheikh ». La muse qui a inspiré aux poètes à travers le monde des merveilles universelles se manifeste ici par différents rites qui impliquent diverses conditions à remplir. Nous pouvons en effet parler de trois étapes dans le parcours qui mène le poète à la source de la « sagesse » :

– *nmit* [l'intention] : avant que le poète n'entame l'expérience, il doit se mettre dans un état d'autopréparation psychologique et morale. *Nmit* se manifeste sous deux aspects : l'intention d'acquérir le don et le génie de la versification et de la sagesse en aimant d'un fervent amour la poésie et son pouvoir magique sur les consciences ; et celle d'avoir une confiance aveugle dans la « baraka du cheikh » et dans la satisfaction certaine de ses vœux de pèlerin ;

– *tighersi* [le sacrifice] : c'est le sang d'une vache, d'un veau, d'un bœuf ou d'un coq versé devant le mausolée en offrande au « cheikh » pour

créer une atmosphère de mystères et de respect solennel du lieu ; comme dans les temples anciens, dont les antiques divinités représentaient les forces de la nature dont l'homme avait toujours rêvé de détenir les secrets ;

– *tawargit* [le rêve] : le poète doit passer la nuit ou des nuits dans le mausolée à attendre la réponse du « cheikh » ; durant ces instants, toute son énergie psychologique se focalise sur l'objet de son souhait ; il peut suffire d'une courte sieste comme il peut s'écouler des nuits avant que le « cheikh » réponde à sa demande.

Les rêves prennent différentes couleurs et formes mais tous convergent vers un organe central dans le corps du poète, à savoir la bouche. Voici quelques exemples de rêves où le poète est confronté à l'évaluation de la teneur de son intention :

– un vieil homme élégant et respectable qui fait son apparition et pose devant le poète une cuvette pleine d'eau sale, il la prend et boit un peu ou tout le contenu de la cuvette ;

– une longue file de fourmis qui entrent et sortent de la bouche du poète ;

– des insectes nuisibles et dégoûtants ;

– une assiette pleine de nourriture.

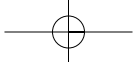
Tous ces détails constituent une riche matière pour des études psychanalytiques. Le rôle de la bouche comme « entrée » et « sortie » de la « sagesse » nous offre une image des désirs fervents qui poussent le poète à imaginer (rêver) la poésie comme une matière sale dont il se remplit la bouche, comme pour insinuer que la sagesse est rude et difficile d'accès.

Après l'éveil, le poète, heureux d'avoir ce qu'il désire, commence ses premiers pas dans le sentier escarpé de la « sagesse ». Le sentier de son activisme esthétique, social et historique qui fera de lui un jour, aux yeux de sa communauté, un authentique « intellectuel » qui répond aux attentes des autres et « exprime l'esprit collectif dont il s'inspire et qu'il développe en traitant les sujets liés à la vie quotidienne des gens⁹ ».

Cette expérience du « pèlerinage » nous semble être l'une des raisons qui expliquent que les Amazighs du Sud considèrent que la poésie est « un savoir de tripes », parce qu'il s'agit d'une expérience interne liée à une raison surnaturelle¹⁰. On remarque ainsi que la différence essentielle entre cet aspect du discours de la « sagesse » et l'aspect religieux réside dans le glissement du concept de la « sagesse » du sens confessionnel (religieux) vers un sens plus large, celui qui émane de l'expérience humaine et de la vision philosophique de l'Univers, de l'humain et de ses actes, et qui éloigne le poète des références religieuses vers de nouveaux espaces de l'imagerie et de la symbolique. À l'exemple de la poésie de Sidi Hemmou

9. Abdellah Al-Aroui, « *Thaqafatouna fi dawii attarikh* » [Notre culture à la lumière de l'histoire], Beyrouth, Dar Attanwir, 1984.

10. Le poète ancien commence son chant par un appel au « cheikh » où il demande sa baraka : « *Alawliya assadat al-muluk* ».



Outtalb, qui s'était investi dans ce genre de poésie et que bien d'autres poètes ont superbement imité :

« *Menchek aymi temla ddunit aghou
tsersasn ed aman
Irin tament
isou kedran ingiri d waman.* »

« Tant de gens la vie leur a promis le lait
mais elle ne leur a donné que l'eau
Et désirant le miel ils n'ont bu que du cade,
de l'eau ils se sont éloignés. »

(Anonyme, XVIII^e siècle environ.)

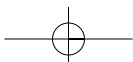
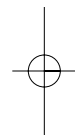
Si les caractéristiques de la sagesse religieuse dans la poésie amazighe prennent leur source dans des dogmes religieux comme la fatalité, le bien et le mal, le jour du Jugement, le châtement, etc., celles de la sagesse philosophique au teint mythico-mystique peuvent se résumer de la manière suivante :

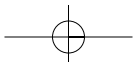
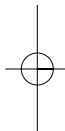
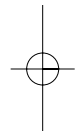
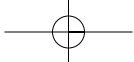
– un regard sur le monde à travers l'expérience personnelle du poète au lieu du référent religieux, un regard qu'il nous présente comme le fruit de ses investigations, de ses méditations et de ses souffrances ;

– l'insistance du poète à voiler le sens de l'image et à meubler ses paroles de diverses formes de rhétorique et d'assonances. C'est, semble-t-il, à cause de cette faculté d'enfouir le sens derrière des symboles que le public des villages du Sud a choisi d'appeler le poète *lâalim*, et non pas parce qu'il s'inspire, parfois, de sujets religieux. Chaque fois que la parole est dissimulée derrière les brumes de signes et de symboles, que seuls les initiés déchiffrent, le poète en devient plus sage et plus attrayant ;

– le rapport à la « vérité » comme fin ultime éclairant les pas du poète sur le chemin de la « sagesse » est à prendre en considération. On remarque par exemple que les Amazighs utilisent le terme *ighzan* [Très juste !] comme une exclamation servant à exprimer leur admiration pour la véracité et la beauté d'un poème. Ainsi, le fait de concevoir et d'admirer la relation étroite et sensible entre tous les éléments composant un poème encourage beaucoup de poètes à aller loin dans leurs exploits poétiques. La vérité en tant que fin et devise prend divers aspects dans le vécu social du poète, et aboutit parfois à des formes de conscience politique, sociale et morale plus développées qui touchent de près les activités, les soucis et les valeurs de la communauté ;

– dans la société traditionnelle amazighe, à l'exception des poètes, il est rare de trouver des personnes qui cherchent le sens et la vérité des choses. Les *fqih*, quant à eux, dans leur approche des textes religieux, ne font qu'expliquer aux gens quelques dogmes et conduites à mettre en pratique. En guise de conclusion, je dirai que ce sont les poètes qui assument ce qui reste de la tâche des religieux en se basant sur les expériences des autres et sur la leur, ainsi que sur les faits quotidiens. Généralement, cette tâche couvre un vaste champ sémantique épistémologique et esthétique qui mérite d'être étudié de manière plus profonde.





HONNEUR ET *H'UDÛD ALLÂH*
DANS LA POÉSIE RELIGIEUSE BERBÈRE
LHAJ BELAÏD ET LA FEMME EN ISLAM

Abderrahmane Lakhsassi ¹

« De tout temps, et dans bien des pays, les premiers poètes ont eu cette arme terrible [les dictons] entre les mains, et s'en sont servis. Mais de ce poète morigénéur est peut-être sorti, peu à peu, le poète moraliste. On avait coutume déjà de l'entendre distribuer le blâme et la louange. On lui en reconnaissait – par force – le droit. De là à lui donner mission de formuler les préceptes divins, les règles de conduites pratiques, il n'y a qu'un pas. Seul le poète sait leur donner cette forme brève et expressive qui se grave si aisément dans les esprits simples. »

BASSET (1920 : 400)

INTRODUCTION

Le texte que nous nous proposons d'analyser ici fait partie d'un genre littéraire d'édification religieuse bien ancré dans la tradition berbère-*tashelh'it*. En dernière analyse, on peut dire que son objectif primordial est de délimiter l'espace public réservé à l'homme et empêcher la femme de sortir de l'espace privé où la société patriarcale l'a confinée au nom d'une certaine interprétation de la religion. Ce genre de littérature touche aussi bien l'écrit que l'oral. Le support utilisé peut aller du papier à la bande magnétique en passant par le disque sonore. Lhadj Belaïd, dont il va être question ici, est d'abord et avant tout un chanteur qui a composé une cinquantaine de poèmes sur une grande variété de thèmes. Trois textes seulement peuvent être considérés comme de véritables poèmes moraux – un sur la boisson et deux sur les femmes. Pourtant, dans l'esprit des gens, Belaïd est considéré comme un grand moraliste.

1. Université Mohammed V, Rabat.

La production de chansons d'édification religieuse fait partie des « devoirs » du poète-chanteur (*rrays*). Lhadj Belaïd s'est acquitté de cette tâche avec succès. Cette image du trouvère moraliste, on peut l'expliquer tout d'abord par la richesse de son texte sur les mœurs féminines. Ce poème, intitulé « Lâyalat » par la compagnie d'enregistrement Baidaphon, est le dernier travail enregistré par l'auteur-compositeur (en 1938)². Lhadj Belaïd devait avoir alors une soixantaine d'années. Ce texte est aussi l'un des plus longs, une centaine de vers en tout. Réédité sous forme de disque microsillon, le public le connaît mieux que les autres textes. Aussi l'enregistrement est-il d'une qualité meilleure que celui de la plupart de la production de l'époque. Le contenu est par conséquent plus clair pour l'auditeur *ashelh'i*, pour qui Belaïd reste encore aujourd'hui le maître de l'*amarg* (poésie chantée)³.

De ce texte, nous essayerons ensuite de dégager l'idéal féminin de l'auteur et du groupe dont il est le porte-parole pour remonter vers les sources de cette conception dans la tradition islamique. Nous nous attacherons à montrer que les idées savantes ne sont pas affectées et n'ont pas perdu leur vigueur une fois traduites en langue vernaculaire.

TRADUCTION DU TEXTE BERBÈRE⁴

Belaïd a chanté son poème de 104 vers d'un seul trait. La performance ne comporte presque aucune de ces pauses qu'on rencontre habituellement dans ses chansons, durant lesquelles le chanteur se tait pour laisser du même coup le temps au chœur de reprendre le refrain. Nous proposons ici une division thématique du poème en quatre parties :

- introduction du thème (vers 2 à 30) ;
- propos sur les femmes (vers 31 à 64) ;
- propos sur les hommes (vers 65 à 85) ;
- la femme et les vices sociaux (vers 86 à 104).

Des femmes

- « 1. À lay li la li lay li la li la li la
 2. Au nom de Dieu, nous commençons encore un chant !
 3. Il est tiré de l'expérience passée et ne renferme point de mensonge !
 4. Le vrai savoir est, pour les musulmans, source de mutuels conseils.
 5. Certes, je n'abuserai pas de la parole si je traite
 6. De l'honneur de la femme et de l'honneur de l'homme.

2. Sur la vie du poète-compositeur-chanteur, voir annexe 2, p. 76-78.

3. Pour plus de détails sur ce concept, voir Lakhsassi (1986).

4. Le texte berbère a été établi à partir du disque sonore Baidaphon n° 98 881-2 en collaboration avec Mohamed Benihya et la mise en forme de la traduction française avec Abdeslam Cheddadi. Mes remerciements vont à M. Tozy pour avoir lu et commenté la première version de ce travail et à Claude Lefébure et Mohamed Kerrou pour leurs remarques sur le style de certaines de ses parties.

Les termes et les phrases entre parenthèses sont des reconstructions, donc incertaines.

Vers 1 = schéma de la forme métrique.

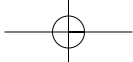
Vers 49 = 48 ; 54 = 53 ; 57 = 56 ; 61 = 60 ; 63 = 62 ; 76 = 75 ; 80 = 79 ; 97 = 96.

7. Tout homme connaît le bien, connaît les limites.
8. À celui qui ne veut pas m'entendre, je dis : c'est moi-même que je blâmerai.
9. Si je désobéis à Dieu, il en est de moi comme
10. Des grains que jette à toute volée le semeur :
11. Chaque grain tombe là où l'emporte le vent.
12. J'ai traversé l'Occident et l'Orient, Dieu l'a voulu ainsi.
13. Certes, il en est de la vie comme le disent les Livres.
14. Celui qui fait des gains illicites sans repentir,
15. De toute nécessité désobéit à Dieu. Le Coran ne ment pas.
16. Comment pourrait-il éviter l'illicite, l'homme d'aujourd'hui ?
17. Il a des biens en suffisance mais ne s'en contente guère.
18. Le nombre des vendeurs excède celui des acheteurs.
19. La fraude l'emporte sur la probité, et c'est le règne de la tromperie.
20. Je me mets sous votre protection, ô mes auditeurs !
21. A-t-il encore sa raison, celui qui néglige ses devoirs ?
22. Plongé dans le péché de jour comme de nuit,
23. Satisfait de ce bas monde, il ignore Celui qui l'a créé
24. Et lui a accordé les biens et la santé.
25. Et moi, les hommes du passé, je les salue !
26. Ils étaient fermes devant le péché comme devant la soif et le froid !
27. Aujourd'hui, mes frères, les désirs égarent les hommes,
28. Et ni le blé ni l'orge ne leur suffisent.
29. Ils consomment du tabac, s'adonnent aux jeux de hasard et à la boisson.
30. Et ainsi leur vie se consume ! Que Dieu nous protège du Malin !

*

31. Et maintenant, aux femmes je vais consacrer mon propos.
 32. Ô femmes qui avez obtenu la satisfaction de Dieu, sachez que la Loi
 33. Ne réprovoie ni ne blâme les femmes pures.
 34. Les femmes qui prient, qui jeûnent, qui sont le réconfort de leur mari,
 35. Iront rejoindre celles que notre Seigneur a citées dans Ses Livres :
 36. Notre Dame Fatima, notre Dame Aïcha et notre Mère Khadija,
 37. Déjà entrées au paradis, et qui jouissent du pardon de Dieu pour leurs péchés.
- Ô Muse !

38. Et maintenant, poursuivons notre propos !
39. Elle commet un péché, celle qui désobéit à notre Seigneur et à Son Intercesseur !
40. Rejetant les coutumes des femmes, elle adopte les mœurs des hommes.
41. Or les femmes diffèrent des hommes ; elles n'ont pas comme eux le souci de l'honneur.
42. Et ainsi, elle n'inspire plus le respect. Que Dieu nous protège !
43. Son père et ses frères fuient les assemblées.
44. La femme de bonne souche, elle, se brosse les cheveux,
45. Se farde de henné, accueille avec joie son mari.
46. Celle-là, jamais son nom n'est prononcé dans les assemblées.
47. Tout homme de sa famille, en sortant de chez lui, garde la tête haute !
- 48-49. Et, lorsqu'il rentre dans sa maison, personne ne le désigne du doigt !
50. Ô *taleb*, toi qui es chargé d'établir l'acte de mariage selon la Loi,
51. Dis-moi : toutes les dots et tous les trousseaux se valent-ils ?



56

Abderrahmane Lakhsassi

52. Les uns atteignent des milliers de réaux,
53-54. Mais d'autres, par Dieu, valent moins que trois sous !
Ô Muse !

55. Malheur à celui qui est lié à une femme
56-57. Habitue à la rue et n'aimant pas son foyer !
58. Chaque semaine, sans faute, on la voit au tribunal.
59. Je me mets sous votre protection, ô mes auditeurs !
60-61. La parole du poète ne chemine-t-elle pas au plus près du Sens ?

62-63. La parole du poète ne chemine-t-elle pas au plus près du Sens ?
64. Il y faut encore plus réfléchir lorsqu'elle se rapporte à la Loi.

*

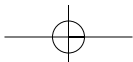
65. Certains hommes parmi nous sont à craindre.
66. Ils savent qu'aux femmes est défendue
67. La compagnie des hommes, mais ne les en empêchent guère.
68. Il y a des femmes qui font (illicitement) un enfant et ne se repentent pas.
69. Il y a même des hommes qui leur apprennent le *lutar*⁵ ou le *ribab*⁶,
70. Espérant y gagner des babouches, un turban ou une chemise.
71. Voilà où ils trouvent leur gagne-pain ! Dieu nous en garde !
72. Ne dépasse-t-il pas toute limite celui qui se procure du vin,
73. Le boit avec sa femme, en présence de sa progéniture,
74. Et s'enivre à l'excès, bafouant toutes les lois ?
75-76. Tous deux ne jurent que par ce qui est illicite.
77. Ils sont bien ainsi, ce n'est point un mensonge.
78. Ô femmes qui avez obtenu la satisfaction de Dieu, la Loi
79-80. Ne réproûve ni ne blâme les femmes pures.
81. Je me mets sous votre protection, ô mes auditeurs !
82. C'est moi-même seulement que je réprimande puisque je ne me suis point repenti.
83. Il est d'usage que le plus âgé montre la voie au plus jeune,
84. Et lui rappelle la crainte de Dieu pour éviter le péché.
85. Si chacun ne conseille pas son voisin, les Livres sont à jeter aux orties.

*

86. Elles méritent le blâme, les femmes qui désobéissent à Dieu et à Son Intercesseur,
87. Celles qui s'exhibent et improvisent des chants au milieu d'hommes.
88. À celui qui leur rappelle l'unité de Dieu et les obligations religieuses,
89. Elles répondent, contre toute évidence, ne rien y comprendre.
90. Mais, si on leur montre des chansons, elles les apprennent sans tarder.
91. C'est la vie de foyer que vous détruisez, ô femmes qui vous adonnez à la boisson !

5. *Lutar* ou *gambri* (instrument musical à plectre) : genre de luth populaire généralement à trois cordes qu'on fait vibrer avec un brin de feuille de palmier nain, plié en deux.

6. *Ribab* : genre de violon monocorde dont la corde vibrante est constituée d'une mèche de 40 à 50 crins de cheval. « L'introduction du *ribab* dans l'orchestre cheleh peut passer pour un trait de génie, tant il donne à cet orchestre un timbre original, une allure pittoresque, une force expressive qu'il n'aurait pas sans un tel instrument » (Chottin 1933 : 17).



92. La laine et le métier à tisser sont incompatibles avec la cigarette et la boisson.
 93. Vous avez jusque-là bien gardé votre honneur, ô Ishelh'iyin⁷ !
 94. Avant que n'apparaissent ces femmes de joie,
 95. Qui acceptent un prix en échange de leur pudeur et leur honneur,
 96-97. Achètent des maisons et des *riyad*⁸, se couvrent d'or,
 98. Et vivent au milieu de biens illicites.
 99. Que celui qui veut vérifier mes dires aille au Haouz (de Marrakech).
 100. Ces femmes y vont de ville en ville,
 101. Se produisent dans la rue, jouant du tambourin et entrant en transe.
 102. Elles se fardent de henné et les cheveux leur tombent jusqu'aux genoux.
 103. Le Prophète n'a-t-il pas dit : « Que soit maudite
 104. La femme qui élève la voix, même pour prier !
 Ô Muse ! »

Belaïd commence un chant qu'il estime être le fruit de son expérience passée. Pour lui, tout savoir doit être utile. À l'ignorance d'autrui, personne n'a le droit d'être indifférent. Par conséquent, en traitant de l'honneur de l'homme et de la femme, il ne se considère nullement comme un intrus. Au contraire, en s'adressant aux autres, il ne fait que rappeler à lui-même ses devoirs religieux.

Sur cette terre, chaque chose a ses propres limites. Tout être doué de raison est censé les connaître. Certes, le monde d'aujourd'hui, avec tous ses biens en abondance, guette continuellement les humains. Il y a plus de tricheurs que d'hommes intègres. Or, rien ne se fait en dehors de la volonté divine, comme le confirment les Saintes Écritures. L'important, en fin de compte, c'est de se repentir.

Il faut croire que l'homme d'aujourd'hui a perdu sa raison, car comment peut-il faire fi du Créateur pour s'adonner exclusivement à ce vil monde et à ses biens matériels ? Seuls les gens d'autrefois méritent respect et admiration. Pauvres, sobres et intègres, ils ne se plaignent de rien malgré la rareté de tout, ils tiennent ferme non seulement devant la faim et la soif, mais aussi devant le péché. Le degré de déchéance des gens d'aujourd'hui n'a d'égal que la pureté et l'intégrité des gens du passé. Que peuvent bien peser les premiers en face de ces derniers ?

La femme idéale, dit Belaïd, est celle qui obéit à deux êtres : Dieu d'abord, son conjoint ensuite (vers 34-37). Si elle accomplit ses devoirs religieux et obtient l'approbation de son mari, elle sera sauvée de la géhenne. Pour satisfaire Dieu, il y a le jeûne et la prière. Pour faire plaisir à son homme, elle doit se faire belle pour l'accueillir.

Une telle femme rend heureux non seulement son compagnon, mais aussi tous ses proches, dont l'honneur dépend du sien (vers 46-48). Par contre,

7. Groupe berbère occupant le Haut Atlas, l'Anti-Atlas et la plaine du Souss marocain, et parlant la langue amazigh-*tashelhit*.

8. *Riyad* : jardin d'agrément.

la femme qui fait fi des traditions sociales et des coutumes ancestrales pour empiéter sur le domaine réservé à l'homme ne peut être qu'une catastrophe pour les siens.

Quant à l'homme, il a le devoir d'empêcher la femme de sortir des limites imposées par Allah. Aujourd'hui, il est loin d'accomplir cette tâche. Pis encore, dit Belaïd, certains hommes poussent la femme à la débauche pour en tirer profit. D'autres encore encouragent la licence des mœurs dans leur propre famille. Or, dans le domaine religieux comme dans le social, la coutume veut que les plus âgés guident les plus jeunes, sinon à quoi peuvent bien servir les livres ?

N'est-ce pas un mauvais signe que de voir la femme plus apte à apprendre à jouer des instruments de musique qu'à observer les préceptes religieux ! En négligeant leurs femmes au point de les laisser s'adonner publiquement à la chanson, à la cigarette et à l'alcool et même parfois à la prostitution, les Chleuhs ont perdu leur honneur de jadis. La preuve, dit-il, n'est pas plus loin que Marrakech, où elles s'exposent devant tout le monde pour chanter et danser sans pudeur. On est loin de l'avertissement de notre Prophète, qui veut, dit Belaïd, que la voix d'une femme ne doive même pas être entendue pendant la prière.

Le poème de Belaïd est trop riche pour être analysé ici en détail. L'univers traditionnel de la société maghrébine et en particulier du Sud marocain s'y trouve reconstitué à travers des concepts-clés chers à ce monde. Nous nous contenterons ici d'en prendre quelques-uns pour montrer que Belaïd, en tant que poète, ne fait que continuer la tradition d'édification particulière à ce *Sūs al-'âlima* (Le Souss des savants). Dans l'univers conceptuel de son texte, nous choisirons deux mots clés qui nous paraissent être à la base de sa vision du monde : *làaradh* (l'honneur) et *lh'udûd* (les limites de la Loi). Le premier relève du champ sociologique et le second renvoie au domaine théologique. Deux registres sur lesquels le poète joue en même temps et indifféremment.

Belaïd dit clairement que, pour préserver cet honneur, il faut observer les limites de la Loi. Réciproquement, sortir de celles-ci équivaut à la perte de son humanité. Chaque personne est donc tenue de respecter ces deux pôles qui délimitent l'intégrité de l'individu et de la communauté musulmane. Belaïd revient sans cesse sur ce point. Dans une joute poétique avec Rrays Larbi, il répond à celui-ci :

« Chacun doit s'appliquer aux choses où il excelle ;
Ainsi, il ne sera blâmé ni aux yeux de la Loi,
ni devant ceux qui le connaissent.
Chacun doit protéger son honneur aux yeux d'autrui⁹. »

9. Baidaphon n° 97 203-204.

Pour Belaïd, respect ou transgression de ces deux bornes résume la question de l'homme dans l'islam. Non pas que la conformité à la loi religieuse évite uniquement la malédiction divine dans l'au-delà, tandis que la transgression de la coutume appelle la colère des humains ici-bas, mais le problème religieux est bel et bien un problème social dont les conséquences sont d'abord immédiates et sur terre.

Le poète utilisera donc toutes ses connaissances théologiques et sa praxis sociale pour faire coïncider *làada* (coutume) et *sherà* (loi religieuse) et enfermer la femme dans ce que le Coran appelle *h'udûd allâh* (limites imposées par Dieu), telles qu'elles sont comprises et interprétées par certains *fuqaha*¹⁰. À ces limites, non précisées par le texte révélé, l'homme et la femme ont l'obligation de se conformer, mais à l'homme revient, en plus, la charge de veiller à ce que sa compagne les respecte et souvent plus strictement que lui. Ainsi Belaïd, dans son nouveau rôle de prédicateur, est fier de mettre la poésie au service de la religion. Par cette idée de la rencontre entre poésie et loi islamique, le chanteur termine la première face du disque et la reprend au début de la seconde¹¹ :

« 62-63. La parole du poète ne chemine-t-elle pas au plus près du Sens ?
64. Il y faut encore plus réfléchir lorsqu'elle se rapporte à la Loi. »

Belaïd se voit comme ayant le devoir de conseiller et d'avertir ceux qui ignorent la loi religieuse – quitte à être qualifié d'importun. Son rôle de *rrays* inclut cette lourde tâche, qu'il aurait aimé laisser à quelqu'un d'autre. Ne dit-il pas dans un autre texte moralisant consacré cette fois à la boisson illicite,

« Nous sommes pleins de honte à garder la parole. Mais que faire à cela ?
À qui viendrait prendre ma place, je laisserais volontiers la parole¹² ! »

Bien que, pour Belaïd, la vie se déroule selon ce qui est prévu par les Livres (*lktub*), il va de soi que c'est à l'homme – et en particulier au clerc – qu'incombe la responsabilité de redresser la situation. On touche ici, une fois de plus, au problème épineux de toute théologie. La contradiction entre ce que les théologiens appellent la volonté divine (*mashiyat allâh* ou *irâdat allah*) et la responsabilité humaine en ce qui concerne l'origine du mal. Les causes de la violation des limites, aussi bien religieuses que sociales, reviennent

10. Théologiens musulmans. Il faut dire que le Coran a laissé vague la définition de ces limites. Aux hommes religieux revient la tâche de leur donner un contenu concret dans les différents domaines de la vie sociale. Parlant de la pratique juridique par exemple, Lawrence Rosen (1989 : 27) écrit que, dans le cas du Maroc, la coutume locale est légitimée par la stricte loi islamique qui laisse le champ libre pour une variété de pratiques humaines à l'intérieur de ce que le Coran appelle « les limites d'Allah ».

11. Contrairement à la plupart des chansons, celle-ci ne comporte aucun refrain. Il y a cependant des vers que Belaïd répète deux fois, comme ceux-ci. S'agit-il de ceux que le chanteur veut mettre en relief ? Ou bien cette technique de redire plusieurs fois le même vers lui permet-elle tout simplement d'avoir le temps de penser au vers suivant ?

12. Baidaphon n° 98 807-808.

en fin de compte à Dieu, qui a déjà tout prévu dans Ses Livres (vers 13). D'ailleurs, « C'est Lui qui guide qui Il veut et égare qui Il veut » (Coran, 1966, VII : 154 ; XIV : 4 ; XVI : 95 ; XXXV : 9).

Pour s'attaquer au domaine religieux, il est d'usage chez les *rays* de demander aux *fuqaha* et *tolba*¹³, tout au début de leur chanson, le droit à la parole (*tslim*). Belaïd se prend-il pour un véritable clerc pour se permettre de ne souffler mot sur cette question ? Peut-être, mais il faut remarquer que, dès le début de son poème, il hésite à prendre ce rôle de prédicateur (vers 7-11) et revient un peu plus loin sur ce point pour ainsi se justifier (vers 82).

Après cet instant d'hésitation, l'auteur assume son statut de moraliste. Ne pouvant être indifférent à ce qui se déroule sous ses yeux comme débauche (*Imaàsiyyat*), il propose deux solutions distinctes quant au problème du mal : l'une préventive et l'autre curative. La première consiste à affirmer que seul l'accomplissement des devoirs religieux peut empêcher l'individu de tomber dans l'erreur (vers 20-24). Par ce rappel, Belaïd réitère le fameux verset coranique : « Accomplis la Prière ! Car la Prière interdit la Turpitude et le Blâmable » (Coran, 1966 : XXIX, 45). L'autre consiste à proclamer que le repentir est le dernier recours du pécheur (vers 14).

La tâche de Belaïd est celle qui incombe généralement aux *ulama* et *fuqaha* dans la communauté musulmane : combattre le mal, qui est pourtant créé par Dieu, seul Créateur. En outre, la crise morale atteint des proportions inacceptables quand c'est la femme qui transgresse les limites imposées par Dieu.

Par conséquent, le vrai problème du poète, c'est la femme elle-même. Quand celle-ci cesse d'obéir à son mari, elle cesse du même coup d'obéir à Dieu et viole les lois imposées par Le Seigneur à Ses Créatures (*huquq allâh*). Le mérite ou plutôt l'astuce de Belaïd en tant que prédicateur consiste à confondre les deux. Autrement dit, la femme obéit à Dieu quand elle satisfait les désirs de son mari.

L'idéal féminin est représenté par celle qui répond à la demande du hadith souvent cité depuis Abû Hâmid Al-Ghazali (Al-Ghazali 1983, II : 57-78) et repris par les auteurs des petits traités d'édification religieuse. Le comportement d'une telle femme ne peut que susciter l'admiration de son entourage et en particulier ses proches, qui peuvent en être fiers. À l'opposé d'un tel type de femme, il y a celle qui sort du cadre de la coutume et qui fait fi de la tradition. Cette violation des règles sociales qui gèrent le comportement de chacun des deux sexes est symbolisée dans le texte par un certain travestissement¹⁴. Bien entendu, une telle attitude ne peut que souiller l'honneur de toute la famille. Par conséquent, l'honneur de l'homme dépend de celui de la

13. Clercs.

14. Jah Ikarim, un marginal de Tiznit des années 1950-1960 s'était acheté une fois des habits de femme qu'il portait en mendiant dans les quartiers de la ville. Quand on lui demandait pourquoi il avait ce choix efféminé, il répondait simplement qu'il n'y avait aucune raison pour que lui ne profite pas à son tour du costume féminin. Les femmes, disait-il, se sont emparées de la *djellaba* qui appartenait jusqu'ici aux hommes uniquement.

femme dans la mesure où celle-ci constitue le fief de celui-là. Mais l'honneur de la femme ne peut être sauvegardé que sous la protection de l'homme puisque celle-ci est éternellement mineure.

Lhadj Belaïd, comme tout *faqih*¹⁵ digne de ce nom, est en fait concerné avant tout par l'intégrité de la communauté musulmane. Or un des indicateurs du degré de probité de celle-ci – dont les hommes se sentent seuls responsables – est le comportement de la femme. Est-elle non conforme à ce qu'ils estiment être la coutume et c'est la sonnette d'alarme qui se déclenche.

À la manière des textes de prédication composés par les clercs qui partent du principe selon lequel l'homme est, de droit comme de fait, le gardien de la femme, le poème «Làyalat» commence par parler des femmes pour finir par accuser les hommes. Le cercle est bouclé. Si la communauté musulmane sort des limites établies par les lois religieuses, c'est parce que les femmes les ont transgressées, et si celles-ci ont pu franchir le Rubicon, c'est parce que les hommes ont failli à leur devoir. Telle est la logique de base des textes d'édification, qu'ils soient chantés, psalmodiés ou sous forme de cantilènes : l'homme est le chien de garde de la femme !

Deux principes fondamentaux concernant la conception islamique du savoir sous-tendent cette logique. Le premier touche au domaine pédagogique : les grands guident et enseignent les moins grands : « Vos pères ont été mieux que vous. » La hiérarchie du savoir religieux suit la hiérarchie d'âge (vers 83). Bien entendu, dans cette vision des choses, la femme est née et reste éternellement mineure. Le second concerne le statut de toute connaissance en Islam. Il est annoncé dès le début du poème (vers 4), où Belaïd dit que le vrai savoir est source de conseils. Cette idée est reprise avec force dans le vers suivant :

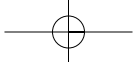
« 85. Si chacun ne conseille pas son voisin, les Livres sont à jeter aux orties. »

Toute connaissance est par conséquent inséparable de son application pratique. Pour bien apprécier l'importance de ce principe qu'aucun savoir n'est acquis pour lui-même, il suffit de se reporter, à titre d'exemple, à l'argument que présente Muhammad Al-Awzali (mort en 1749) pour nous déconseiller d'écouter la musique et le chant : ils sont, écrit-il, futiles et sans profit aucun :

« Qu'on écoute au contraire ce qui est utile, comme la sainte tradition, le Coran, les sermons, en un mot tout ce qui est profitable » (vers 223). (Al-Awzali, 1960 : 25-91 ; Boogert, 1997 : 334.)

Dans la perspective des ultraorthodoxes, seul l'utilitaire a droit de cité. Encore faut-il s'entendre sur ce qu'on veut dire par utilitaire et pour qui ? Dans tous les cas, cela est valable aussi bien pour l'art que pour la connaissance. Selon un tel point de vue, même un arbre, s'il ne donne pas de fruits, n'a pas de raison d'exister. Cas extrême.

15. Théologien musulman.



En tant que gardien de son propre honneur et de celui de son épouse et ses filles, le « vrai » musulman doit mettre en œuvre la connaissance acquise au profit de l'intégrité de la communauté. Se considérant [comme] l'unique responsable de cette intégrité, l'homme se voit aussi comme le seul concerné par le mal qui peut atteindre le corps social.

Ayant accusé les hommes d'être fautifs également de ce qui sévit comme maux dans le monde féminin, Belaïd illustre ses prétentions. Les exemples donnés s'étendent sur un large registre qui va du simple fait que la femme chante en public au phénomène plus grave de la prostitution, où elle échange sa pudeur contre les richesses de ce monde. L'alcool et le tabac ne sont plus les vices des seuls hommes. Par économie d'arguments, Belaïd préfère s'attaquer aux vices mineurs, qu'il présente comme étant déjà graves : la femme qui chante publiquement. Il cite les paroles du Prophète sur la voix de la femme. Le hadith est probablement une pure invention. Dans les œuvres d'édification religieuse, il n'est pas rare de lire de telles forgeries qui sont justifiées aux yeux de leurs auteurs par le fait qu'elles ont un noble objectif¹⁶. Sous la plume du *faqih* Al-Wawjuti¹⁷, on peut lire, à titre d'exemple, ce qui suit :

« Notre Mère Aïcha, ayant vu autrefois une femme tenant un fuseau entre les mains, lui annonce le bien qu'il y en a et lui dit : "Ô femme, prends soin de ton fuseau et continue à t'occuper farouchement de la laine. Or si tu savais les mérites qu'en donne Dieu en échange, tu n'irais jamais dormir ni la nuit ni le jour..." » (Vers 159-63.)

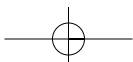
Lhadj Belaïd se permet-il donc à la manière des *fuqaha* de fabriquer des traditions pour « le bien » de la communauté ? Même un Muhammad Al-Awzali n'est pas allé jusqu'à justifier ses dires par une telle invention. Ce qu'il dit sur la musique et la voix féminine se résume à ceci :

« On ne doit pas non plus se servir de ses oreilles pour désobéir à Dieu. On ne doit pas écouter des choses que la langue n'est pas autorisée à exprimer, des secrets que le voisin désire garder, le son du hautbois, de la flûte ou de quelque autre instrument de musique, la voix agréable d'une jeune femme ou une chose inconvenante quelconque qu'il ne convient pas d'entendre » (vers 221-222). (Al-Awzali, 1960 : 25 ; Boogert, 1997 : 323.)

Il est à remarquer que c'est un chanteur qui désapprouve ici le chant et bien entendu la danse de la part des femmes. Belaïd préfère-t-il écouter la

16. Il faut peut-être évoquer ici les deux concepts de *istih'sân* et *istislâh*' (intérêt public) dont use la jurisprudence musulmane. Sur ce concept, voir *Shorter Encyclopaedia of Islam*, 1974 : 184-186. En outre, « les ulama sont d'accord sur la légitimité de l'usage de Traditions dites faibles quand il s'agit d'encourager des actions vertueuses (*fa'dhâ'il al-aâmâl*) » (voir Introduction to al-Nawawi's *Forty* in www.islamworld.net/nawawi.html). Alors pourquoi ne pas avoir recours aux hadiths apocryphes qui vont dans le même sens ? Sur ce point et particulièrement ce qui concerne le pouvoir des clercs à forger et/ou acclimater les hadiths au contexte local, voir un autre exemple dans Lakhsassi (1998).

17. Auteur d'un manuscrit en *tashel'h'it* sur les femmes. Le texte fait partie d'un ensemble d'écrits de prédications appartenant à la famille des Ayt Ugerrabu, branche de Tiznit. Nous remercions vivement Moulay Tahr Al-Mourabidine pour nous avoir permis d'en faire une photocopie. Le nom d'Al-Wawjuti n'est pas très lisible. S'agit-il du même personnage dont parle Al-Mukhtar as-Soussi (1960) dans son ouvrage *Sûs al-ââlîma* et qu'il surnomme ash-Shaykh al-Kabîr Muh'ammad b. Yah'ya al-Azârîfî, qui a vécu, dit-il, au XI^e (H)/XVII^e siècle ?



voix quasi féminine d'un Rrays Larbi et la danse de jeunes garçons déguisés en femmes qui font partie de sa troupe à celles des femmes ? Il faut le croire. Par ailleurs, il est légitime de se demander ici si cette position de disputer certaines tâches à la femme, et par conséquent toute fonction relevant du domaine public réservé jusqu'ici à l'homme, n'est pas renforcée chez le poète – déjà nourri dans une tradition religieuse locale – par le souffle salafi (réformisme moderniste). Plus exactement, une certaine lecture de ce réformisme de la part d'une élite urbaine constamment gardienne d'un islam puritain et scripturaire n'a-t-elle pas encouragé sur ce point Lhadj Belaïd en tant que « poète-chanteur de cour », souvent invité chez les grands caïds de l'époque ? Sans aucun doute, Belaïd est fasciné par la figure de Boushaïb Doukkali (1878-1937)¹⁸, représentant de cette *salafîyya* au Maroc. Ce que ce mouvement partage avec la tradition religieuse du Souss, c'est bel et bien le même point commun, rapporté par Ernest Gellner, entre les saints de l'Atlas et le mouvement réformiste musulman en général, à savoir que la danse communale (*ahidus/ahwash*) est non seulement immorale mais aussi non islamique. À ce propos Gellner écrit :

« Ce que les citadins musulmans et ceux qui subissent leur influence trouvent particulièrement choquant dans ce type de danse tribale, c'est le fait que, hommes et femmes s'y mélangent, il peut même arriver qu'ils dansent épaule contre épaule. Cette réaction est partagée par le grand leader de gauche, Mehdi Ben Barka, plus tard enlevé et sans doute assassiné, qui était un grand champion de l'égalité entre les sexes. [...] À cause de son activité nationaliste, Mehdi Ben Barka fut jeté en prison par les Français et placé sous surveillance dans une des tribus du Haut Atlas central, les Ayt Hadiddou. Au cours de sa détention dans la rude montagne berbère, il eut l'occasion de voir cette forme de danse. Chose curieuse, même ce moderniste de gauche fut choqué – comme il me le rapporta plus tard – par ces danses et par l'éventualité offerte aux femmes, mêmes mariées, d'y participer » (Gellner, 1978 : 321 ; Gellner, 1985 : 125-6)¹⁹.

Autant dire la gravité de transgresser les limites entre le public et le privé en Islam, surtout quand il s'agit de la question féminine, au point que, même pour la pensée politique la plus à gauche, cette tâche s'est révélée être du domaine de l'impensable.

Le ton pessimiste constitue la trame de la vision du poète. Se porter à merveille et jouir des biens de ce monde (*ifrh i ddunit-ad*) est un mauvais

18. Dans une autre chanson intitulée « Béni-Yaqub » (Baidaphon n° 98 061-62), Lhadj Belaïd se réfère explicitement à celui-ci comme étant le plus grand *âlim* (savant) de son époque :

« – Qui veut étudier la science et profiter des Livres,
– Qu'il aille rendre visite au Cheikh Chouaïb,
nombreux, dit-on, sont ses disciples. »

19. Il est intéressant de remarquer que dans la traduction française du texte anglais, ce passage a été séparé du corps du texte. Pour quelque raison, Lucette Valenci a préféré le mettre en note infra-paginale (Gellner, 1970 : 709).

Encore plus intéressant peut-être est le fait que les deux traducteurs en arabe du même texte ont préféré, quant à eux, d'ignorer totalement ce passage concernant l'attitude du feu leader socialiste sur la mixité des hommes et des femmes dans la danse communale (Gellner, 1988 : 43-59).

signe en lui-même. Le poète recommande plutôt la vigilance, car l'important c'est bel et bien l'au-delà.

Le dernier vers de Belaïd résume sa leçon de morale : la femme ne doit avoir aucune excuse pour manifester son existence à autrui, fût-ce pour adorer Dieu. En aucun cas elle ne doit satisfaire sa vanité. Cette leçon, Belaïd l'a tirée de son expérience, d'un côté, et de sa connaissance des « droits de Dieu », de l'autre. À l'homme, il reproche de n'avoir pas su tenir la femme dans les limites religieuses et coutumières. Pis encore, il l'accuse d'utiliser la femme pour s'enrichir lui-même.

La force de prédication de Belaïd réside dans son art de jouer – à partir des concepts-clés *lh'udûd* et *lâaradh* – sur les deux registres, religieux et coutumier, et d'utiliser les deux systèmes de valeurs comme s'ils étaient du même ordre. Les textes d'édification composés par les *fugaha* du Souss en berbère *tashelh'it* sur le même thème n'exploitent pas les valeurs appartenant au registre social pour la simple raison que, pour ces clercs, le social doit se soumettre à la loi divine. Pour Belaïd, les valeurs sociales se confondent avec le religieux et les règles religieuses ne sont pas distinctes des normes sociales.

Ce mariage entre la tradition des *Ishelh'iyn-s* et le *sherà* est ce qui distingue son texte de celui d'un Al-Awzali, d'un Abaàqil ou d'un Al-Wawjuti. À la différence des autres œuvres d'édification religieuse, le texte « Lâyalat » place la loi religieuse dans le cadre des us et coutumes, et la lie directement à une des valeurs sociales les plus sacrées dans les sociétés traditionnelles, en l'occurrence méditerranéennes : l'honneur. Par contre, dans le texte du clerc, la loi divine est suffisante en elle-même, elle est au-dessus de cette valeur tribale et n'a donc pas besoin de faire appel au sentiment d'honneur pour convaincre. Pour le *faqih*, la femme qui désobéit à son conjoint viole une loi religieuse et non sociale. Pour Belaïd elle outrepassa les deux car les limites sociales sont directement en relation avec les *h'udud allah*.

LA LITTÉRATURE D'ÉDIFICATION RELIGIEUSE

Ainsi le texte de Belaïd s'inscrit sans conteste dans la tradition d'œuvres d'édification. En plus du rôle de divertissement, s'impose au chanteur – surtout après avoir accompli son devoir de pèlerinage à La Mecque pour mériter le titre de *lh'adj* et entamant l'âge de la soixantaine – celui de conseiller les autres. Là-dessus, Jacques Berque écrit :

« Ce tournant de l'âge est particulièrement périlleux dans la société maghrébine. C'est souvent le moment où la retombée d'une forte sensualité porte l'individu à la prière. On a pu attribuer à cette crise l'essor des ordres religieux mineurs, phénomène caractéristique de l'islam dans ces pays. » (Berque, 1953 : 137.)

Peut-être. Toujours est-il que le texte de Belaïd se situe dans la lignée d'une tradition religieuse bien connue dans le Souss depuis au moins Ibn Toumert²⁰. Ce théologien « chicanier », comme l'appelle H. Basset, avait longtemps essayé de reformer la loi et de censurer les mœurs.

Sur cette littérature, on a relevé au moins deux manuscrits écrits en berbère *tashelh'it* concernant notre thème. Le premier date de la fin du XIX^e siècle. Composé par un certain Abaàqil, donc de la même tribu que notre *rays*, il fait partie d'un ouvrage plus long sur le *fiqh*²¹. « Bab an-nisâ' », qui touche directement à notre sujet et en constitue un des chapitres. Le second est encore plus ancien, il remonte au XVII^e siècle et appartient à un certain Cheikh Muhammad U-Ihya U-Muhammad Al-Wawjuti. Il s'intitule en arabe « Nasâ'ih muwajjaha li-l-nisâ' » (Abaàqil, 1896). Belaïd connaissait-il ce genre d'ouvrages ? Il est difficile de l'affirmer ; plus facile à dire est que les idées véhiculées par cette littérature, dépassant les cercles savants pour déborder sur les milieux laïcs, étaient largement diffusées dans les régions berbérophones. Le fait qu'ils aient été écrits en langue vernaculaire et du même coup sujets à être chantés, psalmodiés, ou simplement lus, les a fait pénétrer dans les coins les plus reculés de cette société semi-orale. Ce qui est certain c'est que Belaïd a baigné dans ce milieu, où ce genre de littérature occupait tout l'horizon idéologico-religieux. Voyons maintenant le manuscrit d'Abaàqil. Que dit-il sur la femme sinon ceci :

« La femme est une *lâwart* qui mérite
D'être soit chez elle, soit dans la tombe » (vers 63-64).

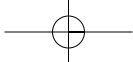
Comme dans l'ouvrage magistral d'Abû Hâmid Al-Ghazali (mort en 505H/1111), *Ihyâ'ûlûm ad-dîn* (1983), ces deux vers mettent en parallèle la femme et *lâwart* (en arabe *al-àawrat*). Ce terme appartient au droit musulman et signifie avant tout la partie intime du corps que ce droit impose de voiler, c'est-à-dire « tout ce que la pudeur ne permet ni de voir ni de faire voir ». Dans ces deux vers, Abaàqil rappelle et résume d'une façon admirable deux hadiths, qu'on retrouve bel et bien dans Al-Ghazali (1983, II : 57-58)²². Le premier dit :

« La femme a dix *àawrât*, si elle se marie, son conjoint lui en cache une et si elle meurt, la tombe lui cache toutes les dix. »

20. D'autres ont voulu remonter encore plus loin et jusqu'au kharéjisme. Parlant de la littérature écrite des Kharéjites, H. Basset (1920 : 66) écrit : « Il paraît plus naturel de voir dans la composition de ces livres religieux en berbère une œuvre de prosélytisme, née du désir de propager plus facilement la connaissance des dogmes – étude toujours poussée plus loin chez les hérétiques que chez les orthodoxes – dans une population que sa cohésion avait toujours tenue à l'écart de l'infiltration linguistique arabe. La composition de ces *'aqaid* [*'aqâ'id*] dans la langue nationale d'inspiration est tout à fait analogue à la tradition qu'Ibn Toumert fit plus tard de ses traités, à l'usage des Berbères de l'Atlas. »

21. La jurisprudence (NDRL).

22. La partie sur le mariage a été traduite en anglais par Madelain Farah (1984).



Et le second hadith :

« Le plus près qu'une femme puisse être de Dieu, c'est quand elle est chez elle. Si elle prie près de sa maison, c'est mieux qu'à la mosquée; et si elle prie chez elle, c'est mieux que tout près de sa maison; mais si elle prie dans sa chambre, c'est encore mieux que dans sa maison. »

Que dit encore Abaàqil de la femme ?

« Si elle a la nostalgie [des siens] et veut sortir
 Qu'elle laisse ses beaux habits et mette quelque chose de laid
 Qu'elle baisse les yeux et rase les murs comme un voleur
 Et, autant qu'elle le pourra, qu'elle évite d'être vue
 [même par un oiseau.
 Le chemin où il n'y a pas d'hommes, qu'elle l'emprunte ;
 Et que le voisin n'entende point sa voix.
 Les pures parmi les femmes en font plus que cela. » (Vers 77-83.)

On lit, dans un passage où Al-Ghazali résume les devoirs de la femme, ce qui suit :

« Si elle sort avec la permission de son mari, elle doit se couvrir avec des habits négligeables. Elle doit emprunter le chemin le moins fréquenté plutôt que les grandes avenues ou les places publiques. Il faut aussi qu'elle soit prudente pour qu'aucun étranger n'entende sa voix afin qu'elle ne soit pas reconnue. » (1983, vol. 2 : 59.)

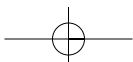
Ainsi, pour Abaàqil comme pour Al-Ghazali, la femme doit faire son possible pour éviter d'attirer l'attention d'autrui. Sous aucun prétexte, elle ne doit manifester son existence à quiconque d'autre que son mari.

Le texte de Belaïd sur la femme n'est pas aussi sévère envers la femme que celui d'Abaàqil ou de son maître spirituel, mais il nous met quand même en garde contre un certain type d'épouse :

« Malheur à celui qui est lié à une femme
 Habitée à la rue et n'aimant pas son foyer !
 Chaque semaine, sans faute, on la voit au tribunal. » (Vers 55-57.)

Ici Belaïd est plutôt concerné par les répercussions du comportement de la mauvaise épouse sur le mari et ses proches. Encore une fois, c'est par rapport au code de l'honneur qu'il mesure les conséquences sociales de deux types de comportement de femmes : celle qui ne tient pas compte des coutumes établies (vers 39-43) et celle qui prend soin de sa pudeur (vers 44-48). Au sujet de la première, il affirme que « Son père et ses frères fuient les assemblées » alors que, à propos de la seconde, il nous assure :

« Tout homme de sa famille, en sortant garde la tête haute !
 Et lorsqu'il rentre dans sa maison, personne ne le désigne du doigt ! » (Vers 47-48.)



Aux textes d'édification des grands savants transmis après adaptation par les petits *faqih* du Souss comme Abaàqil, Belaïd ajoute une nouvelle dimension sociale, *làa'dha* (la coutume). À comparer le texte «Làyalat» avec celui d'Abaàqil, on voit bien qu'il se situe dans son prolongement tout en élaborant certains de ses aspects. Pour le chanteur, la coutume et les limites imposées par Allah ont la même fonction : toutes protègent l'honneur masculin. En fait, dans la loi islamique, à côté des droits de Dieu (*h'uqûq allah*), il y a les droits des humains (*h'uqûq al-àibâd*).

Mais le *faqih* soussi dont Abaàqil est le prototype n'est pas toujours l'intermédiaire entre un savant comme Al-Ghazali et les *rrays*. En fait, le texte de Belaïd a aussi un lien direct avec *Ihyâ'aulûm ad-dîn*. Dans la seconde partie du chapitre consacré au mariage et intitulé «Droits du mari sur la femme», Al-Ghazali rapporte la tradition suivante :

«Le Prophète a dit : Si la femme prie cinq fois par jour, fait le carême au mois de Ramadan, protège son vagin et obéit à son mari, elle rentrera au paradis du Seigneur.» (Al-Ghazali, 1983, vol. 2 : 57.)

Or que lisons-nous, dans le poème-réquisitoire du *rrays* Belaïd ci-dessus, sinon ceci ?

«Les femmes qui prient, qui jeûnent, qui sont le réconfort de leur mari,
Iront rejoindre celles que notre Seigneur a citées dans les Livres :
Notre Dame Fatima, notre Dame Aïcha et notre Mère Khadija,
Déjà entrées au paradis, et qui jouissent du pardon de Dieu
[pour leurs péchés. » (Vers 34-37.)

Deux remarques s'imposent ici. La première concerne une certaine omission. La seconde touche à l'élaboration de certains aspects de l'idée véhiculée par ledit hadith. Mais, tout d'abord, il faut dire que la vision générale de celui-ci, telle qu'elle a été rapportée par Al-Ghazali, est conservée dans les vers du chanteur tout en prenant soin d'éviter de le présenter comme une tradition prophétique.

L'omission concerne la protection du vagin. Sur ce point, Belaïd ne souffle pas un mot. Faut-il attribuer cette amputation au fait que ce détail est inutile pour le chanteur ? Certainement pas, car Belaïd parle des femmes qui font illicitement un bébé (vers 68). Faudrait-il alors mettre une telle censure sur le compte de la pudeur soussie ? Peut-être. Pourtant, on dit bien couramment ici comme ailleurs en terre d'Islam que «*lh'adit n rbbi ur at-th'shsham*» (il n'y a pas de pudeur en religion). En fait, notre *rrays* ne peut pas se permettre toutes les licences dont se dotent les hommes de religion malgré ses efforts dans cette direction. On a déjà remarqué ses hésitations à prendre le rôle du '*ttalb*'²³ au début de sa chanson. Il ne faut donc pas s'étonner de le voir hésiter à prendre toutes les libertés que peut se permettre le *faqih*.

23. Clerc.

Certes, Belaïd est un *rrays* qui se respecte et dans la bouche d'un « laïc » comme lui, quel que soit son thème, un tel mot peut prendre d'autres connotations. Ajouter à cela le fait qui ressort constamment chez Belaïd, à savoir que, plus que les *fuqaha* dans leurs efforts d'adaptation des idées religieuses, il tient compte des us et coutumes de son audience. Et c'est à juste titre qu'on entend souvent dans la bouche de ses admirateurs que Belaïd est le seul chanteur qu'un père de famille peut écouter en présence de sa progéniture.

Le fait qu'il ne présente pas son image de la femme idéale – pourtant essentielle – comme une tradition prophétique lui a donc permis non seulement de l'amputer de certains éléments pour éviter de choquer ses auditeurs, mais aussi d'élaborer les conséquences du conseil véhiculé. C'est là la seconde observation importante. Elle consiste à apprécier comment Belaïd illustre par des exemples concrets, en citant les deux épouses de Mohammed et sa fille, l'entrée au paradis de la femme qui suit les préceptes de la religion du Prophète de l'islam. Sur ce point Belaïd, à la manière du petit *faqih* du Souss, adapte des idées religieuses souvent générales et parfois abstraites à un auditoire habitué à penser à travers des cas concrets rencontrés dans la pratique quotidienne.

Que conclure de cette comparaison entre certains passages de ce *magnum opus* d'Al-Ghazali, brûlé à Cordoue par les Almoravides, et les poèmes d'édification écrits ou chantés en berbère *tashelh'it*, sinon que la rencontre entre Ibn Toumert et Al-Ghazali, fictive ou historique (Le Tourneau, 1947), s'est concrétisée dans ces petits traités qui n'ont cessé de pousser sur le sol du Mahdi des Almohades ? Le mérite des petits *fuqaha* de la campagne, comme de ses *rrays* d'ailleurs, réside dans cet effort continu d'acclimater le religieux au terrain social du Sud marocain. À lire leurs textes, on a l'impression que l'islam est né dans les vallées de l'Atlas.

Cette adaptation du *fiqh* orthodoxe, sinon ultraorthodoxe, au contexte local peut être saisie en comparant un texte ethnographique recueilli dans le Souss marocain avec celui d'Al-Wawjuti. Celui-ci écrit :

« Pour les femmes, Dieu a mis les bonnes actions dans la cuisine (*imi n yinkan*), la laine (*tadu'tt*) et le fuseau (*i'zdi*) ainsi que dans le moulin à grain (*azerg*) et le couscoussier (*agdur d tsksut*). Et si elles donnent à manger aux poules et au chat et à boire au bétail (*lbhaym*), Dieu leur pardonnera tous les péchés » (vers 87-92). (Lakhsassi 1998 : 43.)

Lisons maintenant la traduction d'un texte en prose recueilli dans la région de Tiznit en 1930 :

« La femme, quant à elle, s'occupe des repas (*tiram*) et de la lessive et tient la maison propre. Elle nettoie et moule les céréales (*ar-t'zzad*), apporte de l'herbe aux animaux (*lbhaym*) et traite les vaches (*ar-t'zzg*). C'est elle qui conduit les bêtes au berger et les ramène le soir. Elle s'occupe de la laine (*ar-tllm ta'dhu'tt*) et de l'eau pour la maison. » (Roux, 1936 : 30-1.)

Mais d'où vient cet effort continu de prédication qui précède toute réforme politique et dont le Mahdi des Almohades représente le prototype par excellence ?

« Quiconque parmi vous voit quelque chose de répréhensible doit le changer avec sa main ; s'il n'est point capable de le faire ainsi, qu'il le fasse par sa langue ; si cela encore lui est impossible, qu'il le fasse avec le cœur : c'est le minimum de la religion » (S'ah'ih' Muslim, I, 136 ; Abû Dâwûd, I, 113, cités par Goldziher, 1903 : 86.)

Cette tradition prophétique, *al-amr bi-l-ma'rûf wa an-nahy àan al-munkar*, a trouvé des adhérents parmi les musulmans de tous bords, des premiers muâtazilites jusqu'aux islamistes actuels, en passant par Ibn Toumert. On ne peut nullement exagérer son importance dans l'histoire de l'islam²⁴. Certains estiment que ce hadith concerne chaque musulman consciencieux, dont le devoir serait d'intervenir à tous les niveaux, « dès qu'il se trouve en présence de quelque chose qui est contraire à la loi religieuse ». D'autres pensent que les trois parties composant cette tradition reviennent à trois catégories de personnes différentes : les autorités légitimes, les oulémas et les gens du commun. Seul celui qui dispose légalement du pouvoir de coercition peut employer « sa main » pour combattre et éloigner le mal. Aux hommes religieux revient le devoir d'utiliser leur langue et bien évidemment leur plume comme arme de combat. Ils doivent prêcher, crier au scandale et arrêter le mal coûte que coûte. Quant aux autres membres de la société, ils ne peuvent le faire qu'intérieurement pour ne pas troubler l'ordre public. À Dieu ils doivent demander de mettre fin aux mauvaises mœurs et prier pour que les auteurs du mal soient punis ou du moins maudits.

Belaïd en composant son poème sur les femmes adhère d'emblée à ce fameux hadith. Clairement, selon la dernière interprétation ici présentée, le poète se classe lui-même dans la seconde catégorie, celle des oulémas. À la place de la plume du clerc, il y a sa voix et sa mélodie²⁵.

Pour mieux saisir la place capitale qu'occupe cette tradition prophétique, il faut encore une fois remonter à Al-Ghazali. D'après ce dernier, le dit hadith est à la base de la mission du prophétisme elle-même et de l'ordre moral sur terre. Malgré sa douceur et son indulgence relative, écrit Ignaos Goldziher, c'est quand même lui, surnommé *h'ujjat al-islâm*, qui « enseigne que le vrai croyant qui soupçonne dans une maison la présence d'instruments de musique, de pièces de vin ou d'autres choses interdites par la loi, doit

24. De nos jours encore, il fait partie des hadiths que les écoliers musulmans apprennent sur les bancs de l'école. En Arabie saoudite un comité chargé de veiller sur la moralité des musulmans même non saoudiens et dont l'autorité n'est pas moindre porte le nom de ce hadith.

25. Sous ce nouvel éclairage, on comprend mieux les hésitations de Belaïd déjà mentionnées (vers 8 et 82). En demandant des excuses à son audience pour vouloir dénoncer les mauvaises mœurs, il hésite à utiliser les moyens de la seconde catégorie du fait qu'il est conscient d'appartenir par son statut social à la dernière.

y pénétrer et briser ces objets scandaleux » (Goldziher, 1903, Introduction : 86-88). N'est-ce pas ce qu'a fait Ibn Toumert avant même de prendre les armes contre les Almoravides ? Plus significatif encore pour le thème qui préoccupe Belaïd, et du coup nous-même, est peut-être l'incident qui arriva au Mahdi des Almohades avec certaines femmes de la cour almoravide au temps de 'Ali Ben Youssef :

« Un jour, il s'en prit même à la sœur du Sultan et à ses servantes qui marchaient le visage découvert, leur commandant de se voiler, et se mit, avec ses disciples, à frapper les montures de ces femmes, si bien que la sœur du prince tomba. » (Bourouiba, 1974 : 46.)

Cela s'était passé à Marrakech, cette même capitale du Haouz, où Belaïd nous envoie pour vérifier ses dires (vers 99). C'est là, dit-il, où certaines femmes

« Se produisent dans la rue, jouant du tambourin et entrant en transe. Elles se fardent de henné et les cheveux leur tombent jusqu'aux genoux. » (Vers 101-102.)

Peut-on se demander comment une telle tradition, qui, on le voit, mène tout droit à l'intolérance, a eu un si grand succès en Islam – du moins sunnite ? En Afrique du Nord, Ibn Toumert « représente le summum de l'action menée pour corriger les choses mauvaises de ce monde... C'est la réalisation suprême de la mission de la communauté : Ordonner le bien et interdire le mal » (Goldziher 1903 : 99). S'il y a quelqu'un qui était allé jusqu'au bout de cette tradition prophétique, c'était bel et bien lui, le Mahdi des Almohades. Faut-il le rendre alors responsable de la diffusion extraordinaire – et jusque dans les derniers coins de l'Atlas – de l'enseignement d'Al-Ghazali dans toutes ses dimensions ? En effet, Ibn Toumert ne se contentait pas d'agir sur la scène publique et d'y censurer les mœurs. Il faisait souvent usage et de « sa main » et de « sa langue ». Il entreprit d'enseigner aussi à ses compatriotes berbères les rudiments de l'islam dans leur propre langue. Et il a eu du mal à le faire d'après les historiens. Sur ce point, H. Basset écrit :

« Sans doute juge-t-il qu'avec de semblables dispositions pour la langue sacrée, leur instruction religieuse ne ferait que de bien lents progrès si elle se poursuit en arabe. Il traduisit donc en berbère ses deux traités d'el-Mourchida [*al-Murshi'dha*] (directrice) et d'el-Taouhid [*al-Tawhîd*] (Profession de l'unité). » (Basset, 1920 : 68.)

Cette pratique pédagogique, on l'a rencontrée dans le cas d'Abaàqil et d'Al-Wawjuti. Avec son *ribab* bien accordé, Belaïd l'a continuée jusqu'à nous.

La plupart des *rays* avaient au moins des rudiments d'instruction religieuse. Belaïd, en plus, avait la réputation d'en avoir beaucoup. On sait qu'il est passé par la zaouïa²⁶ de Sidi Hmad U-Mussa et qu'il savait lire et

26. Établissement religieux (NDRL).

écrire²⁷. Il notait même certains de ses poèmes, ce qui était rare parmi les chanteurs de sa génération. Plus important peut-être est ce que nous rapporte la tradition orale à ce sujet. Celle-ci veut que le fameux chanteur-compositeur consulte toujours un certain *faqih* de l'Anti-Atlas pour vérifier la validité de son texte du point de vue juridique.

Faut-il dire qu'avec Belaïd la dichotomie traditionnelle '*ttalb/rrays*, religieux/laïc, acquisition/intuition, devient caduque ? Peut-être, du moins chez le vieux Belaïd, qui nous annonce :

« La parole du poète ne chemine-t-elle pas au plus près du sens ?
Il y faut encore plus réfléchir lorsqu'elle se rapporte à la Loi. » (Vers 62-63.)

En fait, la société traditionnelle a eu depuis toujours besoin des deux personnages : le *faqih* pour tracer « les limites imposées par Allah » déterminant « les droits de Dieu » et « les droits des humains », le *rrays* pour divertir, conseiller, informer les gens à l'intérieur de ces mêmes limites tout en les leur rappelant de temps à autre. Le corpus de Belaïd lui-même illustre bien cette diversité de thèmes dont se charge le chanteur populaire. Il concerne tous les domaines du savoir dont son auditoire a besoin : géographie, histoire, esthétique, sagesse et bien entendu la morale²⁸. Faut-il donc prétendre qu'avec son texte, Belaïd arrive à concilier les deux pôles de cette société semi-orale ? On ne peut que le croire. Répétons-le, il est d'usage dans ce groupe humain que le *rrays*, avant d'entamer sa chanson, demande aux *tolba* la permission de prendre la parole chaque fois qu'ils empiètent sur le domaine religieux. Le fait que Belaïd n'ait pas estimé nécessaire une telle demande est hautement significatif.

Rien de surprenant donc dans le fait que notre poète-chanteur mette sa voix, son *ribab* et sa poésie à la disposition de l'orthodoxie ou plutôt de l'ultra-orthodoxie. Avec son texte sur l'honneur de l'homme et de la femme dans les limites établies par la loi, il entend agir dans la lignée d'Ibn Toumert et Al-Ghazali afin de combattre le mal et d'encourager le bien. Dans ce sens, il se situe dans le prolongement direct du *faqih*, dont il prend clairement, sinon le rôle, du moins le relais auprès d'un certain public.

De par son audience et sa forme musicale, peut-on prétendre que cette littérature religieuse des *rrays* serait d'une valeur inférieure à celle des savants ? La comparaison entre le *Ihyâ*'d'Al-Ghazali et la traduction-adaptation des mêmes idées dans le texte d'Abaâqil d'un côté et le poème de

27. Sur ce sujet Philip Schuyler (1979 : 23) écrit : « *As well as reporting and commenting on current events, the rwais have offered their audiences religious education of a sort. Many, if not most, of rwais I dealt with had at least the rudiments of Quranic education, and a number of them have been trained as tolba.* »

28. Tous les *rrays* ont composé des vers sur différents thèmes. Sur ce point Philip Schuyler (*ibid.*) rapporte : « *By mixing music, poetry, and information heard on the road with their own experiences and compositions, professional musicians have been able to offer villagers not only a change from a steady diet of local music, but also news and opinions from the world outside their valley. In the days before good roads and radio, the rwais were valued primarily as journalists, historians, and moralists. Some rwais still see themselves in these roles. As one respected musician explained to me...* »

Belaïd de l'autre démontre que non. Pourtant, H. Basset maintient que ces œuvres d'édification religieuse n'ont rien d'original, aussi bien au niveau de la pensée qu'au niveau de l'expression :

« La poésie religieuse est chez les Berbères la plus faible de toutes ; elle se traîne à la suite de nombreux modèles arabes : traduction et adaptation bien plutôt qu'œuvre véritablement berbère. » (Basset, 1920 : 80.)

Tout d'abord il faut admettre que le texte de Belaïd n'est pas une traduction de quelque ouvrage d'édification en arabe, ni même un texte écrit en berbère par quelque *faqih* du coin comme c'est souvent le cas. Il faut aussi accepter que le chanteur l'a composé de lui-même – peut-être pas improvisé. Pour ce qui concerne le contenu, on a vu que le texte de Belaïd est très proche des ouvrages savants. S'il n'y a pas d'originalité sur ce point, c'est parce qu'il n'en faut pas justement – et pour cause. En outre, on ne peut tout de même pas prétendre défendre les préceptes d'une religion tout en inventant d'autres idées religieuses.

Le mérite de cette littérature réside justement dans ce que Basset lui-même a touché du doigt : son adaptation au contexte social berbère. Elle consiste à passer de l'idée générale contenue dans les textes islamiques à son insertion dans le contexte local. Cette localisation passe par des exemples tirés de la vie quotidienne des gens du terroir. Les hadiths sont donc illustrés par des actions d'hommes et de femmes dans leur milieu social. Et c'est ce travail minutieux qui, à la lecture de ces textes, comme on l'a déjà signalé, donne en fin de compte l'impression que le Prophète Muhammed a mené sa vie parmi ces montagnards. Dans ce travail il faut dire que Belaïd, comme d'ailleurs Abaàqil et Al-Wawjuti, a atteint le but visé. Mais Belaïd a encore plus d'atouts que ces clercs. Il est poète-compositeur, et il est aussi chanteur et musicien.

Grâce à ces autres qualités, il a su faire pénétrer ses chants au cœur de son audience plus que ne l'aurait fait le savant-*faqih*. La preuve de sa réussite réside notamment dans la popularité de ce même texte, « Làyalat », qui a valu au poète le statut de savant religieux aux yeux de certains Marocains-*Ishelhiyn*. Rien de surprenant dans ce succès car, comme l'écrit à juste titre Philip Schuyler, cette poésie religieuse des *rrays* réussit mieux la tâche d'édification auprès de l'audience à qui elle est destinée que ne l'aurait fait la prédication des *tolba*. Elle apparaît sous forme de divertissement et par conséquent moins menaçante que le prêche de ces derniers (Schuyler, 1979 : 24).

Si la question de la rencontre historique entre Ibn Toumert et Al-Ghazali reste ouverte, il n'en demeure pas moins vrai que le hadith cher au maître spirituel, *al-amr bi-l-ma'rûf*, a certes trouvé chez le clerc de l'Atlas des mains et des armes sûres pour l'appliquer. Plus important encore est le fait que ce *faqih* « chicanier » du Souss a laissé des héritiers – bien que moins chanceux que lui au niveau historico-politique. Et, si le Mahdi almohade a pu combattre le mal par les actes comme le commande cette tradition et

d'autres, les petits *fuqaha* du «Souss des Savants» n'ont utilisé que leur calame et quelquefois leur voix pour psalmodier des vers religieux²⁹. Entre Ibn Toumert et Belaïd, on a vu deux exemples typiques de ces clercs, des relais consciencieux qui montrent que la tradition ne s'est jamais interrompue. Suite à cette pratique inaugurée par Ibn Toumert, Belaïd et d'autres ont ajouté le son de leurs instruments de musique et la mélodie. Et, si les Almoravides ont brûlé le livre du maître en Andalousie, le Mahdi s'en est vengé à juste titre³⁰. L'ouvrage d'Al-Ghazali est non seulement restitué dans la communauté musulmane, mais diffusé dans les coins les plus reculés parce que véhiculé, traduit en *tashelh'it* et adapté au contexte berbère. Cela et par le clerc et par le chanteur et jusqu'à nos jours.

À travers la comparaison du texte du poète avec ce genre de manuscrits et d'autres ouvrages savants, on a essayé de montrer que Belaïd continue une tradition de littérature de prédication et d'édification longtemps enracinée dans le pays du Mahdi des Almohades. Le fait que ce genre de travail ait été maintenu et diffusé en langue vernaculaire *tashelh'it* ne veut nullement dire qu'il a perdu de sa vigueur. Comme le maintient Paulette Galand-Pernet, les textes d'édification religieuse des *rrways* sont très proches des œuvres savantes³¹. Plus, entre leurs mains, comme entre ceux des petits clercs, cette littérature a repris un nouveau souffle. Belaïd comme Abaàqil et Al-Wawjuti avant lui, a su l'adapter à l'époque et au contexte local de son auditoire. On a vu que même sa conception de la connaissance (*àilm*) ne diffère en rien de celle du *faqih* orthodoxe. À savoir qu'il n'y a pas de connaissance pour elle-même, que tout savoir se juge par ses implications pratiques. De ce fait, Belaïd s'inscrit dans la ligne de pensée du savant traditionnel musulman, qui continue à considérer sa tâche principale comme étant la démarcation entre le bien et le mal concrétisés dans ce qui sépare le privé du public. La question féminine dans l'islam traditionnel, comme dans les sociétés musulmanes contemporaines, est souvent la corde vibrante de cette frontière dans l'enjeu de ces mêmes sociétés face à la modernité.

29. Jusqu'aux années 1960, un *faqih* d'une certaine confrérie parcourait encore sur sa mule les rues de Tiznit en psalmodiant des poèmes religieux comme « *Muhammad a bu-lanwar...* » et « *Argaz ur ittzallan...* ». Aujourd'hui encore, pour prêcher, les prédicateurs de la Zawiyya Nasiriyyah circulent sur leur mule, de village en village, à travers l'Atlas marocain (témoignage personnel à Unayn en 1985). Mais récemment la grande diffusion du prêche par la cassette a pris la place de l'homme à la mule dans ces mêmes coins du Haut Atlas.

30. Pour la rencontre entre l'auteur de *Ih'yâ'et* et le Mahdi, voir Le Tourneau, 1947 : 147-8 ; Bourouiba, 1974 : 19-29.

31. « Transmise par les manuscrits pour être récitée ou cantilée, quand il s'agit de commentaire d'inspiration religieuse et morale, elle [la production versifiée] voyage de bouche à oreille dans le temps et dans l'espace pour des poèmes de littérature religieuse souvent très proches des textes savants et pour des poèmes profanes » (Galand-Pernet, 1972 : 11).

ANNEXE 1
TEXTE ORIGINAL BERBÈRE

Làyalat

- « 1. À lay li la li lay li la li la li la
 2. Wa bismi-llah addah'nbdu yan uqçid
 3. Illan h'tarikh n zzman, ur iga lkdub
 4. Làilm as a ttñah'n imuslmn wiyya'dh
 4. Làilm as a ttñah'n imuslmn wiyya'dh
 5. Hann ur fllagh ikki imi-nu igh a nttnbah
 6. Làara'dh n tmghart, d làara'dh n urgaz.
7. Kuyan d inna gh ifulki ilin lh'udud
 8. Wanna ur irin nkki ikhf-inu rih'att nàib
 9. Ih'nàça rbbi larzaqq-inu gan ghmkad
 10. Ikk(a)t ukhmmas igh a iggar amud
 11. Zund yan waqqa d inna h'tinn iluh'uçmmi'dh
 12. Nkka Lghrb, nkka sherg rbbi yumr ghmkad
 13. Walayni is tga luqqt ghiklli s nnan lktub
 14. Bnadm igh ishsha lh'ram, imil ur itub
 15. Iqqand ad àçun lqran ur inni lkub
 16. Manigh ra ib'dhu d lhh'ram lqum n ssàt-ad
 17. Ufan-d lbaraka, sul ilih'lqqa
 18. Ugrn isbbabn wid iran a issagh
 19. Yagr lghushsh nniyt, ashku iggut lkhidaà
 20. Lh'urma-nnun a ma ih'a'dhrn ar issflid
 21. Is i'ttf làaqqal yan idiyyan lfaray'dh
 22. Lhun d lmaàsiyyat gh uzal ula diyyi'dh
 23. Ur ishkr wallit ikhlqn kigh-as ijud
 24. Larzaqq ula ççah't, ifrh'i ddunit-ad
 25. Nkki irgazzn willi zrinin amu sllmgh
 26. Çbern gh lmaàsiyyat d irifi d uçmmi'dh
 27. Ghil a ghwma, shshahawat ka ijlan lqum-ad
 28. Had irdn d tmz'in ur sul qqinnt lbab
 29. Salan girru, d lqmr, sul ngh assan shshrab
 30. Ig aghwri i ddat-ns, làyad u-billah

*

31. Imma lkhabar n tutmin ira ttid bdrh'
 32. Wa tutmin llif ir'dha rbbi, hann shsherà
 33. Ur irgm lh'rarat, ula rattnt àib
 34. Tanna izz'uln, taz'um, taf lkha'tr i urgaz
 35. Ira tmun d tilli ibdr rbbi gh lktub
 36. Lalla Fa'tima, d Àisha d Ummana Khadija
 37. Kshemnt akkw ljent ighfr asnt rbbi ddunub
 Ahh'a imurig a!

38. Àawdat ini ! wa àawdat ini !
 39. Illa làib gh khtalli iàçan rbbi d ushafîa
 40. Tluh' làada n tutmin tghwi wi-urgaz
 41. (Ur-nn tg anqqira) ur ngadda gh làara'dh
 42. Is ikks luqqr-ns, làiyyad u-billah
 43. Baba-s d aytmas ffughn innagh illa ujmuà
 44. Talli igan 'ttaçil kas mqqar tkkr'dh azzar
 45. Tg-inn ka lh'nna tfrh'i urgaz
 46. Talli jju ur ibdr yan gh yan ujmuà
 47. Wanna igan làar-ns izàm, mqqar iffugh
 48-49. Igh ikshim, walu mas ratt itnàat u'dhad
 50. Wa 'ttalb ittaran nnikah is illa gh shsherà
 51. Manigh kullu gaddan immrwasn d ljihaz
 52. Illa kra laluf n rryal ays igan atig
 53-54. Illa kra ullah amki iswi tlt ujuh
 Ahh'a imurig a !

55. Tagat ka yutn yan mu tlla gh umggr'dh
 56-57. Talli imyarn tasukt, ur attiri zziwaj
 58. Wa kra igan imalas, labudd n dar shsherà
 59. Lh'urma-nnun a ma ih'a'dhrn ar issflid
 60-61. Is urd awal n shshiàr lmàna af izzugaz

62-63. Is ur d awal n shshiàr lmàna af izzugaz
 64. Sul ar gis tma'dharn igh iddulla f shsherà

*

65. Lbà'dh n irgazn gigng ar issiwid
 66. Wanna nit issenn tutmin is-asnt iàib
 67. Igiwr n irgazn, ur-as akkw inni : "iwri-d"!
 68. Ilin gisnt ar ttuqàa yat, taru ur ttub
 69. Nghas akkw sàllamn lu'tar ngh rribab
 70. 'Dhmàun gis idukan d rzz'a d uqshshab
 71. Lmàisht, innad trur, ur-as nàjjib
 72. Maghnn sul ifl yan ighwin lqqràa n shshrab
 73. Isu-tt nnta d tmghart ula arraw ih'a'dhr-d
 74. Skrn, ar ttàerbadn, ffghn lmadahib
 75-76. Ar ittgalla amr s lhh'ram, aras ttwajab
 77. Gan kullu ghayann, hann ur igi lkub
 78. A tutmin llif ir'dha rbbi hann shsherà
 79-80. Ur irgm lh'rarat ula rattnt iàib
 81. Lh'urma-nnun a ma ih'a'dhrn ar issflid
 82. Nkki ikhf-inu kadd nttz'i lliggh ur ntub
 83. Wanna imil yugrn yan is-at itmbbah
 84. Ar-as immal lkhuf gh rbbi ad ur idnb
 85. Igha ur itnsah'yan yan, nluh'lkutub

*

86. *Wa illa làib h'khtilli iàçan rbbi d ushafià*
 87. *Tffugh-d ar ttn'dham gr laluf n urgaz*
 88. *Wanna yas immaln ttawh'id ngh lfaray'dh*
 89. *Tnna-ys: "nkki ur-asn ssinh", mqqar attn tmnad*
 90. *Ighas immal urarn, tasi-tn d ulggud*
 91. *Trz'amt littihal a khtilli issanin shshrab*
 92. *Ta'dhu'tt d us'tta ur attmun d girru d shshrab*
 93. *Thllam nit imil a ishlh'iyn gh làara'dh*
 94. *Lligh-t-ad ur gwrint qillat n làara'dh*
 95. *Talli ighwin ttaman n lh'shmat d làara'dha*
 96-97. *Skrnt tigwumma d rrya'dh ula ddahab*
 98. *Tàish sul ammas n lhh'ram, ur-as nàjjib*
 99. *Wanna iran a ih'qqaq lekhwbar iddu s Lh'uz*
 100. *Ar akkw gis tmuddunt timizar s tiyya'dh*
 101. *Skrnt lgur, asint allun ar ttjdab*
 102. *Tghwm lh'nna, tsalu sul i wazzar ar afud*
 103. *Is ur inni nnabi: "lānat ullah*
 104. *Tawmt ittaln ççawt-ns mqqar a ttabad" Ahh'a imurig a!*
Ahh'a imurig a! »

ANNEXE 2 ESQUISSE BIOGRAPHIQUE DE LHADJ BELAÏD

La présente biographie est basée sur des interviews et quelques documents écrits. Mes informateurs ont tous connu, admiré et fréquenté Belaïd. Lhadj Mussa Ben Tayfur (mort centenaire en février 1990) – en tant qu'*amghar* (chef tribal) puis cheikh de sa tribu – invitait souvent Lhadj Belaïd à chanter chez lui ; Sidi Muhmmad U-Bubakr (mort dans les années 1980) faisait partie de la dernière troupe de Belaïd et avait voyagé avec lui à Marrakech et à Paris ; Lhadj Muhmmad U-Laàwayna et Lhadj Lhusayn Iguidr étaient tous deux passionnés par l'art de Belaïd depuis leur enfance. Qu'ils soient tous remerciés de leur coopération ! Quant aux documents, ils se composent essentiellement de la correspondance de Belaïd, dont le fils du défunt, Rays Muhmmad, a eu la gentillesse de nous laisser photocopier quelques échantillons. Qu'il en soit remercié.

Belaïd est probablement le plus célèbre des musiciens professionnels dont on connaît les œuvres. Il est aussi le plus grand compositeur parmi les Ishelh'iyn. Il a enregistré plus de 60 chansons gravées sur disques 78 tours (dont 13 rééditées en disques microsillons, avant la diffusion des cassettes) en plus d'un certain nombre de poèmes non chantés. Il a été sans doute le premier à être enregistré – vers la fin des années 1920. Il faut croire que Belaïd a d'abord travaillé avec la compagnie Grammophon avant de devenir une des célébrités de Baidaphon, la plus grande société d'enregistrement non européenne qui opère au Moyen-Orient et en Afrique du Nord à l'époque (Racy, 1976, 39). Avec cette dernière, il aura d'ailleurs de nombreux conflits d'argent à cause du salaire minimal offert par son représentant au Maroc,

Théodore Khiyat. En effet, dès 1933, un certain Mohammed El-Qabbaj lui propose, dans une lettre datée du 12 Shaàban H1352, ses offices de médiation pour le réconcilier avec ce dernier. Malgré ces différends, Belaïd continuera à travailler avec cette compagnie jusqu'à la fin de sa vie.

Initiateur de la majorité des trouveurs qui le reconnaissent encore comme le Maître *d'amarg aqdim*, Lhadj Belaïd a passé sa vie, après un voyage au Moyen-Orient, à former des troupes de chanteurs. Après la Seconde Guerre mondiale, il avait déjà eu sous sa direction, sinon plusieurs troupes successives, du moins un certain nombre de chanteurs. Dans une lettre de 1338/1919, on s'adresse à lui pour trouver des *r-rays* désirant chanter et danser dans les cafés. On sait aussi que Rrays Budderâ faisait partie de sa troupe avant de le quitter pour former son propre groupe musical. Par contre, Rrays Mbark qui faisait partie de son groupe depuis au moins 1927, sinon bien avant, lui resta fidèle jusqu'à la fin. De même que Rrays Larbi Ben Abdallah.

On raconte que Belaïd fut d'abord berger dans son petit village, Anù-n-Àaddu à 12 kilomètres à l'est de Tiznit, dans la plaine du Souss. Ayant un grand talent pour la flûte, il réussit à se faire engager dans une troupe d'acrobates avec laquelle il voyagea à travers le Maroc et peut-être même à l'étranger (des troupes d'acrobates des Uled Sidi Hmad U-Mussa fréquentaient souvent l'Europe au XIX^e siècle et même l'Amérique du Nord; Stumme, 1895 : 2-4). Durant son engagement dans la troupe de Sidi Muhmmad U-Salh de Tazerwalt, il apprit à jouer du *ribab*. Cela probablement jusqu'à la fin du XIX^e siècle. D'après un document familial, on le retrouve à Tanger en 1908 avant son voyage pour La Mecque. Le 28 octobre 1910, Belaïd, déjà *hajj*, se rendit au consulat de l'Empire ottoman à Marseille avant de rentrer au Maroc par Tanger.

De 1910 à la date de sa mort, Lhadj Belaïd a passé sa vie en compagnie de sa troupe à visiter les caïds et les notables, grands et petits. Il entretenait alors une correspondance impressionnante pour un chanteur. En 1926, il s'est même fait faire un cachet où on peut lire en lettres arabes : « *Lhajj Belàid Ben Mbark Al-Baàqili 1345* » [Lhadj Belaïd fils de Mbark des Ida Wbaàqil].

Dès 1918, on retrouve des invitations de différents chefs politiques de la région et du reste du Maroc, ainsi que des communautés de Marocains à l'étranger, le sollicitant pour venir chanter chez eux. De partout, les caïds et les notables lui envoyaient des cadeaux, généralement en nature et cela même en période de crise. En 1932, il fut l'invité de Prosper Ricard, dans le jeune conservatoire de musique marocaine à Rabat, où Alexis Chottin a fixé les principales caractéristiques de son corpus musical, ainsi que ceux de Rays Muhmmad Sasbu et Rrays Brahim (Chottin, 1933 : 37-53). Ce contact entre Belaïd et le musicologue français était dû à l'instigation de Lhadj Thami Aglawu [El-Glawi], que fréquentait le chanteur depuis 1917. D'après un de mes informateurs, Cheikh Mussa Ben Tayfour, Belaïd a été introduit à Aglawu à Tiznit lors de la première colonne militaire du Souss en présence du caïd Aguntaf [Goundafi]. Depuis cette époque, Belaïd fut souvent invité à Marrakech et à Telwat en plein Haut Atlas.

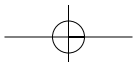
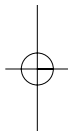
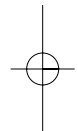
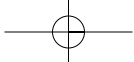
En compagnie de sa troupe, Belaïd faisait souvent des tournées au sud de Tiznit, même à travers les régions des Ayt Baàmran, sous protectorat espagnol, ainsi que dans les contrées du Nord et jusqu'à Tassurt [Essaouira] et Marrakech. Mais la plus importante tournée de son groupe, et certainement la dernière, fut celle de Paris. Dès 1935, Belaïd reçoit une invitation des émigrés marocains de Rueil-Malmaison, dans la région parisienne. L'année suivante, il apprend que d'autres troupes moins prestigieuses que la sienne se sont rendues en Algérie pour chanter. À la fin, c'est avec un certain Rrays Hmad Shh'urime, connu sous le nom de Ggu-Aglu, ancien homme de cirque, qu'il signe un contrat de trois mois pour animer des soirées musicales contre une somme forfaitaire chaque fin de mois. En échange, Rrays Hmad s'engage à s'occuper de toute l'organisation de la troupe, y compris des frais de voyage de tous ses membres. Belaïd chante à Gennevilliers, Nanterre, dans la région parisienne, mais aussi à Saint-Étienne, Lyon... C'est durant ce voyage, en 1938, qu'il enregistre à Paris, chez Baidaphon, ses dernières chansons, parmi lesquelles figure notre texte. Celles-ci ont toute la particularité de porter au début le petit slogan publicitaire en arabe suivant : « Baidaphon la célèbre compagnie, l'h'ajj Belaïd, Rrays Mbark et la troupe en présence du professeur Muhammad Abdel-Wahab. » En fait, Baidaphon faisait souvent usage de telles méthodes publicitaires. On sait notamment que le chanteur égyptien – après la mort de Butrus Baydha vers 1931 – devint partenaire de cette compagnie d'enregistrement (Racy 1976 : 41).

Par un document familial fait à Tiznit le 5 juin 1940, on apprend que Lhadj Belaïd était exonéré des travaux makhzaniens (du Gouvernement central) à cause de son âge trop avancé. Quelques années plus tard, probablement vers 1943 et certainement avant 1945, Belaïd, nous disent les vieux de Tiznit qui l'ont connu et admiré de son vivant, est mort après une semaine de maladie.

BIBLIOGRAPHIE

- ABAÀQIL, H. U-M., 1896 (1314H), *Kitâb fî al-fiqh*, manuscrit berbère *tashelh'it*, Bibliothèque de la Faculté des lettres et des sciences humaines, Université Mohamed V-Agdal, Rabat, sous le n° MKL 87 (1).
- AL-AWZALI, M., 1960, *L'Océan des pleurs*, Leiden, Brill, édité par B. H. Stricker.
- AL-GHAZALI, A. H., 1403H/1983, *Ihyâ' aulâm ad-dîn*, Bayrût, Dar al-Maàrifah (4 volumes).
- AS-SOUSSI, M., 1960, *Sûs al-ââlima*, Mohammediya, Mat'baat Fedala.
- BASSET, H., 1920, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, Jules Carbonel.
- BERQUE, J., 1953, « Vérité et poésie sur les Seksawa », *Revue Africaine*, 97 : 131-164.
- BOOGERT, N. van den, 1997, *The Berber Literary Tradition of the Sous*, with an edition and translation of *The Ocean of Tears* by Muhammad Awzal (d. 1749), Leiden, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten.
- BOUROUBA, R., 1974, *Ibn Toumert*, Alger, SNED.
- CHOTTIN, A., 1933, *Corpus de musique marocaine*, Paris, Heugel.
- LE CORAN, 1966, traduit de l'arabe par Régis Blachère, Paris, Maisonneuve & Larose.
- FARAH, M., 1984, *Marriage and sexuality in Islam*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- GALAND-PERNET, P., 1972, *Recueil de poèmes chleuhs*, Paris, Klincksieck.

- GELLNER, E., 1970, « Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'islam marocain » (traduit de l'anglais par L. Valensi), *Annales (E. S. C.)*, 3, mai-juin : 699-713.
- 1978, « Doctor and Saints » in *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, edited by Nikki R. Keddie, Los Angeles & London, University of California Press, [1^{re} édition 1972] : 307-326.
- 1985, « Doctor and Saints », in E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press : 114-130.
- 1988, *Al-anthropûlûgiya wa-l'târîkh : hâlat al'maghrib al'arabî*, traduit en arabe par A. Sebti et A. Felk, Casablanca, Dar Toubkal : 43-59.
- GOLDZIHNER, I., 1903, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert*, Alger, Imprimerie orientale Pierre Fontana.
- LAKHSASSI, A., 1986, « La conception de la poésie tachelhit », *Lamalif* (Casablanca), 183, décembre : 56-58.
- 1998, « Représentation de la femme dans les traités de *fiqh* en berbère », in Camille Lacoste-Dujardin et Marie Virolle (sous la direction de), *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question. Études sociologiques et anthropologiques*, Paris, Publisud : 33- 46.
- LE TOURNEAU, R., 1947, « Al Ghazali et Ibn Toumert se sont-ils rencontrés ? », *Bulletin des études arabes*, 3 : 19-29.
- RACY, A. J., 1976, « Record Industry and Egyptian Traditional Music: 1904-1932 », *Ethnomusicology*, 20 (1) : 23-48.
- ROSEN, L., 1989, *The anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROUX, A., 1936, « L'homme et sa femme dans le Sous », in Choix de versions berbères (Parler du Sud-Ouest marocain). Polycopié dactylographié pour l'enseignement du berbère à l'Institut des hautes études marocaine à Rabat : 30-31.
- SCHUYLER, P. D., 1979, *The Music of the Rwaï, Berber Professional Musicians from Southwestern Morocco*, Ph. D. Thesis, University of Washington.
- Shorter Encyclopaedia of Islam*, 1974, edited by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, Leiden, E. J. Brill.
- STUMME, H., 1895, *Märchen der Schluf von Tazerwalt*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.



DE LA RELIGION DANS LA POÉSIE AMAZIGHE¹

Bassou Hamri²

En tant que musulman, le poète amazigh s'inspire de la foi de l'islam ; il doit composer en poèmes le quotidien de cette société dont il est issu. Mais en tant que textes purement religieux, dans l'ensemble de cette poésie du Moyen Atlas marocain, seules quelques légendes hagiographiques, telles que *Tamdyazt*, narrant l'histoire de Joseph ou quelques *bordat* (sortes de cantiques en tamazight), peuvent être citées comme exemple.

Cependant, concernant l'influence islamique dans cette poésie, on peut parler plutôt d'imprégnation contextuelle et textuelle, dont plusieurs poèmes portent des marques : ainsi l'on peut remarquer la forte présence d'invocations de Dieu, d'appels incessants aux Prophètes et aux saints dans des formules transmises depuis des générations et qui font partie du tissu poétique amazigh.

Comme nous allons le constater, le religieux est présent dans tous les genres et dans toutes les exécutions, ne serait-ce que comme prélude à chaque manifestation ; les *chioukhs*³, les *imdyazen*⁴ ou les *inššaden*⁵, par tradition, commencent leur séance de versification ou de chant par un couplet, ou même un ensemble de vers (dans une *tamdyazt*⁶ surtout) où est évoqué Dieu, auquel on demande la bénédiction et l'aide pour que la soirée démarre bien ou pour que le vers soit facile (chez l'*amdyaz* ou le chanteur). Il est fréquent que l'on entende des couplets comme ceux qui suivent, qui sont considérés comme ayant un effet de bon augure :

« *bdix-iss a sidi rebbi jud ġif-i!*
illa ġurš uyenna rix bla tudmawin ! »

« Je commence par toi, ô Seigneur, inspire-moi !
Ce que je désire est en toi, sans distinction⁷. »

1. *Amazigh* : berbère dans son sens générique, mais ici nous le limitons au berbère du Moyen Atlas marocain en rapport avec les « trois entités berbères distinctes » au Maroc : le rifain (au nord), le chleuh (au sud) et l'amazigh.

2. Université de Beni-Melal.

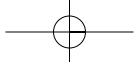
3. *Chioukh* : groupe d'orchestre moderne.

4. *Imdyazen* : pluriel d'*amdyaz*, le poète ou l'aède amazigh.

5. *Inššaden* : sorte d'*amdyaz* non professionnel, poète du village.

6. *Tamdyazt* : long poème en tamazight.

7. Extraits de la cassette audio du groupe artistique El-Houssaine ou Arafa enregistrée et mise en circulation commerciale par Mellaliphone en 2000. Ils sont transcrits et traduits par nos soins.



« *ad-erzemx imi s-rebbi ad-i(y) zwar
ntta a(y)mi llant t-sura g-iḍḍan !* »

« Je prononce le nom de Dieu en premier,
C'est Lui qui de tout détient les clés⁸ ! »

Néanmoins, cette coloration islamique ne semble pas avoir la même intensité selon les fonctions des types poétiques, les circonstances et les milieux. Sous cette influence, on remarque cependant que la désespérance est un des courants affirmés chez le poète de la société des Imazighen⁹. Mais celle-ci se trouve néanmoins contrebalancée par d'autres thèmes et d'autres motifs, dont la proclamation de la persévérance, de l'endurance et la patience pour une consistance inébranlable de la foi dans la soumission aux épreuves envoyées par Dieu à l'homme dans son existence d'ici-bas.

Le thème de la religion est omniprésent dans cette composition artistique. Nous pourrions dire que, parallèlement aux thèmes religieux moralisateurs des saints et des marabouts et qui relèvent de leur hagiographie, on note l'exaltation par les poètes amazighs de la toute-puissance divine avec des accents eschatologiques, l'éloge du prophète Mohamed, de ses apôtres et de ses « proches », dont prétendent descendre certains de ces marabouts qui sont vénérés et respectés dans les milieux amazighs.

Même lorsque la religion n'est pas le sujet de base dans la composition poétique amazighe, elle devient sa coloration dans la mesure où elle développe deux motifs qui l'animent, à savoir *ddunit*, c'est-à-dire la vie d'ici-bas, la vie terrestre avec ses vicissitudes et ses turpitudes, opposée à la vie éternelle du croyant, celle de *l'au-delà* avec l'angoisse de la mort et l'incertitude de la destinée éternelle de l'âme. Par le biais de ces deux motifs, la religion non seulement imprègne la thématique de la production poétique de tamazight, mais elle l'habite, la hante, la motive et constitue même sa raison d'être.

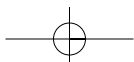
Dans cette mouvance, le poète amazigh exprime les tourments de la vie et son désespoir devant les turpitudes de ce monde d'ici-bas, ses souffrances devant la faillite des grandes valeurs telles que l'amitié, l'amour passionnément recherché, la loyauté, le respect mutuel entre les membres de la société, la fidélité aux principes ancestraux de générosité et de fierté, de l'honneur, les illusions brisées (déception devant le non-respect des principes, les promesses non tenues, en politique surtout).

Alors, pour contrebalancer ce pessimisme, le poète prône l'endurance, la patience et la persévérance, capables de consolider la foi dans la soumission aux épreuves de Dieu, sans lesquelles aucune âme n'est jugée à sa juste capacité de se purifier en résistant aux malheurs du monde d'ici-bas.

Une variante figure dans l'ouvrage de Michael Peyron, *Isaffen ghanin [Rivières profondes]*, Casablanca, Wallada, 1993 : 246.

8. Peyron, M., *Isaffen ghanin...*, *op. cit.*, p. 40.

9. *Imazighen* : entité berbère du Moyen Atlas marocain.



Mais, en termes de religiosité, nous constatons que tout poète amazigh, tout *anššad* professionnel ou villageois, se plie à une règle formelle quand il compose sa poésie et surtout un long poème¹⁰ (une *tamdyazt* ou une *tayaut*) ou lorsqu'il anime une soirée ou une manifestation festive quelconque : il doit, dans tous les cas, entreprendre sa composition en l'entamant par un préambule ou un prélude religieux faisant appel à Dieu, au prophète Mohamed, aux saints célèbres ou à tous ceux qui, dans son esprit, sont censés détenir une quelconque force surnaturelle eu égard à leur proximité du champ divin et sur qui il peut compter pour la réussite de son entreprise. Tous les poètes amazighs et même les chanteurs compositeurs modernes ne se dérobent point à cette exigence dictée par un inconscient collectif censé guider infailliblement leur esprit pour réussir une meilleure performance. Dans n'importe quelle *tamdyazt*, n'importe quelle *tayffart* et n'importe quelle manifestation festive (chant, danse...), on relève des préludes ou des incipits tels que ceux qui suivent, pris à titre d'exemples au début de trois différentes *timdyazin* (pluriel de *tamdyazt*) :

« *bdix- s-muħmmed bu faħma rix ad(y)izwar
a nbi ššegg- as umenx ad-I tħaderd ass n-leħsab
gix-ši rebbi d-udm rix ad ġif-i tħaweld z-dinn
anħaseb s-imumenn adday tawdđħ a(y)aezzul. »*

« Je commence par Mohamed père de Fatima : qu'il m'intercepte !
Ô Prophète, en toi je crois ! À toi j'en appelle à la reddition des comptes !
Interviens auprès de Dieu, facilite-moi la vie d'Au-delà
Que parmi les fidèles je sois quand l'heure du tri sonnera¹¹ ! »

« *aš nezzur sģgerx-š a ddaym a wadda wr it- tušawarř
a ljid a wnna wr yugir ša (y) a mulana
suggr-ax a rebbi g-lbiban šegg ay twala
eg-ax tisura g-lqqfel ad irzem ġas s-ttawil ! »*

« Je T'invoque en premier et en dernier, ô Éternel sans conseillers !
Ô Toi le Généreux pour qui rien n'est impossible, ô Seigneur !
Viens à mon aide, ô Dieu, à Toi incombe l'ouverture de toute issue,
Que de Tes clés me sois doté pour que mes portes s'ouvrent ! »

« *zzurx-š a burrzejq a wnna (y) igan aħnin
šegg-in ami qqarx ad i tward dat- uqmu
aynna nenna ššadfoř i ymferrjn ar-i sšarř
rix a rebbi ssitr-enš ad ax ittġga (y) arfiqq !*

« Je t'invoque en premier, ô Donateur, ô Miséricordieux !
À Toi j'en appelle, intercepte mes paroles, fais en sorte qu'elles soient

10. *Tayffart* : genre poétique qui s'apparente dans sa longueur à la *tamdyazt* mais dont il diffère par sa composition en distiques.

11. Voir note 6.

Sucrées, que les auditeurs m'apprécient et me remercient
Voudrais de Ta protection, sois toujours pourvu, ô Dieu ¹² ! »

Dans ces préludes, l'interpellation concerne d'abord le prophète Mohamed en tant qu'intermédiaire entre le poète et le Dieu, ensuite elle s'adresse directement à Dieu. Ces formulations par lesquelles on invoque directement ou indirectement Dieu sont un besoin incessant pour le poète, qui cherche ainsi à asseoir ses paroles, à assurer sa démarche, sa protection et son inspiration. Dans d'autres préludes, le poète peut, en utilisant d'autres formules symboliquement divines, solliciter l'aide de cette force surnaturelle à laquelle il croit avec conviction pour la réussite de son entreprise :

« *ak nezzur g-anbdad i- tmara-nw a rebbi*
jud gif-i umma leebad ur ten yağul ša(y) išan ! »

« Je commence par Toi, ô Seigneur, intervien dans ma détresse !
C'est Ton don que j'attends : de l'engeance humaine c'est peine perdue ¹³ ! »

« *aššix, aššix a sidi wtelha wla memmis*
i ksat-ax amm tšabart nna(y) ilan amur ! »

« Ô Maître ! Ô Sidi ou Talha toi et ton fils ¹⁴ !
Protégez-moi telle une caravane bien escortée ¹⁵. »

« *ğrix-am šemm d-bab-nnem a lalla mekka*
asyi agg^wa-nw ar amazir šegg aymi neqqar ! »

« Je t'invoque ainsi que ton Maître, ô Sainte Mecque !
Porte mon fardeau jusqu'au campement, à toi je m'adresse ¹⁶ ! »

« *ay ahl nnuht a winna day ttigiten*
gat-i g-winna k^wn idaen a rebbi ! »

« Êtres charitables ! vous qui assurez secours et protection,
Ô Seigneur, parmi vos fidèles, facilitez mon insertion ¹⁷ ! »

On remarque qu'il y a autour de Dieu tout un ensemble de symboles auxquels le poète fait appel lors de son entreprise pour pouvoir construire son poème en bonne et due forme. Il débute par Dieu, signifié d'abord par celui qui peut intervenir et dont il attend qu'il intervienne dans les moments difficiles

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. Sidi ou Talha et son fils : descendants de la confrérie des Imhiwachs, longtemps guides spirituels de plusieurs tribus du Moyen Atlas marocain.

15. Michael Peyron, in Arsène Roux, *Les Poésies berbères de l'époque héroïque, Maroc central (1908-1932)*, Paris, Edisud, 2002.

16. *Ibid.*

17. Voir note 6.

[*anbdad n-tmara...*]; puis il hiérarchise ce pouvoir en faisant successivement appel à Sidi ou Talha et son fils, saints des Imhiwachs et symboles investis du pouvoir divin par leur prétendue descendance du Prophète; ensuite à La Mecque en tant que lieu saint musulman en corrélation avec le prophète Mohamed et l'islam; et enfin à tous ceux qui incarnent le religieux et le divin par leur comportement et leur engagement dans la voie d'Allah (les mystiques et les ascètes). Mais, dans cette élaboration avec appel en hiérarchie, le poète, dans tous ces détours et ces divagations, est à la recherche de Dieu, incarné par ses symboles en tant que forces motrices pouvant intervenir pour l'épauler dans sa composition poétique :

*« šelli ela mulay muḥammad
awy-i (y) a rebbi awy-i ġif ufasiy!
gg^wedx ad-i (y) iεatra wawal!
meš-i isegged wawal ammi gix timalayn,*

« Prière sur le prophète Mohamed/Mets-moi
Ô Seigneur sur le bon chemin !
Je crains que me trahissent mes paroles,
Les réussir c'est autant ériger des étages !

*ix- asent tiflwin i wzwu d-unzar mš ikkat
sidi eli ur da tegg^wedx adday nawd tam-aš !*

Les équiper de portes et de volets contre vent et pluie !
Disparaît ma crainte Ô Sidi Ali ¹⁸ quand près de toi je suis !

*ara-d aġġnun nna teḥšemd ad utx anšrani!
s-lxader r-rebbi d- ayt sidi eli d-šššallhin ! »*

Ordonne au diable que tu commandes de frapper le Chrétien ¹⁹
Il le fera par la grâce de Dieu, des Aït Sidi Ali et tous les Saints ²⁰ ! »

Nous remarquons donc que le fondement majeur de toute entreprise poétique chez le poète amazigh repose sur une base religieuse sur laquelle il constitue son droit de citer, même lorsque le thème abordé n'est pas forcément religieux; loin même des convenances sociales et éthiques du fondement théologique qu'autorise une situation festive des plus légères, même un groupe de chanteurs lors d'une soirée festive dansante doit entamer ces chants par un vers tel que celui-ci: « *ad rzemx imi s-rebbi ad i yzwur* », qui veut dire littéralement: « Je commence par le nom de Dieu, qu'il me soit de bon augure. »

Toutefois, comme on l'a déjà souligné plus haut, cette poésie se colore d'un certain pessimisme, qui domine chez de nombreux poètes qui expriment

18. Sidi Ali : ancêtre fondateur de la confrérie religieuse des Imhiwachs.

19. « Le Chrétien » : allusion aux Français, qui occupaient le Maroc à l'époque.

20. Voir note 6.

lyriquement, en plus des turpitudes d'ici-bas et des angoisses de l'au-delà, la faillite des grandes valeurs, les illusions brisées et l'incitation à la retenue et à la persévérance en prônant 'şşber' (la patience et la persévérance) :

« tga ddunit-ad amm lmizan ša llat-tssalay
idd ša llat-tsdar i- tizi ġer adar n-talatt
lġeř ay tga ur yad dat- tressa ġer ša yun
ur idam lmelkk ttudert ġas i mulana ! »

« La vie est telle une balance qui rehausse ou
Rabaisse jusqu'au fond de la vallée :
Elle leurre et n'est fidèle à personne
Règne et éternité n'appartiennent qu'à Dieu ²¹ ! »

« lmal amm isignw agga meš aš ffġen afus
ll-aš itteġga ġas iġd jaj uhfur amm leafit ! »

« La richesse est tel un nuage ; quand elle disparaît
C'est tel un feu qui s'éteint laissant ses cendres au foyer ²² ! »

Le poète amazigh, dans sa perception philosophique du monde, dans sa manière de raisonner, ne constate que ce qui relève de la transcendance du métaphysique, qui le transporte au-delà du monde matériel et physique qui l'entoure.

Dans ces passages, *ddunit*, la vie d'ici-bas, est d'abord comparée à une balance fléchissant en permanence sous les poids qu'elle subit ; elle est instable dans son mouvement : tantôt montante, tantôt descendante ; c'est le monde dans sa cyclicité qui est pris en image, le monde dans ses bouleversements entraînant la faillite des uns et la prospérité des autres, la décadence d'une puissance et l'émergence d'une autre... Elle leurre (la vie) ceux qui la vénèrent et se rit de leur naïveté et de leur nihilisme. En corrélation avec la vie, *lmal*, c'est-à-dire l'argent, la richesse, est comparé à un nuage, dans le sens de son passage prompt, insaisissable dans son mouvement et son instabilité. Cette richesse, cet argent, qui peut disparaître, trahir, partir ailleurs, se consumer comme un bois qui brûle dans un âtre et s'éteint pour ne devenir que cendre et poussière. Ces deux images de *ddunit* concordent pour décrire métaphoriquement cette vie éphémère à laquelle le poète ne prête aucune considération ; elle n'est, d'après lui, qu'un passage accidentel et il plaint ceux qui lui prêtent égard et considération et leur conseille de la négliger en lui étant bien indifférents :

« ur da tdum ddunit-uxub aryammays a
wnna(y) idmmeen att id iħsem adday teny ixf ! »

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

« N'est point éternelle cette misérable de vie !
Gare à celui qui compte la redresser lorsqu'elle choit²³ ! »

« *ur irbiḥ ula šemnten i dduyt²⁴ xs unna yččan ša
iny, ar iḥṭto dḍin, ma lixra ur digš ššekk illa leḥsab ;
wnna mi(y)iša rebbi ḡḡent yufa-nn attay, illa kul
ma-s ira lēeqqel ma buleɛdab idda ḡurs !* »

« N'est gagnant que celui qui défie la vie : mange à sa faim
Monte à cheval, pratique sa religion, sait que dans
L' Au-delà, il rendra des comptes ; celui destiné au
Paradis y trouvera thé et le reste, le réprouvé voué à l'enfer²⁵ ! »

Dans ces chants eschatologiques, le poète allie la religion à la vertu, à la noblesse morale : être au comble du bonheur, c'est profiter des plaisirs de la vie, ne point être son esclave et se préoccuper plutôt des comptes à rendre dans l'*autre monde*. Mais le poète, en promenant son regard scrutateur sur le monde, sur la société, constate amèrement que tout a changé. Dans ce qui peut être considéré comme une critique sociale, il s'arrête et focalise sa vision et ses jugements sur la dissolution de la morale et la disparition des valeurs ancestrales, valeurs déviantes par rapport aux valeurs ascétiques et puritaines de la société des Imazighen :

« *llantegga leḥsab i tassaetta aḥ-tin temzyal
ur tqim ddunit i ṭatfi amm wna(y) izrin
ḡas sersat nniyt a bunniyt ula ma(y) iss tḡid
rzu ša wbrid nnaš itjbarr umma wa ḥid as !* »

« Pervers je trouve ce monde lorsque j'y songe
La vie a perdu de sa douceur d'antan
N'est plus sur ton droit chemin, ô fidèle :
Désormais, le bon chemin est celui qui est dévié²⁶ ! »

« *ur dig-enx iqqim lamin amm iserdan-urwa
eddān iṣfaraḍen ḥdo a y axddam ixf-enš !* »

« Confiance avons perdue, indomptables telles des mules
Au battage²⁷ : gare aux coups, ô manœuvre de l'aire²⁸ ! »

Dans la société, le poète constate avec amertume ces changements qui affectent son entourage, censé être celui des fidèles, tenus pour des êtres infaillibles dans leurs principes sociaux et leurs préceptes religieux. La droiture

23. *Ibid.*

24. *Dduyt*, variante de *ddunit* : la vie d'ici-bas.

25. Peyron, M., *Les poésies...*, *op. cit.*

26. Voir note 6.

27. *Battage* : opération agricole traditionnelle consistant à battre le blé dans une aire (*fouloison* : même opération avec des animaux).

28. *Ibid.*

devient un vilain défaut et une source de souffrance pour ceux qui y croient toujours ; les relations se tissent désormais autrement : elles se basent sur la ruse, la trahison et la recherche du profit ; les liens se disloquent, la confiance se perd...

Le poète évoque avec regret la vie d'antan, celle où ses ancêtres vivaient dans une harmonie parfaite, s'entraidaient, étaient solidaires et défendaient ensemble leur honneur et les valeurs de la tribu, de la religion ; il assiste avec amertume à la disparition de ces temps et incite les siens à persister dans la défense de cet héritage qui s'anéantit ; il prône cette unité qui faisait la force des ancêtres, leur entente, leur franchise, leur ténacité, leur foi inébranlable, leur courage et leur générosité :

*« kkan imzwura-nnex allig tburezd a taymatt
ur dig-sen illi lšerh ula(y) ammenzağ ahyuđ
ur datt-mnafaqn imun řřay iga ġas yun
ur dat-mnafaqn unnas ieahden i ša šfun
ad ideen ad immet ula (y) ad igđer unna tfařř ! »*

« Chez nos ancêtres comptait beaucoup la fraternité
Ils ignoraient la haine et évitaient le désaccord
Ils n'étaient guère hypocrites et vivaient en bonne entente
Ils n'étaient pas hypocrites et tenaient leurs promesses
Ils se sacrifiaient pour être fidèles à leur parole ! »

Il incite ses contemporains à ne pas céder aux tentations de la vie moderne, à ne pas tomber dans les abîmes de ses vicissitudes et de son esclavagisme et à rester fidèles aux valeurs et aux principes ancestraux et religieux :

*« max awi-lluqt ad ur enšbr ar entmun ?
max a wi lluqt ad ur ntegga taymat ?
rix ang tamunt nna gan iđođan gg-fus
ħatin meš aš ijra ša ammi ijra i wmaš ! »*

« Pourquoi ne pas se supporter et vivre en entente, ô contemporains !
Pourquoi, ô contemporains, ne pas continuer à fraterniser !
Pourquoi ne pas être unis comme le sont les doigts de la main !
Ressentant tous le mal quand l'éprouve l'un des leurs²⁹ ! »

Il constate amèrement cette désagrégation de la société, qui, dans sa course au modernisme sauvage, se trouve acculée à l'Occident et à sa culture, courant aveuglément derrière le mirage d'un monde qui la séduit indistinctement et qui l'entraîne dans les gouffres obscurs de l'insatiété et de l'insatisfaction des plaisirs, de la tentation moderniste du nouveau monde qui s'introduit désormais dans ce qui fut le havre du poète amazigh, sa société

29. Voir note 6.

longtemps restée à l'abri de toute altération. Il constate que désormais les frontières s'estompent, qu'il n'est plus à l'abri devant la puissance de cette poussée déferlante d'« oxydation » ; il s'étonne devant la bassesse de l'âme humaine, sa fragilité devant les tentations de ce monde d'ici-bas qui la corrompent, elle qui, pour si peu, faiblit et s'avilit :

« šuf a dd^wal n-lğerb aynmax t-tuğam
iwa tsebbebm i gar lumoṛ nna wr zillin
ku(y) asgg^was illwu šan ṛṛay ur illin
ar-en jjujad i yskkinn nmax ttiwim ! »

« Ô Occident ! Vous nous causez trop de tort !
Vous nous imposez tant de mauvais faits !
Chaque année vous lancez vos inventions
Vous nous obligez à acquérir vos nouveautés³⁰ ! »

Mais comme on va le constater, avec cette modernité et l'éclatement de certaines vérités, surtout lors des événements liés à l'occupation du Maroc par les Français, le discours poétique amazigh tend, dans certains cas, à se laïciser et même à devenir un blasphème, comme on va le rencontrer ici chez une certaine Tawkhtalt, une poétesse des Aït Soukhmane³¹. Cette dernière, après les lamentables épreuves qu'elle avait endurées pendant sa résistance à l'occupation française – et à laquelle l'avaient incitée d'ailleurs les marabouts des Aït Sidi Ali – devint virulente et acerbe dans sa poésie.

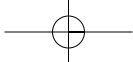
En effet, pendant longtemps, les confréries maraboutiques jouaient un rôle prépondérant dans la vie des Imazighen et jouissaient d'une grande estime parmi toutes les tribus du Moyen Atlas et d'ailleurs. C'est pourquoi les poètes amazighs n'ont pas apprécié la soumission de Sidi El-Mekki³² et surtout sa collaboration avec les Français, qui l'avaient nommé caïd à la tête des confédérations des Aït Soukhmane. Tawkhtalt, s'estimant tournée en dérision, elle et les siens, s'attaqua impétueusement au marabout³³, au Prophète Mohamed et même à Dieu pour l'avoir trompée, dupée en la lançant dans une lutte où ils devaient pourtant lui assurer la victoire grâce à leur puissance surnaturelle, et dont elle est sortie vaincue, meurtrie, humiliée ; elle se sentit surtout trahie par Sidi El-Mekki, le fils des Aït Sidi Ali, qui cristallisaient tous ses espoirs en tant que descendants et proches du Prophète et

30. *Ibid.*

31. Aït Soukhmane : confédération de plusieurs tribus du Moyen Atlas ayant marqué avec d'autres tribus insoumises les annales de l'histoire du Maroc, ce dont témoigne le récit suivant : « [...] la résistance acharnée des insoumis animés par un fanatisme incroyable, avait rapidement enrayé la progression ; après quoi il a fallu se repositionner du 23 au 26 août tout en entreprenant sur les positions des insoumis, afin de les ébranler, une action méthodique de bombardement sur les positions couvrant les campements », général A. Guillaume, *Les Berbères marocains et la Pacification de l'Atlas central (1912-1933)*, Paris, Julliard, 1946.

32. Sidi El-Mekki : fils de Sidi Ali ou El-Mekki, dernier guide spirituel de la confrérie des Imhiwachs.

33. Il s'agit de Sidi El-Mekki.



donc représentants légitimes de l'islam et de Dieu. Impardonnable et abominable était donc pour elle le geste de ce guide spirituel et guerrier qui, après avoir entraîné toute une région dans le calvaire de cette lutte inégale, fit volte-face pour aller profiter des privilèges du moment en devenant le serviteur de l'ennemi de l'islam, *aroumi*, l'envahisseur français ; c'est la rage de cette trahison qui lui a dicté les vers suivants :

« *inna-wen sidi Imekki iefa rebbi awriw ang tieyyadin
zzig d- tawargit ayd wargan ad igg lqqayd n-ayt bujor*³⁴ ! »

« Sidi El-Mekki vous a conviés à la fête
Mais c'est du poste de caïd qu'il en rêvait ³⁵ ! »

« *Ay ayd umzx awal n-sidi Imekki iffgen
Lislam bar ad qqeyyden ad itt xellas* ! »

« Combien étaient fidèles aux paroles de Sidi El-Mekki
Qui renie aujourd'hui l'islam pour être caïd à la solde du Roumi ³⁶ ! »

Cette poétesse crie sa rage à l'encontre de ce mauvais sort qui s'est acharné sur le pays ; sa rage surtout contre la trahison de ceux des siens qui, pour rien ou pour peu de chose, ont rejoint et consolidé les rangs de l'ennemi ; cette rage, cette amertume atteignent leur paroxysme dans certains poèmes entachés d'hérésie contre la puissance divine même, contre les marabouts, contre le Prophète, qui ont, selon certains poèmes, failli à leur devoir en se détournant en quelque sorte de ceux qui défendaient pourtant leur cause, à savoir la foi et l'islam. Elle les accuse d'indifférence durant tout son calvaire :

« *awi mer i(y) eawn sidi rebbi gix meena
rray umumen arr-kkat arr qqax iefirr
ur ččix iggen gif-i wzwu d-unzar a l herr-
urumi wala(y)ra muhend ad ax t -ieawn* ! »

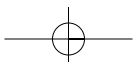
« Ah ! Si le Seigneur avait aidé ! j'ai pourtant agi
En tant que croyante : ai combattu, creusé des trous ;
Affamée ; aux intempéries me suis exposée ; durs furent
Mes supplices face au Roumi et Mohamed n'a pas aidé ³⁷ ! »

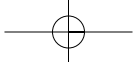
34. *Bujor* : déformation du terme français « bonjour » mais qui signifie ici le salut imposé aux autochtones par les Français comme signe de soumission.

35. Extrait de « Tayffart contre Sidi El-Mekki », long poème inédit que nous avons développé dans notre mémoire de DESA, faculté des Lettres Dar el-Mehraz, Fès, 2000.

36. Inédit collecté pour notre thèse de doctorat auprès de Itto Bouhlane, âgée de 96 ans environ et ayant vécu les péripéties de la résistance du Moyen Atlas marocain (notamment la bataille de Tazizaout 1932-1933). Il s'agit de Sidi El-Mekki, considéré comme un traître à la solde des Français, qui l'avaient nommé, à la grande surprise de ses fidèles compagnons, caïd des Aït Soukhmane au chef-lieu dit Aghbala.

37. *Ibid.*





De la religion dans la poésie amazighe

91

« *aw ayd yufan sidi rebbi ad it-s mgaball ggan uxubi !
meš-ax nnan is tqunsem inix-as is teddid ur-ax ttuggid !* »

« Ah si je pouvais rencontrer Dieu dans une caverne !
S'il me reproche ma soumission je l'invectiverai pour son indifférence³⁸ ! »

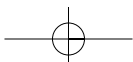
Et, comme après une longue léthargie, cette poétesse repart en sursaut, voulant à tout prix oublier tous les maux que lui a fait vivre sa fuite avérée sans raison ; elle montre ouvertement qu'elle épouse désormais ce nouvel ordre, qu'elle considère de tout repos, ce nouveau monde de liberté (et de libertinage), de tolérance et de reconnaissance mutuelle :

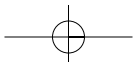
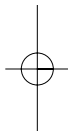
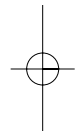
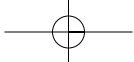
« *ağğ at tferrejd tannid timizar n-ṛraḥt
haš anselm tt-udayt daggann ku luqt !* »

« Viens voir et observe le pays de la quiétude
Où couchent ensemble à tout moment juive et musulman³⁹. »

38. Distique que nous avons collecté auprès de Itto Bouhlana. Inédit, traduit et transcrit par nous-mêmes.

39. Peyron, M., *Les Poésies...*, *op. cit.*





POUR UNE APPRÉHENSION DES INSTITUTIONS RELIGIEUSES DANS LES SOCIÉTÉS RURALES AU MAROC

El-Khatir Aboulkacem ¹

Dans un article sur les archives d'un *cadi* rural, Jacques Berque (1950) rapporte, pour montrer l'importance du capital culturel de ce lettré, que le représentant local du *Makhzen* s'est adressé à lui en disant : « *inna 'ilmuka la 'ilmun hadari* » [ta science est une science des urbains]. Il résulte de cette observation que, dans la société marocaine précoloniale, certains éléments de la société qui appartiennent aux classes dominantes et sont donc imprégnés de la conception officielle du savoir se représentent la science religieuse, ce bien valorisé et valorisant, comme une spécialité des urbains. Les sociétés rurales sont ainsi considérées comme dépourvues de ce savoir. Cependant, l'étude de la présence savante au Maroc montre que la transmission et la diffusion de cette culture ne se limitent pas à l'espace urbain. Ainsi certaines régions, comme la région Sud, que certains appellent le Souss ou le pays des Iguzuln, abritent des établissements d'enseignement traditionnel, aussi bien primaire que supérieur, qui peuvent soutenir la comparaison avec les grands centres urbains, élevés au rang d'ultimes foyers de rayonnement culturel (Al-Ilghi, 1998 ; Al-Waskhini, 1994 ; As-Soussi, 1984, 1987). L'existence des établissements d'enseignement supérieur, nombreux, attractifs et concurrentiels, illustre l'enracinement et la richesse de ce savoir dans cette contrée éloignée des milieux du pouvoir. Malgré leur importance capitale, je vais toutefois me contenter, dans cet essai, de présenter un des aspects de cette présence, en me consacrant à la présentation de l'institution de base, la mosquée villageoise. J'essaierai de montrer sa place, en tant que fondement essentiel dans la hiérarchie du culte et du savoir, dans la structure sociale rurale, et ce qui caractérise sa gestion matérielle et éducative.

Rien de plus commun à l'ensemble des groupements sociaux, urbains, ruraux sédentaires et nomades que la construction et la gestion d'une mosquée. Si dans l'espace urbain prénational au Maroc, les chroniques historiques font remonter la généralisation de ces institutions, dans les principaux

1. Centre des études anthropologiques et sociologiques, Institut royal de la culture amazighe, Maroc.

quartiers de la ville, au règne de l'Almoravide Yusuf Ibn Tashfine², il est difficile d'émettre des hypothèses quant aux origines de leur extension dans les sociétés rurales. Néanmoins, la place occupée par la mosquée et l'intégration de sa gestion dans la structuration des rapports sociaux montrent que cette généralisation peut remonter à des périodes anciennes, du moins à la phase pré-almoravide. Le fait que la dynastie almoravide ait accordé une place importante dans la hiérarchie sociale aux doctes (*fuqaha*) et que son fondateur, Abdallah Ben Yacine, après avoir conquis le pouvoir, ait ordonné la rétribution d'une part des impôts légaux collectés aux savants de la région en reconnaissance de leur participation à l'entreprise politique de la dynastie soutient cette hypothèse. La généralisation de ces institutions serait ainsi le produit des processus multiples et complémentaires des dynasties et des structures sociales tribales prévalentes dans la région.

Contrairement aux établissements d'enseignement supérieur, appelés *lmdrst*, qui sont souvent isolés des habitations du village et annexés à des sanctuaires, la *timzgida* est édiflée au milieu des maisons du village. Avant que n'arrive la construction au début des années 1980 des nouvelles mosquées sur le type architectural des mosquées urbaines, la *timzgida* traditionnelle est une construction modeste. Elle est calquée sur l'architecture des maisons du village. Elle comporte de quatre à six pièces. La plus spacieuse, couverte de nattes et récemment de moquette, est réservée à la prière. Une autre, moins importante, sert de lieu d'ablutions. Une troisième, à sa proximité, est aménagée pour pouvoir chauffer de l'eau pendant l'hiver. La quatrième sert d'habitation au lettré. La cinquième, couverte d'une petite natte, est le lieu où est assuré l'enseignement élémentaire. Elle s'appelle, selon les régions, *lehdar* ou *axerbic*. Elle occupe l'espace d'une petite pièce rectangulaire de quelques mètres carrés de surface. Adossée souvent à la petite chambre du lettré, elle est couverte de petites nattes usées et contient une petite construction en pisé dans un coin qui sert de chaise au lettré, appelée *tisi*. Quant à la sixième, elle est la pièce où l'on accueille les passagers. Elle se nomme *ahanu n ljmaât* [la salle de la *jemâa*]. Certaines mosquées possèdent des toits spacieux et aménagés pour accomplir les deux prières de la soirée, *tinwudc* et *tinyids*, durant les nuits d'été. Dans les groupes pastoraux du Moyen Atlas, la mosquée est une simple tente³ tandis qu'en Kabylie (Algérie) les écoles coraniques sont dépendantes des zaouïas, *timeâmert*.

Aussi, les établissements d'enseignement supérieur se situent, au niveau de l'organisation sociale, dans l'espace de la fraction ou de la tribu, alors que la mosquée est une institution du village. Elle est de ce fait la propriété d'une

2. Abdelaziz Touri (1992 : 124) conclut, en suivant le témoignage de l'historien de la ville de Fès, Ibn Abi Zar', que le fondateur de la dynastie des Almoravides, Yusuf Ben Tashfine, « lorsqu'il trouvait un quartier sans oratoire... réprimandait les habitants et les obligeait à en construire un ».

3. Elle est désignée par le vocable de « tente-école » ou « tente-mosquée » (Laoust, 1924 : 5). De son côté, le chercheur américain Dale Eicklman (2001 : 100) a décrit l'enseignement dans une tente-école. Il signale que la seule chose qui la distingue des autres tentes du campement est l'existence d'un drapeau blanc dressé au-dessus de sa porte.

localité villageoise et entre dans les attributions de l'assemblée locale, *ljmaât*. C'est en ce sens que la présentation de cette unité sociale et de son importance dans les structures tribales est essentielle pour la compréhension de la place et la position de la *timzghida* dans cet espace. La localité forme l'unité de base de la société rurale. Selon Ali Amahan, elle traduit les termes utilisés dans différentes régions marocaines tels *adghar* ou *lmudaâ*. Elle est :

« ... une agglomération composée généralement de plusieurs *ddchoura*, chacun correspond souvent à un lignage. Ces lignages qui se partagent le territoire de la localité ont en commun tout un ensemble d'institutions et d'équipements tels *ljmaât*, la mosquée, les canaux d'irrigation et les voies de communication... » (Amahan, 1999 : 50.)

Chaque localité correspond à un territoire déterminé. Quant à la *ljmaât*, elle est formée des représentants mâles des familles qui la composent. Elle traite de toutes les affaires matérielles (entretien des équipements collectifs comme les rigoles, les fontaines, les *fougara*⁴, les voies publiques ; répartition des parts d'eau, détermination des temps de récolte...) et culturelles du groupe (mosquée, saints...). Elle peut également, et ceci avant les transformations, désigner ses représentants dans les instances supérieures correspondant aux formations larges comme le conseil de la fraction ou celui de la tribu.

De son côté, Mohamed Mahdi (1999 : 41), en partant de l'étude de la vie pastorale des Ighaghayen, une tribu agropastorale dans le Haut Atlas, souligne que la « *ljmaât* fournit le cadre où se déroule l'essentiel de la vie matérielle et spirituelle de chaque groupe particulier »⁵. Si les intérêts communs dépassent le territoire circonscrit de cette unité sociale, ses membres traitent avec une localité ou des localités voisines. Il explique que

« ... des rapports se nouent entre *lajmaât* voisines pour la gestion commune des parties mitoyennes de leur territoire respectif. À cet effet, les deux ou trois *lajmaât* concernées sont appelées à des concertations périodiques. La rencontre pour la première prière du vendredi à la mosquée de l'une de ces *lajmaât* favorise la concertation à l'effet de la mise en valeur ou de la défense des parties de leur territoire mises en gestion commune. Mais ceci ne se traduit nullement par le surgissement d'une *lajmaât*... Chaque *lajmaât* reste parfaitement consciente de son individualité et défend son autonomie » (*ibid.* : 42-43)⁶.

Il résulte de ces observations que la localité était et demeure l'unité sociale et politique de base la plus dynamique dans l'organisation sociale

4. Canaux souterrains qui drainent de l'eau, appelés aussi *turagh* ou *khettara*.

5. Il signale que les habitants de la région où il a enquêté définissent cette instance comme le conseil de « ceux qu'unit *lmslaha* » et que ce terme « couvre l'ensemble des intérêts matériels communs, essentiellement tout ce qui concerne la mise en valeur du terroir du groupe » (Mahdi, 1999 : 41).

6. Jacques Berque (1955 : 373), malgré la concentration de son analyse sur l'unité politique de la *taqbilt*, a pourtant signalé l'existence de ce genre d'accords entre plusieurs assemblées de localités. Il rapporte, d'après un acte écrit de la main d'un marabout d'Astettif, Sidi 'Abdallah Ben Hmad, qu'un accord a été conclu en 1858 entre les *jemâa* des villages de Tamettit, tagunit, Tinwalin, Tamezgurt, dans lequel il est convenu que la *dia* [prix du sang] pour l'homicide volontaire ou involontaire est de 100 mitqals.

tribale. Pourtant, cette réalité a échappé à l'observation d'un nombre important d'observateurs coloniaux. C'est pourquoi André Adam, qui a enquêté dans l'Anti-Atlas après la soumission totale des tribus aux autorités françaises, a tenté de mettre en relief l'importance capitale de cette unité sociale dans la structure tribale du Maroc rural. Dans un article sur la maison et le village dans quelques tribus du Sud marocain, il remarque que

« ... ceux qui ont étudié les sociétés berbères de l'Anti-Atlas ont été frappés par leur morcellement accru et comme d'une espèce d'atomisation des groupes humains. Non seulement la confédération et la tribu ont perdu depuis longtemps toute cohésion et toute existence, mais la *taqbilt*⁷ elle-même, qu'on nomme parfois, à tort selon moi, la fraction, a souvent cédé le pas au village comme unité politique élémentaire. » (Adam, 1950 : 331.)

En tenant compte des mutations sociales perpétrées après l'intervention coloniale, Adam (*ibid.* : 344) a réussi à établir une distinction entre, d'une part, l'assemblée de village qui, ne décidant pas des affaires d'ordre politique comme la paix et la guerre, « règle paisiblement les humbles affaires de la vie du village » (*ibid.* : 341⁸) et, d'autre part, l'assemblée de la tribu. Celle-ci, qui ne se forme que dans des circonstances particulières et est constituée des différents représentants des assemblées de village, règle en particulier les questions relatives à « la guerre et [à] la paix » (*ibid.* : 342)⁹. La formation de cette institution répond ainsi à une conjoncture bien déterminée. En privilégiant ainsi la dynamique sociale permanente sur les stratégies politiques circonstanciées, Adam situe le lieu du social dans le cadre des intérêts collectifs nécessaires à la vie du groupe. Cette nouvelle perception des unités de base de la société rurale est très éclairante pour une nouvelle approche des méthodes de la gestion des institutions culturelles et culturelles rurales. Si la *timzgida*, en tant qu'institution villageoise, entre dans les attributs de l'assemblée de la localité, la *lmdrst*, en tant qu'établissement d'enseignement supérieur, dépendait, avant la réforme coloniale, ou bien du conseil de la fraction ou de celui de la tribu. Elle pouvait être aussi fondée et gérée par les responsables d'une maison maraboutique. Si l'entretien de cette dernière est maintenu grâce à ce qui reste de la solidarité tribale, à l'action des bienfaiteurs et, ces dernières années, à l'intervention du ministère des Habous et des Affaires islamiques, la *timzgida* a bénéficié de la dynamique de la *ljmaât* villageoise, qui, étant une unité socialement signifiante et invisible, n'a pas été entraînée dans le mouvement des changements introduits par les réformes coloniales et postcoloniales. Ce qui explique la permanence de l'institution communautaire *timzgida* et toutes les actions que sa gestion implique. Comment s'organise cette gestion ?

Bien que J. Berque ait centré son étude sur la perception de la *taqbilt* comme unité de base, il souligne toutefois qu'il existe, au sein des sociétés

7. La *taqbilt* désigne ici la fraction de la tribu.

8. Il note également qu'« il n'appartient pas à l'assemblée de village de décider de la paix ou de la guerre. Cela rentrait dans les attributions politiques de la *jemâa* de *taqbilt* » (Adam, 1950 : 341).

9. Il est en de même en Kabylie, où la structure de base se situe au niveau de la localité villageoise.

montagnardes de l'Atlas, « une solidarité de village, dont le signe le plus complet est celui de l'existence d'une *temzgida* : lieu de culte... mais aussi cercle municipal » (Berque, 1955 : 33). L'articulation entre *ljmaât* et *timzgida* a été bien exprimée par Ali Amahan. En parlant de l'école coranique, ce dernier explique que celle-ci est « une institution communautaire dont l'existence est liée à la mosquée, donc à l'assemblée locale » (Amahan, 1999 : 153). La gestion de la mosquée, qui englobe celle de l'école coranique, est en ce sens tributaire de l'assemblée locale. Chaque localité dispose alors de sa propre mosquée et désigne une commission, ou une personne, qui se charge de sa gestion matérielle et de ses biens¹⁰. Son assemblée procède aussi à l'engagement d'un lettré chargé de l'enseignement coranique et des fonctions culturelles. Dans une monographie écrite en tachelhit et consacrée à l'enseignement traditionnel dans la région du Souss, le principal informateur de l'amazighisant Arsène Roux, Brahim Akunku (1949 : 1), souligne que « *kraygat ayt lmudà ar sshdaren ttaleb nnesen fad isen ittazalla ar asen isseghra tarwa nnesen* » [les habitants de chaque localité engagent un lettré pour présider à leurs prières et pour enseigner à leurs enfants].

Pour l'engagement d'un lettré, les membres de l'assemblée locale procèdent d'abord à la recherche d'un lauréat des universités rurales. Ils le choisissent souvent après consultation des autorités reconnues. Après de longues discussions, le lettré et l'assemblée établissent un contrat qui comprend le prix annuel de la rémunération et les charges qu'il devrait remplir. En général, le lettré doit assurer toutes les fonctions culturelles et éducatives. À côté de sa fonction d'enseignant, le lettré appelle aux prières, les dirige et préside également aux rites funéraires (lecture du Coran au chevet de l'agonisant, toilette mortuaire, prière sur le mort, récitation des prières sur la tombe). Après la conclusion du contrat, il prend la clef de la chambre réservée à son installation et peut désormais commencer à présider à la prière collective et donner les cours élémentaires aux garçons du village. Le prix de son engagement, qui varie selon la richesse des localités, comporte, au-delà de sa nourriture, prise en charge à tour de rôle et répartie sur l'ensemble des foyers de la localité, ses honoraires en tant qu'occupant de la mosquée¹¹ et en tant que maître enseignant. Certains savants ont proposé des modèles de rémunération des lettrés que les villages recrutent. Ainsi, Mohamed Ben Nacer, le marabout de Tamegrut, dans le Sud-Est marocain, a développé, d'après Ali Amahan, un modèle applicable dans les communautés rurales :

« La première forme consiste à répartir la rémunération selon le droit d'eau, la seconde, suivant la récolte de chaque famille ; la troisième, *ccerd*, est répartie entre les hommes adultes que compte la communauté. » (Amahan, 1999 : 154.)

10. Au-delà des observations rapportées par A. Amahan dans son ouvrage cité ci-dessus, voir également As-Soussi (1987 : 12) et Brahim Oubella (1996 : 57-58).

11. En amazigh, on dit, pour qualifier une mosquée où est engagé un lettré : *teâmmen tmezgida*, « la mosquée est pleine », et on dit qu'elle « est vide » *texwa tmezgida*, quand la localité n'a pas engagé de lettré.

Cette opinion du marabout et juriste de Tamegrut représente le modèle dominant adopté dans la majorité des régions du Sud marocain. Dans certaines localités de l'Anti-Atlas méridional, le prix de l'engagement, payé actuellement sous forme de rétribution monétaire, est divisé en deux parties. La première partie, qu'on peut appeler le prix de l'occupation de la mosquée, est répartie sur l'ensemble des foyers de la localité (famille conjugale). La seconde partie, qui peut être désignée par la rémunération des fonctions culturelles et enseignantes du lettré, est répartie sur le nombre d'individus mâles de la localité. Le sens que donnent ces communautés à la notion d'occupation (remplir la mosquée), *teâmmar tmzgdâ*, est très intériorisé chez les lettrés eux-mêmes. C'est ainsi qu'un savant du Souss a souligné dans un avis juridique, rapporté par Mokhtar As-Soussi (1995 : 138), que, si un lettré souhaite, au cours de l'année, rompre le contrat qui le lie à une localité, il doit bénéficier de son prix d'engagement sur la période écoulée sans tenir compte des jours non travaillés, *tigga*. Cela montre que le lettré a également comme fonction, outre les charges visibles comme l'enseignement, de remplir symboliquement et physiquement l'espace de la mosquée.

Avant l'introduction de la rémunération numéraire, le prix de l'engagement était payé en nature, et déterminé en fonction des récoltes de la localité. D'après As-Soussi, ce prix consiste, dans l'Anti-Atlas occidental du début du siècle dernier, en des mesures d'orge que chaque famille doit rapporter à la mosquée après le dépiquage. Parfois, les habitants de la localité s'associent pour cultiver des champs délimités au bénéfice du lettré. Chaque famille lui fournit également à chaque printemps, si elle possède des vaches, le beurre d'une journée de lait. Si elle possède des moutons, elle lui donne une toison de laine. Il a également droit à des mesures provenant d'autres récoltes comme les amandes ou les noix. À l'occasion de la Fête du sacrifice, la localité lui offre un mouton ou le prix de son achat (As-Soussi, 1987 : 12-13)¹². Au-delà de l'entretien du lettré, l'assemblée désigne également un responsable, souvent âgé et de confiance, ou une commission spéciale, pour la gestion matérielle de l'édifice. Certains groupes ont fait de cette mission une charge obligatoire et partagée entre les différents lignages qui les constituent, au même titre que celle du chef exécutif de la localité, *amghar* ou *ayh*. C'est ainsi que le recueil coutumier, *ta'qqit*, de Lgara, dans le Sud-Est marocain, stipule, dans son article 67, que « quiconque est désigné par la moitié (*nisf*) qui fournit (*yarmi*) le candidat à la charge de *ayh*, en vue d'assumer la fonction d'administration des biens de la mosquée (*nnadir*), et qui la refuse, est passible d'une amende de 10 mitqals et devra l'accepter malgré lui. Les pouvoirs de cet administrateur (*nnadir*) au sein de la mosquée sont identiques à ceux du *ayh* dans le pays » (Mezzine, 1987 : 207). La personne ou la commission s'occupe des besoins en éclairage de l'édifice, de la réparation des murs

12. Pour l'adaptation du prix de l'engagement aux conditions économiques de la région concernée, voir Émile Laoust (1924) pour les sociétés pastorales du Moyen Atlas et Tassadit Yacine (1995) pour la Kabylie.

et des toits, de son approvisionnement en produits nécessaires aux rites funéraires comme les parfums, le linceul et les fils à coudre. Ce type de coutumier montre également que l'espace de la mosquée n'est pas associé à celui du village. Il permet d'établir une frontière sociale entre les deux espaces. C'est pourquoi d'autres assemblées ont consacré les mosquées par des lois coutumières qui déterminent les peines appliquées à toute infraction commise au sein de ces dernières, comme le meurtre, les blessures et le vol de ses biens (Al-Othmani, 2004 : 319).

À la fin de chaque année, l'assemblée peut renouveler le contrat ou le rompre. Aussi, le lettré a droit de quitter la localité et d'aller en chercher une autre plus riche et dont les foyers sont plus nombreux, de manière à améliorer ses conditions de vie. En somme, la mosquée, en tant que cercle municipal, entre essentiellement dans le cadre des attributs de l'institution *ljmaât*, qualifiée d'unité de base de la structure sociale rurale.

La *timzgida* est aussi une institution éducative. Les élèves y effectuent, sous la direction du maître, dit *italeb*, leurs premiers pas dans l'acquisition du savoir traditionnel. Ayant atteint l'âge de cinq ans, le père accompagne son fils à la mosquée. Il le présente au maître et, après avoir offert un petit cadeau (en général un pain de sucre ou une djellaba, si la famille est riche), dit : « *han ayen yiwi a Sidi, rix gik ad as tmelt leqran lâadim* » [voici mon fils, seigneur ; j'aimerais que vous fassiez de votre mieux pour lui apprendre le Saint Coran]. Le célèbre chanteur Lhaj Muhammad Albensir, originaire du Sud marocain, décrit ce rite d'accès à l'école coranique dans un poème autobiographique :

« *Yamz iyi baba igellin yawi yyid,*
 Mon père m'a pris la main et m'a conduit
Ar timezgida sdduqren s lefqih,
 Jusqu'à la porte de la mosquée, il a ensuite appelé le lettré
Lligh d iffugh inna yasen yan ddif llah,
 Quand il s'est présenté à lui, mon père a dit : hôte de Dieu
Arraw inu rix gis ad ghren itub,
 Je veux que mon fils soit instruit et repent
Leqran llid iggzen f nnebi Muhemmed,
 Qu'il apprenne le Coran révélé au prophète Mahomet
Ttalb igellin ittyaqen fkin iyyi d,
 Ainsi, le lettré m'a ainsi donné
Leqran d taluht ar anx isselmad,
 Le Coran, la planchette et m'enseignait
Id lif as akw izwur imeli yyi tend,
 L'alphabet, en premier. Il me l'avait tout enseigné
Nnek xir llah nfhem kullu lehsab,
 Après un moment, j'ai tout appris
Ula leqran nefta gis newwerid,
 Ainsi, je commence à parcourir tout le Coran¹³. »

13. Poème chanté, tiré d'une cassette audio.

En Algérie, l'enfant offre, suivant le romancier Rabah Belamri, des dattes et des crêpes. Le lettré accueille l'enfant et l'intègre au petit groupe d'écoliers en vue de lui faire faire ses premiers pas dans les Écritures saintes. Il en est désormais le tuteur. R. Belamri met en scène un lettré qui s'adresse à certains de ses élèves. « Quand il s'agit du Coran, c'est moi qui commande, dit le maître en riant. Votre père n'a rien à voir dans ces affaires. Son devoir est seulement de vous nourrir » (Belamri, 1996 : 15). Sur une planchette, achetée ou offerte, il lui transcrit, après la formule normée « Au nom de Dieu le Tout-Miséricorde, le Miséricordieux, que la prière soit sur notre Seigneur, le prophète Mahomet ainsi que sur sa famille et compagnons », les trois premières lettres de l'alphabet : *lif* (A), *bi* (B) et *ta* (T). L'enfant est tenu de les apprendre par cœur et de retenir la forme scripturaire de la lettre. De cet univers de l'école rurale en Algérie d'avant l'indépendance, Belamri, dont les romans regorgent de scènes relatives à l'univers de la formation coranique, a décrit cette étape importante dans l'acquisition du savoir légitime :

« La première chose qu'on apprenait à la mosquée concernait la ponctuation des lettres. – l'alif n'a pas de point ; le ba a un point en dessous ; le ta a un point au-dessus ; le tha a trois points au-dessus, etc.

Ensuite venait la prononciation des lettres vocalisées :

– Ba, ta, tha, dja, ha, bou, tou, thou, djou, hou, bi, ti, thi, dji, hi.

La première étape de l'écriture consistait à réécrire l'alphabet en suivant fidèlement la trace du maître. » (Belamri, 1982 : 258-259.)

Dans le Sud marocain, le modèle adopté a pris en compte les spécificités linguistiques, et l'initiation à l'alphabet s'effectue par le biais de la langue vernaculaire, le tachelhit. Le système coranique se fonde ainsi sur une méthode maternelle, suivant le terme en usage en France au XIX^e siècle. Dans les premiers jours de la fréquentation de l'école, le lettré s'attache, avant tout, à apprendre à l'enfant l'ensemble de l'alphabet arabe. Ainsi, tout en procédant à la transcription des lettres sur la planchette, il essaie de les décrire, avec un langage familier et proche de la perception visuelle pour faciliter leur inculcation par l'élève : il dit par exemple : « *ughzif a yegan lif* » [la lettre ayant la taille longue c'est l'*alif*, A]... Cette méthode, qui conseille d'enseigner tout d'abord l'alphabet, a reçu l'approbation de certaines autorités scientifiques. À titre d'exemple, un auteur classique écrit, dans un traité du mariage et de l'éducation remontant au XI^e siècle et présenté par Laguignon dans la *Revue du monde musulman* en 1911, que

« ... le précepteur doit donner [les] soins les plus vigilants à apprendre aux enfants les principes de l'alphabet. Il doit leur faire épeler les syllabes chacun à son tour et non pas tous ensemble. » (Cité par Amahan, 1999 : 154.)

Après l'acquisition de toutes les lettres de l'alphabet, le lettré se penche sur l'enseignement des premières suites phonologiques pour informer l'élève des formes variables que peut prendre une seule lettre dans des contextes

différents. Prenons par exemple la lettre *nun* (N) : le lettré dénombre deux façons différentes pour la transcrire. Il distingue un *nun taxest*, ou, pour traduire littéralement, un *nun* sous forme d'une dent, *n* prenant en effet cette forme quand il est au début ou au milieu du mot ; et une *nun iâerreqen* ou, pour traduire également, un *nun* (N) profond, qui prend par contre cette forme à la fin du mot. Cette méthode est très proche de celle en vigueur en Kabylie. D'après Tassadit Yacine (information personnelle), l'enseignement de l'alphabet est soumis à une logique particulière. Il respecte à la fois la langue parlée et la perception visuelle de la lettre arabe. Ainsi, chaque lettre a une valeur formelle. Celle-ci traduit souvent des choses et des représentations communes. Pour désigner par exemple le *mim* (M), on dit, en kabyle évidemment, qu'il ressemble à l'œil de notre mère quand il est maquillé. De même, le *dal* (D) est le tournant du village (*lberma n taddert*) et le *ha* (H) n'est autre chose que l'ouverture de la jarre de blé (*aqemmuc u-kufi*). Comment expliquer alors cette méthode commune ? Est-elle le produit de l'essaimage maraboutique, étant donné que l'école coranique en Kabylie est un bien particulier des marabouts et que ceux-ci revendiquent une origine sud-marocaine¹⁴ ? Ou peut-on parler d'une méthode spécifiquement amazighe, donc rurale, dans l'enseignement coranique ? Il est difficile de trancher.

Par la suite et ayant appris les éléments essentiels de la transcription et les règles de la vocalisation, l'élève commence à écrire lui-même les premiers versets énoncés par le maître. Dans les écoles coraniques du Sud marocain, l'apprentissage de la totalité du Coran s'organise en deux étapes¹⁵. La première consiste en la mémorisation des chapitres du Coran dans le sens inverse du texte coranique (on commence par le dernier chapitre). L'élève se réveille tôt et part à la mosquée pour assister à la première prière de la journée, *sbah*. Juste après la lecture du *hizb*¹⁶ quotidien, il rejoint la salle d'enseignement et commence à assimiler définitivement l'ancienne leçon, écrite le jour précédent (la leçon en tachelhit est dite *tamssirt*, de *ssird* [laver], parce qu'on procède au nettoyage de sa planchette avec de l'eau). Avant le lever du jour, il la récite devant le lettré. Si celui-ci juge que l'élève l'a bien assimilée, il lui ordonne de laver sa planchette (*ad issird taluht*). Après avoir séché au soleil la face nettoyée, il part s'asseoir au côté du lettré pour écrire la nouvelle leçon (*taluh t n lejdid*). Entouré par les élèves de tous les niveaux, le lettré,

14. Voir Tassadit Yacine (1987 : 55-56). Le village du groupe maraboutique qu'elle a étudié s'appelle At Waggag, en souvenir, peut-être, de Sidi Waggag, maître du fondateur de la dynastie des Almoravides. Le récit de fondation relate que l'ancêtre des At Braham est un savant originaire de Marrakech, ville fondée par ce mouvement politico-religieux.

15. Pour une description détaillée des étapes de l'apprentissage du Coran dans l'école coranique rurale, voir Al-Ilghi (1998 : 56-60), Oubella (1996 : 55-68) et Akunku (1949 : 1-17). Les observations rapportées dans ce paragraphe sont dues essentiellement à ma propre expérience dans l'école de Tamsult (Ilmgert, Idaw Kensus) au milieu des années 1970, sous la direction de deux lettrés : Sidi Brahim et Ssi Lhcen n Ishkkuhn, décédés récemment, ainsi qu'à mes dernières observations lors de mes différents séjours dans le Sud marocain.

16. Le *hizb* ici est entendu dans le sens d'une lecture collective quotidienne effectuée après la première prière de la journée (*sbah*) ou après la prière du coucher du soleil (*tinwudci*).

assis sur un banc élevé, surveille la séance d'écriture, qui occupe la première partie de la matinée. Elle comprend l'énonciation des versets, leur écriture et la révision de toutes les planchettes par le maître. Ensuite, les élèves s'adosent à un mur et commencent à lire à haute voix pour apprendre par cœur leurs nouvelles leçons. Au milieu de la journée et avant de partir pour le déjeuner, le lettré supervise ce qu'ils ont appris ou leur ordonne simplement de suspendre la lecture (« *agwel at tilwah* » [accrochez vos planchettes]). La deuxième séance du jour commence après la prière du midi (*tizwarn*). Elle consiste à s'efforcer d'apprendre parfaitement l'ancienne leçon ou la leçon de la veille (*taluh t n idgam*) pour se préparer à la réciter tôt le matin devant le lettré. Elle finit avec l'appel à la seconde prière de la journée (*takwezjin*). Si les nouveaux élèves partent à la maison, les anciens, avancés dans l'apprentissage du Coran, restent pour réviser les premières parties (*id lhizb*), déjà apprises par cœur. Tassadit Yacine remarque, à propos de la Kabylie, que le rythme de l'école coranique est calqué sur celui de l'activité des paysans. Elle note que les horaires de l'enseignement sont

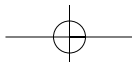
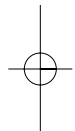
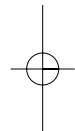
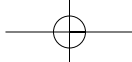
« ... en fonction du soleil et non de l'heure. La classe s'adaptait : elle ouvrait ses portes juste après la sortie du troupeau, le matin à 6 heures et demie et, à 10 heures, les enfants étaient dehors. Les élèves se levaient tôt l'été et tard l'hiver. Avec les grosses chaleurs de l'été, le cours s'interrompt vers 10 heures. Aussitôt les enfants allaient cueillir des figues : c'était là leur nourriture. Ils revenaient l'après-midi, après la sieste, pour ressortir juste avant la prière du coucher du soleil (*moghreb*). » (Yacine, 1995 : 16.)

Malgré l'importance capitale du lettré dans la structuration de l'espace de la mosquée et dans l'éducation des enfants de la localité, il demeure invisible. Il n'occupe aucune position centrale dans l'organisation de la société. Sa présence ne déborde pas la frontière matérielle et symbolique de la *timzgida*. Le romancier marocain d'expression française Mohamed Kaïr-Eddine (2001 : 14), originaire de Tafraout, dans l'Anti-Atlas, remarque, que, en dehors des heures de prière, « le *fqih* [maître d'une école de sciences religieuses] est presque toujours seul ; il médite sur une natte fatiguée au pied du mur chaulé, auquel est pendue une outre qui s'égoutte lentement ». Il reste ainsi un personnage étranger à la vie sociale du groupe, parce qu'il ne participe à aucune activité séculière. Il est un contractuel du groupe et toute implication jugée impardonnable peut aboutir à la rupture du contrat.

Nous pouvons ainsi dire que la *timzgida*, en tant que lieu de culte et d'éducation, est en étroite liaison avec la vie villageoise. Intégrée au système de gestion communautaire, elle participe aux humbles affaires du village. C'est ainsi que, malgré la position centrale qu'occupe le lettré engagé pour la *remplir*, elle demeure une institution communautaire sous le contrôle de l'assemblée locale, formée de ce que la littérature classique sur le monde amazigh désigne par « laïcs ».

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, A., 1950, « La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas. Contribution à l'étude de l'habitation chez les Berbères sédentaires du groupe Chleuh », *Hespéris*, 37(3-4) : 289-362.
- AKUNKU, B., 1949, *Ghiklli tega teghri wwarsh d tti lâilem x tmazirt n Sus lli ganin icelhiyen* [Méthode de l'enseignement coranique et des sciences religieuses dans le Souss, le pays du groupe Chleuh], Aix-en-Provence, manuscrit 135b, Fonds Arsène Roux, Bibliothèque de la MMSH.
- AL-ILGHI, S., 1998, *Al-Madarasatu al-ula* [la première école], Casablanca, an-Najah al-Jadidah.
- AL-OTHMANI, M., 2004, *Alwah Jazula wa ttashri' al-islami. Dirasa li a'raf qabaili Sus fi dawi attashri' al-islami* [Les Recueils coutumiers de Jazula et la législation musulmane. Une étude des coutumes des tribus de Sous à la lumière de la législation musulmane], Rabat, Publications du ministère des Habous et des Affaires islamiques.
- AL-WASKHINI, B., 1994, *Manar as-su'ud 'an Tafrawt al-mulud wa madrasatuha al-'atiqa* [Tafrawt el-Mulud et son école traditionnelle], Casablanca, an-Najah al-Jadidah.
- AMAHAN, 1999, *Mutations sociales dans le Haut-Atlas. Les Goujdama*, Paris-Rabat, Éditions de La Maison des sciences de l'homme-Laporte.
- AS-SOUSSI, M. M., 1984 [1960], *Souss al-'alima* [Le Souss savant], Casablanca, Benchra.
- 1987, *Al-Madaris al-'ilmiyya al-'atiqa bi Souss, nidhamuha wa asatidatuha* [Les écoles traditionnelles dans le Sous, leur système et enseignants], Tanger, Mu'ssasat at-Taghlif wa Tiba'a wa Nnachr.
- 1995, *Al-Majmu'a al-fiqhiya fil fatawi as-ssusiya* [Recueil juridique de certains avis juridiques de la région de Souss], Agadir, Faculté des Études islamiques.
- BELAMRI, R., 1982, *Le Soleil sous le tamis*, Récit, Paris, Publisud.
- 1996, *Chroniques du temps de l'innocence*, Paris, Gallimard.
- BERQUE, J., 1950, « Les archives d'un cadri rural », *Revue africaine*, vol. XCIV : 113-124.
- 1955, *Structures sociales dans le Haut Atlas*, Paris, Presses universitaires de France.
- EICKLMAN, D., 2001 [1995], *al-Ma'rifa wa ssulta fil-Maghrib* [Knowledge and power in Morocco, the education of the twentieth century notable], traduit de l'anglais par Mohammed Aafif, Rabat, Eds Tarik Ben Ziyad.
- KAÏR-EDDINE, M., 2001 [1984], *Légende et vie d'Agoun'Chich*, Tunis, Éditions Cérès.
- LAOUST, E., 1924, « Le taleb et la mosquée en pays berbère », *Bulletin de l'enseignement public*, 61, oct. : 3-18.
- MAHDI, M., 1999, *Pasteur de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah.
- MEZZINE, L., 1987, *Le Tafilalt. Contribution à l'histoire du Maroc aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Rabat, Publications de la faculté des Lettres et des Sciences humaines, Série Thèses 13.
- OUBELLA, B., 1996, « 'aliyat al-madrasa al-'atiqa bayna al-waqi'iyah wal-istiqlaliya » [Les mécanismes de l'école traditionnelle entre réalisme et autonomie], in *Al-Madaris al-'ilmiyya al-'Atiqa, nidamuha wa idmajuha fi al-muhit al-mu'asir* [Les écoles scientifiques traditionnelles, réformes et leur intégration dans l'environnement moderne], Mohammedia, Publications de l'association Aduz, smona : 55-68.
- TOURI, A., 1992, « L'oratoire du quartier », in *Fès médiévale : entre légende et histoire, un carrefour de l'Orient à l'apogée d'un rêve* (dirigé par M. Mezzine), *Autrement*, Série Mémoires, 13 : 100-108.
- YACINE, T., 1987, *Poésie berbère et identité. Qasi Udifella, héraut des At Sidi Braham*, Paris.
- 1995, *Chérif Kheddoum ou l'amour de l'art. Chansons berbères contemporaines*, Paris, Awal/ La Découverte.



POÈMES¹

Hadj Saïd (1882-1945)

Ces poèmes, recueillis dans différentes régions de Kabylie, donnent une autre idée de la pratique religieuse. Hadj Saïd, des At Flik, est un de ceux qui peuvent représenter le mieux cette pensée religieuse pendant les difficiles années de la colonisation. Les membres de sa confrérie, la tariqa, qui nous ont aidés dans cette entreprise se comptent sur les doigts d'une seule main. Ces poèmes circulaient dans le cercle fermé des clercs qui les ont transcrits. Selon eux, Hadj Saïd avait composé plus de cinq mille vers. Par ailleurs, quelques-uns des textes présentés nous ont été récités, de mémoire, par des contemporains du poète, poèmes qu'ils avaient probablement entendus à l'occasion de rencontres (entre initiés) ou d'enterrements et qui étaient récités par les membres de la confrérie. Mais la plupart de ces poèmes ont, sans doute, disparu ; seuls ceux qui ont eu un plus grand impact sur leurs auditeurs ont pu parvenir jusqu'à nous. Comme ont disparu, d'ailleurs, la plupart des sizains composés par Hadj Saïd. Dès lors, on peut, sans risque de se tromper, affirmer que sa production dans ce genre a été peu prolifique. Nous avons eu le souci de conserver et de présenter les poèmes tels qu'ils nous ont été récités par nos informateurs², avec leurs particularismes propres (phonétiques, prosodiques, etc.). Il va de soi que la teneur des vers n'engage que son auteur ou les récitants.

Dans la poésie ancienne du dikr (récitations d'éloges au Prophète et aux saints personnages de l'islam), nous n'avons guère de traces des auteurs. Hadj Saïd constitue, à notre connaissance, un exemple singulier dans la tradition. Cela peut s'expliquer par le fait que sa disparition est relativement récente, et que ses confrères et amis ont veillé à conserver son œuvre. On peut également soutenir que cette poésie a résisté à l'oubli grâce à la célébrité – locale, bien entendu – de Hadj Saïd. Mais ces vers ont survécu dans le cercle étroit des clercs d'avant la guerre d'indépendance (1954) et

1. Traduits par Tassadit Yacine.

2. Un nombre important de ces textes a été recueilli par Salem Zenia, et donnera lieu à une publication aux éditions Awal/Mettis.

de ceux qui allaient leur succéder, dont certains laïcs. L'œuvre de notre poète peut être identifiée comme une poésie religieuse savante, déclamée par des religieux et inconnue de la masse. Mais elle est allée jusqu'à supplanter les invocations religieuses populaires chez des personnes âgées qui n'avaient jamais entendu parler de Hadj Saïd. Il va sans dire que dans les régions où il fut connu, son œuvre a incontestablement remplacé la poésie populaire locale du genre.

Cette poésie, avant tout islamique et religieuse, explique la présence récurrente du vocabulaire d'origine arabe... Les poèmes commencent souvent par des louanges et se terminent par des invocations, presque systématiquement.

Sur le plan thématique, Hadj Saïd évoque les hadiths (dits du Prophète) ainsi que les faits et gestes des héros de l'islam primitif. Les membres de sa confrérie se plaisent à dire : « Il expliquait le Coran dans la langue du peuple, celle qu'il a ânonnée depuis le berceau. » Plus encore, ils étaient d'avis qu'il puisait ses poèmes directement dans le Livre saint. Et ils leur accordaient la primauté, devant le Livre lui-même.

Quoique fin lettré, Hadj Saïd écrivait rarement ses poèmes, se contentant d'habitude de les donner à ses khouan (adeptes de la confrérie) qui faisaient les copistes ou les scribes éventuellement. Il s'agit donc d'une poésie orale. Leur vie étant elle-même poésie, les khouan ne transcrivaient le vers que pour l'apprendre (par cœur) et le déclamer à l'occasion.

Ô SAINTS, JE DÉPÉRIS

Esprits favorables, nous implorons votre aide
 Voyez nos visages blêmes
 Témoins de ce Purgatoire ;
 Prophètes et tous les saints
 Grâce vous soient rendues
 Nous sommes jugés avant la mort.

Nos actes, nos attitudes
 Nous détournent de la Raison
 Mensonge et trahison sont commerce
 En notre société sans loi ;
 Sidi Khellil a pris son bâton de pèlerin
 Le pays est gouverné par des gens de peu de noblesse.

Nous protégeons-nous de l'extérieur
 Le déshonneur naît dans nos rangs ;
 L'homme sincère désespéré
 Rentre à pas lents dans la folie ;
 Les hommes errent sans espérance
 L'islam tombe en déshérence.

Quel bilan faire d'une vie
 Vouée au mal, au péché,
 À la compagnie de Satan,
 À la misère de l'homme saoul,
 À perdre ses esprits ?

À présent
 Les comptes sont faits, les dés jetés ;
 Et nous payerons le prix fort
 De notre insouciance sans lendemain ;

L'homme de foi souffre en son être
 Dans une solitude sans nom ;
 Il ne laissera pas d'enfants
 Sur cette terre de démons
 Livrée à des maîtres infâmes ;

Vers toi, Seigneur, je me tourne
 Accorde-nous Ta miséricorde ;
 Puissent les Prophètes et les Saints
 Sauver avant le naufrage
 La communauté de l'islam.

LOUEZ LE PROPHÈTE...

Louez le Prophète, ô *khouan*,
 Mohammed le Fidèle³ ;
 Son Amour remplit les cœurs
 Comble la terre et ses créatures ;
 C'est une eau qui désaltère les arbres
 Un doux chant qu'apporte le vent ;

Son Amour se répand en nous
 Et brille de tous ses feux ;
 Autrefois la ferveur des *khouan*
 Avait désemparé Satan ;
 Les canons crachent le feu
 Et sèment le désordre chez les cochons ;

Chaque pays a son saint
 Veilleur infatigable, d'est en ouest ;
 L'épée suivait l'ordre de Dieu
 Quand les braves étaient au pouvoir
 L'ennemi avait perdu la face ;

3. On traduira tous les surnoms du Prophète à contenu sémantique.

Le Maître des Cieux fut ravi
 Et la terre s'est réjouie ;
 Les temps actuels sont rudes
 Pour tous les humbles croyants ;
 Les hommes sont réduits à l'esclavage
 Et se vendent comme du bétail ;

Les hommes peinent sous le fardeau
 À l'image des chameaux ;
 Les temps tirent à leur fin
 Le grand rendez-vous est proche
 Dieu reconnaîtra les siens
 Archange Gabriel, fournis ton aide ;

Le Jugement sera implacable
 Et les pécheurs n'auront point de Salut ;
 À Toi, Maître du Temps
 Nous sommes étroitement liés ;
 Accorde-nous Ton Paradis
 Aux côtés de Tes Messagers.

LOUANGE AU SAINT PROPHÈTE...

Louange au Saint Prophète ; son nom signifie noblesse
 Le plus proche élu de Dieu, de son visage jaillit la lumière
 Le Seigneur lui a confié miracles et clé du Paradis ;

Le Messager a porté loin l'étendard de la foi
 À la bataille de Badr, Satan a perdu la face
 Ali et ses compagnons y ont laissé leurs traces ;

Épée au poing les anges sont descendus
 Sur ordre du Seigneur porter secours aux croyants,
 Le sceau des prophètes est des leurs, ils ne pouvaient l'abandonner ;

Ceux-là avaient le cœur pur, habité par la foi seule,
 Leurs prières étaient toute ferveur et admiraient le visage du Prophète,
 Ils eurent droit au Paradis et jouissent de ses délices ;

Nous avons échoué en des temps funestes
 Peut-on espérer clémence dans une société infestée ?
 L'homme se lie-t-il par le serment qu'il s'empresse de le violer ;

Le vice est pratique répandue
 On nie la parole donnée, et ment comme on respire,
 Et indifféremment on sait tuer comme on sait prier ;

Hélas ! Satan a su séduire, sa joie doit être des plus grandes ;
 Ils consomment vins et alcools

Sans se soucier du Seigneur
 Prière et jeûne sont oubliés ; la vie « française » semble plus gaie ;

Ils se sont égarés en France et ont renié leurs enfants,
 L'indemnité chômage étant sans aide, ils rôdent sans cesse dans les marchés,
 Privés de bonheur et de paix, la détresse les a usés ;

Le monde, tels les cœurs, est vide, l'arbre a perdu ses feuilles
 L'enfance noble est délaissée, le marabout a insulté son ascendance ;

Ce pays longtemps aux mains des Romains a retrouvé son identité,
 Les enfants des infidèles se souviennent de la vaillante armée du Prophète,
 Leur vengeance s'est acharnée sur les égarés de notre communauté ;

Les gens se sont divisés, l'homme sans défense est abusé
 Les pauvres sont exploités par leurs semblables pris de folie,
 La confiance est perdue entre frères, le père est jugé par le fils ;

Seigneur de l'Arche clémente, ô Sidi Idriss,
 Ô Saint Salomon, Maître des hommes et des femmes
 Accueille, notre espoir est grand, nos âmes dans le Paradis.

KHOUAN LE DEVOIR VOUS ÉCHOIT

Khouan, le devoir vous échoit
 De faire louanges du Prophète ;
 Le fils des Banu Hichem
 Sera fier de vous ;
 Lorsque vous rejoindrez la maison éternelle
 Vous l'y trouverez vous attendant ;

Ô vous à la faible foi,
 Il est temps de vous ressaisir ;
 Les tempêtes s'acharnent sur vous
 Vous ne trouverez nul refuge
 Vous suivez les mécréants
 Au détriment de la Sunna ;

L'Oumma est dévastée
 Beaucoup de gens ont souffert ;
 Le plomb tombe comme la pluie,
 Les uns sont morts, d'autres blessés ;
 Ils ont connu maintes amertumes,
 Et sont ensevelis dans des tombes sans nom ;

Dieu, Saints, je vous implore,
 Prenez soin du croyant ;
 Qui suit la voie droite

Mérite bien protection ;
 Nous avons souffert sans nous plaindre,
 À présent, les péchés sont moindres ;

Dieu nous recommande de prendre soin
 Des faibles, mais des hôtes aussi ;
 Que choisir : le mal ou le bien ?
 Mais vous êtes possédés par le Malin ;

Qui ignore la puissance de Dieu ?
 Qui domine son frère ne saura Lui échapper ;
 Aujourd'hui la paix est revenue,
 Grâce au Messenger aimé ;

Seigneur, je t'implore avec ferveur
 Au nom du Coran et de ceux qui lisent ;
 Au nom des ancêtres au glaive juste
 Qui, le matin prennent l'épée, et le soir la plume ;
 Nous apprécions Ta bonté,
 Moi et ceux qui m'écoutent.

IL EST BIEN DE LOUER LE PROPHÈTE

Il est bien de louer le Prophète,
 C'est plus que posséder un trésor ;
 Je te loue la sincérité au cœur,
 Non pas sur le bout des lèvres ;
 Ô Prophète élégant,
 Destin unique, élu de Dieu ;

Seigneur, accorde-nous Ton Pardon,
 Nous avons été négligents ;
 Nous sommes écorchés vifs,
 La douleur loge dans la chair ;
 L'homme a été éprouvé,
 Au plus profond de son âme ;

Ô société sanguinaire,
 Pécheresse et qui se croit victime ;
 Nous dénonçons les schismes
 Eux dénaturent la vraie foi ;
 Tel est le Temps indigne,
 Les lampes éclairantes de Dieu s'éteignent.

La piété est pratique difficile ;
 Les embûches de Satan sur notre voie sont nombreuses ;
 Le *khouani* qui n'égrène son chapelet,
 Comment peut-il espérer des jours paisibles ?
 Nous avons négligé notre religion,
 Las celui qui prodigue des conseils !

Ô Saints, ô Savants,
 Vous êtes la lumière de l'homme ;
 Notre époque manque d'honneur,
 Nous avons adopté l'ennemi aux dépens du frère ;
 Manquant de discernement,
 Nous avons détruit les fondations ;

Cette société égarée
 Adore les mécréants à la place du Créateur ;
 Manipulée par Satan,
 Elle se croit élue, au-dessus des autres ;
 Ô Toi le Plus Clément
 Souille cette engeance comme les singes ⁴.

Seigneur, Ô Maître du temps,
 Cette prière vient d'un cœur pur ;
 À la foi nous resterons attachés,
 Jusqu'à notre dernier souffle ;
 Un jour en Ton vaste Paradis,
 Nous jouirons : moi et ceux qui m'écourent.

PROPHÈTE, VIENS. NOTRE PATIENCE S'USE ⁵

Prophète, viens. Notre patience s'use ;
 Dieu entendra Ton Appel,
 Car de Lui Tu es aimé ;
 Notre confiance en Lui est totale,
 Ta communauté agonise,
 Les hommes crachent du venin ;

Ô société endormie,
 Ô gens : risée de Satan ;
 S'interposant entre père et fils,
 Et provoque la colère du Maître sur eux ;
 À tous ceux qui ont failli,
 Dieu a promis le feu ;

L'époque n'est pas à la joie,
 L'homme de foi en est certain ;
 L'islam ne subsiste que dans les mots,
 Les cœurs lui sont hostiles ;
 Nos péchés ne cessent de s'alourdir,
 Tel est notre malheureux destin ;

4. Légende des singes, qui, invités à une fête, souillent le plat dans lequel ils ont mangé.

5. Ce poème a été composé en réponse à ceux qui croyaient que la Prusse se porterait à leur secours lors de l'insurrection de 1871.

Le bon grain est dans l'ivraie,
 Les Saints ne savent plus qui protéger ;
 Qui dévie la Voie annoncée,
 Les Anges ne pourront l'absoudre ;
 Le Châtiment à présent venu,
 Ils sont salis comme des bestiaux ;

La preuve de notre décadence :
 Les hommes sont aujourd'hui malhonnêtes ;
 Quiconque sait les limites de ses terres
 Regarde – impuissant – son arbre déraciné ;
 Je pense à ceux qui dispensent le savoir,
 À l'instar de Cheikh Amokrane⁶ ;

Ils verseraient toutes leurs larmes ;
 Le Grand Voyage [se fait en] solitaire,
 Qu'on soit interprète ou représentant [de l'Autorité] ;
 Les mécréants seront punis,
 Le feu les rougira comme des tuiles tendres ;

Mon cœur, sois prudent,
 Satan peut te séduire ;
 Nous n'accepterons point ses pratiques,
 Hélas ! La foi a disparu des cœurs ;
 Le Prophète est en mauvaise posture,
 Le monde est entre les mains des chrétiens et de leurs alliés ;

Nous devons nous réjouir
 Car l'islam est gardé par de bonnes âmes
 Sa clémence nous précède,
 Grâce à la noblesse du Prophète,
 Les mécréants brûlent d'un feu,
 Qu'aucune eau n'a pu éteindre ;

Beaucoup de mauvaises graines – parmi nous,
 Dont la cupidité est sans bords ;
 Ces gens ne distinguent les religions,
 Surtout si elles servent leurs intérêts ;

Élu aux yeux ouverts ;
 Ta communauté est en difficulté ;
 Quand la tombe nous rappellera,
 Nous lancerons parents et amis ;
 Pussions-nous avoir le bonheur
 De voir le Prophète et les Saints.

6. Il s'agit de Cheikh Amokrane, des Aït Zellal.

LOUANGE AU VISAGE ILLUMINÉ

Louange au visage illuminé
 Notre Prophète, Élu entre les hommes ;
 Ô Créateur des paradis et des palais,
 Ceux qui observent Ta Loi
 Souhaite Ta Gratification ;

Ô Plus-Haut, éclaire nos esprits
 Et assiste-nous à la plus éprouvante des étapes ;
 Le courage est depuis longtemps entamé,
 Sans amis et sans appuis ;
 Un mur pour protéger
 Ton serviteur du criminel ;

L'âme innocente est touchée
 Par le règne de l'injustice ;
 Les mécréants ont imposé
 La loi de l'arbitraire ;

Par Dieu celui qui sévit
 Un jour deviendra victime ;
 L'homme de foi a violé les règles
 La voracité des hommes est sans limites
 Les foyers se remplissent
 Mais restent vides par mystère ;

Ô Maître du temps,
 Ô Maître du Destin,
 Autrefois les mécréants étaient rares,
 Aujourd'hui ils sont partout ;
 Nous avons vu tonner les canons,
 La marche forcée est de rigueur ;

Ô Saints tous visités,
 Connus et moins connus,
 Celui qui a traversé la mer
 Sans craindre les Gardiens de cette terre ⁷
 Faites que les Français, comme les grives,
 Un coup tiré, cinquante de tombés ;

J'en appelle aux Saints d'Aït Bu Teccur ⁸
 À Cheikh Mohand U Lhusin,
 Je vous envie, hommes sous les tombes,
 À l'abri des conquérants ;
 Nos péchés sont multiples,

7. Il s'agit de la France.

8. Village des Aït Yahia (Aïn El-Hammam) du côté de Taqqa.

Les chaînes sont plus que jamais sûres ;
 Intercède, ô Sidi Mansur⁹
 La parole de Dieu est sacrée
 Les infidèles veulent la spolier ;
 Levez-vous, prenez les armes
 Ceux qui manquent d'honneur
 N'ont rien à faire parmi nous ;

Nous n'avons que trop parlé
 L'heure est à l'action ;
 La foi est notre lumière,
 Ils sont venus pour l'éteindre ;
 Seigneur, par la sourate de Yacine, je T'implore :
 Fais couler leurs navires ;

Ô Maître, reconnais nos efforts
 Et accorde-nous Ta Bienveillance ;
 Atténue les maux de notre vie
 Fais-nous don de Ton Amour ;
 Pussions-nous habiter la Grande Maison,
 Auprès de Ton Messenger !

À TOUTE ÉPREUVE IL Y A ISSUE

À toute épreuve il y a issue,
 Dieu est bon envers les hommes ;
 Sauveur hâte-toi au secours [de]
 Ta communauté au bord du gouffre ;
 Tu sais guérir celui qui a mal,
 Reçois les prières des fidèles ;

Imams et *khouan* ensemble,
 Discernez le sens de la Mission ;
 Nous nous sommes engagés
 À ne faire rien d'autre que le bien ;
 Le Prophète est notre Garant,
 Rendez-vous au Grand Jugement ;

Nous ferons commerce d'hommes
 Dans la voie des Bni Haddad ;
 Qui vénère Dieu est élu
 Que ceux qui l'ignorent s'instruisent
 Sur le Saint Cheikh Haddad¹⁰ ;

9. Marabout. Sidi Mansour est un saint. Il fut enterré en ce lieu, aujourd'hui zaouïa, qui vit des dons que les visiteurs lui font. L'État lui alloue, depuis quelques années, des subventions, à l'instar des autres zaouïas. La plupart de ses élèves sont originaires du Sahara.

10. Cheikh Haddad a été l'artisan du soulèvement de 1871.

Il a instruit Kabyles et Arabes,
 Ben Abderrahmane a fait plus long chemin ;
 Le Prophète a été proche des hommes,
 Dont il a purifié le cœur ;
 Le temps du Messager est toute gloire,
 Les lampes éclairent toutes les contrées ;

Nous nous réjouissons de la connaissance de Ben Sahnoun ¹¹
 Et n'avons plus rien à craindre ;
 La générosité de Dieu est sans limites ;
 Ben Sahnoun fut homme de bien,
 Loin de nous, ô Prophète, veille sur lui
 Et mets-le auprès des hommes de son rang ;

J'ai pitié de ceux qui pèchent,
 Car ils ruinent leur avenir ;
 Ils savent citer le Nom de Dieu
 Mais leurs cœurs sont vides de toute croyance ;
 Les preuves contre eux sont accablantes
 Ainsi que quatre-vingt-dix-neuf témoins ;

Qui suit Satan perd son âme,
 Et oublie le jour du Jugement ;
 Par peur de la faim,
 Il consomme la part de ses amis ;
 Dans sa tombe il sera puni,
 Et ne saura se justifier ;

Seigneur, la mort est chose terrible,
 Puisse-Tu lui donner une allure amicale !
 Appelle auprès de nous le Prophète,
 Lorsque l'esprit se prête au voyage ;
 Adoucis-nous l'Au-delà
 Auprès de Ton Messager arabe.

Ô CRÉATEUR ! Ô PROPHÈTE !

Ô Créateur ! Ô Prophète !
 Veillez sur nous ;
 Saints tutélaires, protégez-nous ;
 L'heure du combat est venue ;
 La mauvaise engeance est punie
 L'homme de foi n'est pas épargné ;

Croyants, redoublez de piété ;
 Dieu évalue chaque action ;
 Ô vous qui aimez faire le bien,

11. Il s'agit de Hadj Mohand Ouali Sahnoun de l'Arbaa n Aït Iraten.

Sachez qu'Il aime ceux qui se repentissent ;
Le Noble rétribue généreusement
Celui qui marche sur les pas de Son Messager ;

Ceux qui ne croient pas à la mort
Malgré le cercle d'imams,
Croupiront dans les ténèbres,
Les décrets du Seigneur sont sans appel ;
Les prémices de châtement
Leur apparaîtront avant le trépas ;

Ô vous qui savez, vénérez-Le !
Il est Maître de l'Univers ;
Aux mécréants Il a accordé la vie,
Eux se sont ligués contre Lui ;
Lorsqu'Il les appellera par leur nom
Les flammes les happeront vivants !

Autrefois la France était toute gloire,
Dieu avait protégé ses biens ¹² ;
À présent, avec arrogance,
Elle impose sa loi inique ;
Puissent les Saints protecteurs
Lui accorder le même traitement !

Le temps n'est plus à la patience,
Les musulmans sont menacés ;
Ô Saints, accomplissez votre tâche :
Punissez ceux qui ont failli ;
Ah ! si nous pouvions assister
À leur débâcle avant de fermer les yeux !

Que n'avons-nous pas enduré
Depuis que nous les suivons sans discernement ?
Il faut se méfier des choses vaines
Qu'elles soient de leur côté ou du nôtre ;
Dieu nous a laissés libres
De les suivre ou d'aller seuls ;

Alger est belle sur sa colline,
Entourée de murs blancs ;
Ses habitants l'avaient embellie
Preuve de leur prospérité ;
La ville a un goût de cendre,
Hommes, réveillez-vous de votre lourd sommeil !

12. Composé lors du débarquement américain en Algérie, le 8 novembre 1942.

Tunis était toute grâce, tout parfum,
 Le djihad y est arrivé ;
 Croyants, réjouissez-vous,
 Car elle est notre voisine ;
 Un jour on viendra nous dire :
 Levez-vous ! Nettoyez votre terre de cette souille !

Ô étonnés dans l'expectative,
 Ôtez ce voile de la peur ;
 De l'ouest jusqu'à Bougie
 J'en appelle aux gens de l'Est ;
 Les mécréants se croient plus que jamais installés [sur ce sol],
 Nous mettrons fin à leurs jours.

Même si nous avons péché
 Nous ne laisserons point l'ennemi en paix ;
 La protection du Prophète est puissante
 Les livres en portent témoignages divers ;
 Il stimulait ses compagnons
 Lorsqu'on croyait la bataille perdue ;

Pour terminer nous lui adressons
 Les prières qu'Il veut bien accepter ;
 Seigneur, nous savons
 Que Tu es Maître de toutes situations ;
 Accorde-nous le Paradis
 Parmi les croyants consciencieux.

LOUANGE À MOHAMMED

Louange à Mohammed
 Le Prophète qui donne subsistance ;
 Fidèle pour l'éternité
 Ta Protection est sur les hommes,
 Nous fait pitié celui qui a erré ;

Ô gens condamnés à la détresse,
 Je plains vos jours sans lumière ;
 Nous avons cru la misère terminée,
 Nous attendons la victoire, en vain ;
 Ce n'est là que le prélude à d'autres épreuves ;

Nous voulions faire bénéfice
 Après épuisement du capital ;
 La religion n'offre pas de prime,
 Tu peux adorer les dieux païens ;
 La subsistance est chaque jour plus difficile,
 Nous poursuivons le pain, il nous fuit ;

Nos lèvres connaissent Dieu
 Mais nos cœurs L'ont oublié ;
 Sachez que l'impiété commence
 Dès qu'on abandonne jeûne et prière ;
 Ceux qui détruisent la religion sacrée
 Ont adopté les mœurs françaises ;

Je plains l'homme de foi emporté par cette vague
 Seigneur ! Messenger ! Prêtez-lui main de secours ;
 La léthargie des hommes est longue,
 Seule la mort pourra les secouer ;
 Le jour où ils ouvriront les yeux
 Il sera déjà trop tard ;

L'homme qui a choisi la perdition
 S'est égaré de tout son être ;
 Le pied est éprouvé par les distances
 Est et ouest lui sont familiers ;
 La misère va s'accroissant ;
 À l'homme Dieu reste inconnu ;

Au temps des hommes comblés
 On faisait la prière, on pensait la mort ;
 Le pèlerinage aux Lieux saints
 Était un devoir pour tous ;
 À leur disparition les hommes de foi
 Étaient accueillis au Paradis ;

Notre époque préfère l'argent
 Et hait la misère et l'endurance ;
 La justice est réduite en coutume
 Le pays s'enfoncé dans la barbarie ;
 Paris est une ville à habiter,
 On traverse une mer inconnue ;

Ô toi qui as lu le Coran,
 Sache le comprendre subtilement ;
 Celui-ci est mon conseil
 Suivez le Prophète et craignez Dieu ;
 Prenez l'exemple de l'oncle du Messenger¹³
 Il a fait du bien et il s'en trouve récompensé ;

Ô toi qui as déchiffré les Versets,
 Le cœur seul sait ce qu'il porte ;
 La patience est de rigueur
 Le mal et le bien sont écrits ;
 Levons l'étendard de la foi
 Et rejoignons les amis du Prophète.

13. Il s'agit probablement d'Abu Bakr Seddik, le premier successeur du Prophète.

Ô PROPHÈTE CHEVAUCHANT LE BURAQ¹⁴

Ô Prophète chevauchant le Buraq,
Panse mon cœur blessé ;
Il a failli suivre les égarés
Attiré par leurs mœurs légères ;
Détourne-le des mauvaises actions
Et remplis-le de Ton amour ;

Khouan liés par le serment,
Rappelez-vous l'heure de la prière ;
Le commerçant fait les marchés
À la recherche du bénéfice ;
Notre récompense vient du Créateur
Préparons notre viatique à l'avance ;

Quel décret Dieu a descendu
Sur la communauté de Son Messenger !
Le fils s'oppose à son père
En optant pour la culture française
Ô Chevalier, viens à l'aide
Avant que les colères n'éclatent ;

Si les faveurs leur étaient accordées
Les égarés réaliseraient leurs rêves ;
J'ai sympathie pour les cœurs purs
Qui vivent adorant Dieu ;
Nombreux sont ceux qui ont choisi Ton camp
Seigneur ! Sauve Abderrahmane ;

Ô croyants, l'âme est suppliciée
Le goût de la vie est de cendre ;
On refuse de reconnaître la foi
Et on rejette son identité ;
Celui qui croit en la France
Sera déçu à son réveil ;

Le livre caché conserve¹⁵
Tout ce que Dieu a écrit ;
Bienvenus sont tous Ses Décrets
Ignore-t-Il les apostats ?
Ton Jugement passe sans faillir
Puisse Ta Bonté nous être acquise ?

14. Cheval blanc ailé, d'origine orientale. Il a, selon le Coran, transporté le Prophète au Paradis (*El-Mia'raj*).

15. Le *lluh el-mekhfî*, littéralement en arabe « la planche d'écriture cachée » c'est-à-dire ce qui est prédestiné par Dieu.

Le cœur du croyant est lourd
 Du poids de l'existence ;
 Les hommes de qualité se font rares
 C'est le crépuscule qui tombe ;
 Les voleurs agissent à la lumière du jour
 Faisant butin de ce qu'ils trouvent ;

Adeptes de l'apostasie, reniant la vérité,
 Nous acceptons le gouvernement du mauvais prince ¹⁶ ;
 Le feu nous entoure de toutes parts
 L'ogre a su trouver issue ;
 Ils renièrent le soleil
 Les ténèbres enveloppent nos âmes ;

Ô Toi qui créés et qui fais vivre,
 Par le Prophète fidèle j'en appelle à Toi
 Et par ceux qui pratiquent l'ascèse ;
 Veuille nous apporter secours
 Avant que nous brûlions dans les flammes ;

La mort est pour le croyant un devoir,
 Nous partirons, à chacun notre tour ;
 Nous sommes écartelés entre deux tentations :
 Celle du Bien et celle du Mal ;
 Les adeptes de Satan sont perdus ¹⁷
 Ceux du Prophète sont heureux ;

Mon cœur, montre-toi patient
 La vie a trompé plus d'un ;
 Recherche la Concorde de Dieu,
 Crains-le et fais le bien ;
 Il est le Seul pourvoyeur de biens,
 Ô Seigneur ! adoucis notre vie éternelle ;

Ô Locataire des étages du ciel
 Imposants sur les piliers de firmament ;
 Ô Auteur de la mystérieuse Distinction
 Entre ici-bas et là-haut ;
 Que notre rendez-vous avec le Prophète
 Soit en Tes Jardins de Paradis.

16. Variante : « Nous nous sommes abandonnés aux plaisirs [de la vie]. »

17. Variante : « Qui suit Satan est voué au feu ».

OISEAU AU BEAU PLUMAGE

Oiseau au beau plumage,
 Je te charge d'un message urgent ;
 Porte mes pensées aux Beni Quraich
 À leur fils et ses compagnons ;
 Dis-leur les affres de notre solitude

Autrefois la patience au cœur
 Dans l'attente de l'Allemagne¹⁸ ;
 Avec le printemps viennent les fleurs
 Mais les amis sont toujours retenus par l'absence ;
 Notre subsistance, à présent, est précaire,
 Les forces ont déserté nos membres ;

Je me méfierai des fous
 À la langue déroutante ;
 Les nouvelles mensongères
 Atteignent toutes les contrées ;
 Le chien et le chat sont en guerre¹⁹
 Sur un tas d'os à ronger ;

Un garçon vient de naître chez les musulmans,
 Et c'est la joie ;
 Nos ennemis, de jalousie
 Ont renoncé au dîner ;
 Ne pouvant rien faire,
 Ils ont mis l'habit de deuil ;

Les pas de guerre battent le sol
 C'est la marche vers le massacre ;
 La quiétude du ciel est rompue
 Les avions crachent le feu ;
 À présent leur puissance est brisée
 Les saints sont satisfaits ;

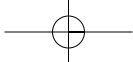
Elle fut vaincue en terre d'Occident²⁰
 Chaque pays ses défenseurs ;
 Abdessalam Ben Machiche²¹
 Veille sur la belle ville de Tlemcen ;
 Non pas qu'il manque d'intelligence
 Mais c'est l'injustice qui se réveille ;

18. L'Allemagne a fait plusieurs tentatives pour s'allier les peuples arabes colonisés par la France et la Grande-Bretagne, au Moyen-Orient et au Maghreb (avec le bey de Tunis, par exemple).

19. À savoir les puissances de l'Axe contre les Alliés.

20. « Elle » : l'Allemagne du III^e Reich.

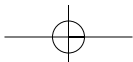
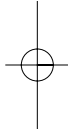
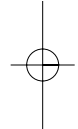
21. Saint patron de la ville de Tlemcen, dans l'Ouest algérien.



Ô Roi à la grande armée
Présente sur terre, en mer, au ciel ;
J'en appelle à Sidi Aïch²²
Aux Saints puissants de Bougie ;
Exterminez la progéniture de Benaïche²³
Redonnez espoir aux musulmans.

22. Sanctuaire de marabout, aujourd'hui ville du même nom entre Bougie (à l'est) et Akbou (à l'ouest).

23. Il s'agit, semble-t-il, d'un commerçant juif qui tenait un bureau de tabac à Sidi Aïch durant l'époque coloniale.



COMPTES RENDUS

MAX WEBER, *La Science, profession & vocation*, suivi de « *Leçons wébériennes sur la science et la propagande* », par Élisabeth Kalinowski, traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, Marseille, Agone, 2005.

Figure majeure des sciences sociales allemandes du début du XX^e siècle, Max Weber accepta de prononcer, en novembre 1917, dans l'atmosphère sombre de la fin de la Première Guerre mondiale, une conférence sur le métier de savant. Ce texte, *La Science, profession & vocation*, le plus célèbre de ses écrits, constitue le testament d'un homme qui fut tout à la fois un extrémiste de l'exigence scientifique et un critique radical du savoir dans son usage le plus commun, celui de la « domestication » des esprits et d'un détournement de l'autorité de la connaissance à des fins de justification de l'ordre établi. Virtuose de la science, au charisme puissant, Max Weber connut une crise qui l'éloigna de l'enseignement pendant près de vingt ans. Le ressort du doute l'amène à développer une analyse comparée du prestige des intellectuels dans les différentes civilisations, et à étudier les modalités de l'acquisition et de la transmission du savoir, ainsi que de la formation de la « caste » de ses détenteurs légitimes. Ces interrogations nourrissent la conférence sur la science, où il livre une leçon de modestie et de « probité », en un temps où se multiplient, dans les universités, les petits « prophètes en chaire » et les démagogues des « valeurs », davantage soucieux d'exploiter le ressentiment national de leurs étudiants que de leur enseigner le patient travail de la rupture avec les préjugés.

Isabelle Kalinowski propose ici une nouvelle traduction de cette conférence, suivie d'un long essai, les *Leçons wébériennes sur la science et la propagande*, qui, enrichies de la traduction de nombreux extraits inédits, abordent cinq thèmes : la sociologie de la « vocation » savante, la théorie du « charisme », le culte du poète-gourou Stefan George, le rapport entre « savant » et « politique » et, enfin, la soumission de l'Université à l'organisation capitaliste du travail.

MARCEL REGGUI, *Les Massacres de Guelma*, Préface de Jean-Pierre Peyroulou, Paris, La Découverte, 2006.

Rédigé en 1946, le document présenté dans ce livre est exceptionnel. Son auteur, Marcel Reggui (1905-1996), un citoyen français d'origine musulmane et converti au catholicisme, y retrace – avec des précisions restées inédites à ce jour – les massacres de centaines d'Algériens perpétrés en mai 1945, dans la petite ville algérienne de Guelma, par des milices de colons français. Ils coûtèrent notamment la vie à la sœur et à deux des frères de Marcel Reggui. C'est ce qui le conduisit à réaliser « à chaud » une enquête approfondie sur ce drame.

Passionnément attaché à la France, professeur de lettres, ami de la revue *Esprit*, Marcel Reggui écrivit ce récit pour que l'histoire de ces folles journées de Guelma ne soit pas effacée en France. Mais il ne rendit jamais public son témoignage, déposé chez son ami l'écrivain Jean Amrouche. Redécouvert récemment par le fils de ce dernier, Pierre Amrouche, ce texte bouleversant, accompagné ici de plusieurs documents d'archives en relation avec lui, constitue une pièce essentielle pour mieux connaître l'une des pages les plus sombres et les plus ambiguës de l'histoire coloniale française.

MAURICE OLENDER, *La Chasse aux évidences*, Paris, Galaade Éditions, 2005.

Suivant les époques et les modes, les savants ont adopté des attitudes intellectuelles différentes à l'égard des théories raciales de l'humanité. Pour observer sur le vif la genèse de quelques formes de racisme, il n'est pas interdit de jeter un coup d'œil rétrospectif sur certains usages politiques des sciences humaines.

L'anthropologie, la linguistique, la psychologie, l'archéologie ou l'histoire des religions ont parfois inspiré des conceptions ethniques et nationales. Ainsi la préhistoire de l'Europe a-t-elle pu se transformer en mythe de l'Âge d'or indo-européen.

Dans un chapitre de sa *Chasse aux évidences*, l'auteur suit à la trace un jésuite belge, Pierre Charles, qui, sans se soucier de la position officielle de l'Église, fut l'un des premiers, en 1921, à déconstruire la théorie du complot juif universel mis en œuvre par *Les Protocoles des sages de Sion*, un faux dont la rumeur n'a cessé de se mondialiser depuis.

Si toutes les formes d'analyse savante sont nécessaires pour lutter contre les divers aspects du racisme, Maurice Olender, initiateur de l'« Appel à la vigilance » du 13 juillet 1993, ne peut esquiver ce constat brutal : « Le racisme n'a pas besoin d'être expliqué, ni d'être analysé pour opérer. Ces slogans s'avancent, irrépessibles, comme une marée qui à tout moment peut engloutir une société. Parce que le racisme n'a nul besoin d'être fondé pour être.

Affirmation catégorique, aussi absolue qu'indémontrable, le racisme a toutes les allures d'un axiome. Compréhensible par tout le monde, sans être admis par tous, le racisme est une notion d'autant plus efficace qu'elle est confuse, d'autant plus dynamique qu'elle se pare de l'évidence.»

Réflexions sur les modes de légitimation du racisme, ce volume est en résonance avec les problèmes de notre temps.

ANDRÉ NOUSCHI, *Les Armes retournées*, Paris, Belin, 2005.

L'histoire de la colonisation et de la décolonisation est faite de contradictions et d'ambiguïtés, qu'André Nouschi s'essaie, dans son dernier ouvrage, à décrypter. À partir d'archives qui offrent le point de vue du colonisateur et celui du colonisé, l'historien souligne la continuité entre deux phénomènes inséparables qui doivent être analysés dans la longue durée. Ainsi en est-il, par exemple, des pratiques économiques, dont certains des traits, mis en place par les réseaux et les lobbies coloniaux, se perpétuent dans la coopération. De même dans l'exercice du pouvoir politique, avec des méthodes répressives qui perdurent de l'administration coloniale jusqu'aux États indépendants. Une continuité qui se retrouve au niveau social, où le legs de la barrière coloniale se traduit actuellement par de criantes inégalités sociales.

Dans le cadre de cette interaction, André Nouschi essaie de cerner les transformations économiques apportées par le capitalisme français aux économies locales, mais également les mutations culturelles, suscitées entre autres par l'école, formatrice des élites nationales.

Si André Nouschi dresse un bilan sans complaisance de cette longue histoire, il refuse les anathèmes et tient à nous en restituer toute sa complexité.

MOHAMMED DIB, *Laëzza*, Paris, Albin Michel, 2006.

Mohammed Dib a achevé *Laëzza* deux jours avant sa mort, le 2 mai 2003. Ce recueil de quatre textes différents apporte un ultime éclairage sur l'œuvre de cet auteur drôle et original qui fut un des plus grands écrivains de langue française : « Laëzza », récit d'une passion dans le milieu de la mode ; « El condor pasa » ou l'engrenage des traditions ; « Autoportrait » et « Rencontres » sur le mode du Journal et des Mémoires d'enfance. Poète, romancier et conteur, Mohammed Dib renouvelle constamment son écriture, puisant toujours à la source de sa terre natale pour exprimer le difficile rapport à l'autre, à l'étranger, à la double culture, et l'énigme de notre présence au monde.

HERVÉ SANSON, Mohammed Dib, témoin littéraire. Relectures de Mohammed Dib, Thèse de doctorat, Paris VIII.

Dans cette recherche sur Mohammed Dib, Hervé Sanson a livré un magnifique travail sur l'œuvre et la pensée de l'auteur, qui est certes un écrivain qui a marqué le siècle (il fait partie intégrante de la génération de 52) mais n'est pas que cela. Il est le témoin privilégié d'un siècle, d'un monde en pleine évolution, circonvolution.

Devant la richesse du personnage et de l'œuvre (l'une des plus importantes de sa génération), Hervé Sanson a procédé à la manière d'un anthropologue, comme si la connaissance du contexte social et historique était une nécessité pour circonscrire l'homme et l'œuvre. Il a en effet croisé le récit fictionnel avec différentes sources qui puisent elles-mêmes leur fondement autant dans la littérature, la philosophie, la philologie, que dans l'histoire sociale.

Pour traduire Dib en écriture, il fallait en quelque sorte dé-construire les structures sur lesquelles se fonde l'œuvre pour aller au-delà. Au-delà de l'écriture et au-delà de la pensée visible, apparente... Car l'essentiel, chez Dib, est inscrit dans le secret, le secret de l'auteur porteur du secret d'un univers entier enfoui dans le dédale de l'ombre et de l'oubli. C'est ce fil d'Ariane qu'Hervé Sanson a essayé de suivre pour mener son lecteur au cœur de l'œuvre, de la mémoire et de cette tragédie double : singulière et collective. Celle de cet Algérien (arabo-berbère) qui ne sait écrire – témoigner donc – que dans la langue de l'autre, celle du dominant complètement intériorisée, complètement domestiquée, qui devient l'instrument nécessaire, voire indispensable, pour rendre public une blessure collective restée ouverte par l'Histoire.

L'acte d'écriture est donc ce passage nécessaire, cette alliance quasi impossible, vécue comme un pari (un défi) mais qui a pour fonction de rendre clair, transparent, un monde intérieur voué au non-dit et au silence.

Malgré des critiques mineures, comme l'absence d'une biographie de Dib permettant au lecteur non initié de mieux appréhender l'œuvre et une meilleure justification du concept de témoin (dans la première partie), la thèse d'Hervé Sanson, par sa précision et sa concision, dépasse de loin les travaux universitaires convenus, en apportant une analyse personnelle, une lecture de l'intérieur, que peu de chercheurs se hasardent à effectuer.

Tassadit Yacine

RÉSUMÉS

Les usages sociaux de la religion en Kabylie : de la spécificité à l'universalité

Mohamed Brahim Salhi

Cette contribution à la connaissance du champ religieux en Kabylie a pour point de départ la mise en perspective de l'histoire d'une confrérie religieuse : la Rahmaniya. Fondée au XVIII^e siècle, celle-ci a comme foyer initial la Kabylie, et très précisément la grande confédération des Iguechtoulen (sud-ouest de la Grande Kabylie). Mohamed Ben Abderahmane, l'initiateur de cette voie mystique (*tariqa*) en est issu. Il appartient aussi à un lignage religieux. Il dispose donc d'un ancrage religieux local. Mais c'est en Orient qu'il acquiert la compétence mystique à travers l'enseignement d'un maître d'un ordre soufi : la Khelwatia.

Cependant, c'est dans sa province natale que Mohamed Ben Abderahmane, donnera une impulsion décisive à sa propre *tariqa*, qui, tout en essaimant de façon importante sur toute l'Algérie, deviendra aussi la confrérie kabyle la plus célèbre et la plus puissante.

Comment se construit la rencontre du fonds universel véhiculé par la Rahmaniya et les pratiques locales de la religion ? En quoi l'analyse de l'histoire de cette confrérie rend-elle compte de ce rapport local/global ? C'est à ces questions que cet article souhaite répondre dans un premier temps.

Des prémices de la symbiose arabo-berbère

Hady Roger Idris

L'objet de cet article est d'essayer de déterminer quand la symbiose arabo-berbère est devenue une réalité au Maghreb. À cet effet, l'auteur a essayé de collecter des sources « pseudo-historiques » permettant d'éclairer ce problème.

Même si les Arabes ont exercé une domination rigoureuse sur les Berbères, il y a eu néanmoins des contacts dès le tout début de la conquête. L'auteur souligne le rôle des otages, qui furent intégrés à l'armée (ainsi 12 000 cavaliers furent donnés en présent à la mort de la Kahina, et prirent part à la conquête de la péninsule Ibérique), ce qui entraîna leur arabisation et leur islamisation. Les deux peuples avaient par ailleurs des modes de vie similaires, avec cette dichotomie entre sédentarisme et nomadisme. Par ailleurs, leurs langues présentaient des similitudes. Le problème de la similarité est abordé ici dans ses trois aspects principaux : l'armée, la mosquée et la cité.

Abordant le sujet du harigisme chez les Berbères, l'auteur interroge la théorie de la rébellion nationaliste. Selon lui, les Arabes et les Berbères adoptèrent cette doctrine égalitaire, ce qui facilita la fusion.

Les questions sont posés, mais les réponses n'ont pas encore été données.

Saint Augustin et La Cité de Dieu Wadi Bouzar

Dans cet article, l'auteur resitue la vie et l'œuvre de saint Augustin dans cette époque carrefour qui vit, du IV^e au VIII^e siècle, le monde romain passer du paganisme au christianisme. Wadi Bouzar s'attache plus particulièrement à l'étude de *La Cité de Dieu*, dans laquelle la préoccupation morale de Platon et d'Aristote ressurgit chez saint Augustin à travers le prisme d'une religion monothéiste. Pour lui, il ne fait aucun doute que le christianisme apporte les réponses qu'il faut aux problèmes politiques de l'époque.

S'appuyant sur l'exemple de Rome, qui est, selon lui, représentative de la corruption des cités terrestres, saint Augustin prône la gouvernance de celles-ci au nom d'un dieu unique et de lois d'essence religieuse. Si le compromis politique dans le domaine de l'exercice du pouvoir n'est pas à exclure, il n'en demeure pas moins que la supériorité de la cité céleste est incontestable. Il en résulte que le pouvoir politique, celui des hommes, n'est que l'entremise du pouvoir divin.

Avec saint Augustin se pose déjà une question, source encore de nos jours – notamment dans le monde islamique – de conflits : le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel peuvent-ils être confondus en un seul pouvoir ?

Le discours de la « sagesse » dans la poésie amazighe
Assid Ahmed

Actuellement, il n'est plus bénéfique de reprendre le débat sur les arts et la littérature amazighs sans les mettre en rapport avec la structure culturelle qui les a produits, car cette dernière permet d'appréhender clairement les éléments qui forment la particularité culturelle des créations amazighes, dont la langue est l'élément le plus apparent.

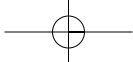
Il est évident qu'actuellement les études descriptives ne répondent plus aux besoins primaires de la culture amazighe. Il s'agit désormais de promouvoir des recherches d'un autre ordre, où l'approche esthétique et technique irait de pair avec le regard socioculturel et historique, et où l'analyse linguistique se conjuguerait à l'analyse critique et philosophique. Cette vision implique donc que l'étude de la culture amazighe devra considérer la poésie comme faisant partie d'un ensemble d'éléments divers qui la structurent.

C'est pourquoi ce texte se propose d'analyser le concept de « sagesse » dans la poésie amazighe comme une passerelle vers le vaste espace de toute cette culture, en se limitant ici à ses deux aspects, éthico-religieux et mythico-philosophique.

Honneur et h'udûd allâh dans la poésie religieuse berbère :
Lhadj Belaïd et la femme en islam
Abderrahmane Lakhsassi

La question féminine dans l'islam traditionnel comme dans les sociétés musulmanes contemporaines symbolise souvent l'enjeu que représente, pour ces mêmes sociétés, la modernité. Comparant un texte du poète amazigh Lhadj Belaïd avec quelques textes de la littérature savante, nous avons essayé de montrer que Belaïd continue une tradition de littérature de prédication et d'édification longtemps enracinée au Maghreb depuis Ibn Toumert, le Mahdi des Almohades. Le fait que ce genre de travail ait été maintenu et diffusé en langue vernaculaire *tashelhit* ne veut nullement dire qu'il ait perdu de sa vigueur. Plus, Belaïd, comme les clercs Abaâqil (XIX^e siècle) et Al-Wawjuti (XVII^e siècle) avant lui, a su l'adapter à l'époque et au contexte local de son auditoire.

La division classique entre la littérature écrite, dite savante, et ce qu'on appelle la littérature populaire, orale, remonte, dans la culture islamique au moins, à la conceptualisation de deux termes : l'élite (*al-khassa*) et la masse (*al-'amma*). Alors que l'une manipule l'écrit, l'autre se meut à son aise dans le vernaculaire. Notre objectif, dans cet article, est d'illustrer combien cette vision clivée de la culture musulmane ne résiste pas aux données de la poésie d'édification religieuse d'expression amazighe. Qu'elle soit écrite ou chantée, celle-ci trouve ses racines dans le corpus classique de la culture savante dominante.



De la religion dans la poésie amazighe
Bassou Hamri

En tant que musulman, le poète amazigh s'inspire de la foi de l'islam ; il doit composer en poèmes le quotidien de cette société dont il est issu. Mais en tant que textes purement religieux, dans l'ensemble de cette poésie du Moyen Atlas marocain, seules quelques légendes hagiographiques peuvent être citées comme exemple.

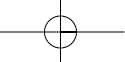
Cependant, concernant l'influence islamique dans cette poésie, on peut parler plutôt d'imprégnation contextuelle et textuelle, dont plusieurs poèmes portent des traces : ainsi l'on peut remarquer la forte présence d'invocations de Dieu, d'appels incessants aux prophètes et aux saints dans des formules transmises depuis des générations et qui font partie du tissu poétique amazigh.

Comme nous allons le constater dans ce texte, le religieux est présent dans tous les genres et dans toutes les exécutions. Car, même lorsque la religion n'est pas le sujet de base dans la composition poétique amazighe, elle devient sa coloration dans la mesure où elle développe deux motifs qui l'animent, à savoir *ddunit*, c'est-à-dire la vie d'ici-bas, la vie terrestre avec ses vicissitudes et ses turpitudes, opposée à la vie éternelle du croyant, celle de *l'au-delà*, avec l'angoisse de la mort et l'incertitude de la destinée éternelle de l'âme.

Pour une appréhension des institutions religieuses dans les sociétés rurales au Maroc

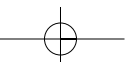
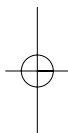
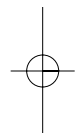
El-Khatir Aboulkacem

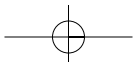
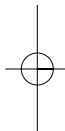
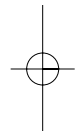
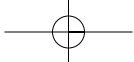
Dans la société marocaine précoloniale, certains éléments de la société, qui appartiennent aux classes dominantes et sont donc imprégnés de la conception officielle du savoir, se représentent la science religieuse, ce bien valorisé et valorisant, comme une spécialité des urbains. Les sociétés rurales sont ainsi considérées comme dépourvues de ce savoir. Cependant, l'étude de la présence savante au Maroc montre que la transmission et la diffusion de cette culture ne se limitent pas à l'espace urbain. Ainsi, certaines régions, comme la région Sud, que certains appellent le Souss ou le pays des Iguzuln, abritent des établissements d'enseignement traditionnel, aussi bien primaire que supérieur, qui peuvent soutenir la comparaison avec les grands centres urbains, élevés au rang d'ultimes foyers de rayonnement culturel. L'existence des établissements d'enseignement supérieur, nombreux, attractifs et concurrentiels, illustre l'enracinement et la richesse de ce savoir dans cette contrée éloignée des milieux du pouvoir. Malgré leur importance capitale, nous allons toutefois nous contenter, dans cet article, de présenter un des aspects de cette

*Résumés*

131

présence, en nous consacrant à la présentation de l'institution de base, la mosquée villageoise. Nous essaierons de montrer comment celle-ci, en tant que fondement essentiel dans la hiérarchie du culte et du savoir, est intégrée dans la structure sociale rurale et ce qui caractérise sa gestion matérielle et éducative.





AU SOMMAIRE DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

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

Les élites au Maghreb

PAUL RABINOW. Réflexions sur l'anthropologie. Entretien réalisé par Tassadit Yacine

ALAIN ROMÉY. Mouvement confrérique, immigration et réseaux de solidarité

TASSADIT YACINE. Compter ou évaluer ? Le recensement de la population dans l'Algérie coloniale

MOHAMED EL-AZIZ BENACHOUR. Le pouvoir central et les notables en Tunisie beylicale et coloniale

ABDESSLEM BENHAMIDA. Élitisme et syndicalisme en Tunisie, de la colonisation à l'indépendance

AÏSSA KADRI et TASSADIT YACINE. Élitisme algériennes : scolarisation, socialisation, circulation

MADJID BENCHIKH. Les élites dans le système politique algérien

JEAN AMROUCHE. Tunisie 1947

2001, 23

Le mariage en Afrique du Nord

TASSADIT YACINE. Présentation

ABDELHAFID HAMMOUCHE. Mariages en situation migratoire

FATIMA BOUKHRIS. Rituels du mariage dans la communauté berbère : symbolique d'une transmission sociale

MARIE-LUCE 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 et tourments des mariages bigamiques en Kabylie

SOUAD AZIZI. La compensation matrimoniale dans le mariage traditionnel chleuh

FANNY SOUM-POUYALET. De la femme à la *cheikha*, l'engrenage de la marginalité

HASSAN JOUAD. Grandeurs et misères d'un joueur du Haut Atlas

TASSADIT YACINE. *Izlan*

ABOULKACEM EL KHATIR. Chants de mariage de la région de Tiznit (Sud marocain)

2001, 24

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 Aït Atta d'Aoufous (Sud-Est marocain)

2002, 25

- TASSADIT YACINE. Hommage à Pierre Bourdieu : l'Algérie fondatrice de l'œuvre
 TASSADIT YACINE. Symptôme kabyle, mal algérien
 KAMAL NAIT ZERRAD. Quelques réflexions sur la Kabylie
 RAMDANE ACHAB. À propos de l'autonomie de la Kabylie
 TASSADIT YACINE. Réflexions autour des émeutes en Kabylie
 MUSTAPHA GAHLOUZ. Le berbère à l'école : la scolarisation et ses implications en Algérie
 BENJAMIN STORA. Figures kabyles dans l'histoire politique algérienne
 YOUSSEF FATÈS. La jeunesse sportive de Kabylie : entre sport et politique
 CLOTHILDE GHARSA. Revendication amazighe et dialectique du même et de l'autre
 AHSENE ZEHRAOUI. L'émigration-immigration kabyle entre réalité et illusion

2002, 26

- NOUREDDINE ABDI. Origine et fondement de la subordination du politique au militaire en Algérie (suite)
 DANIÈLE-DJAMILA AMRANE MINNE. Paysannes, poétesses et combattantes
 SOUAD AZIZI. Logiques féminines de légitimation du pouvoir monarchique
 ELISABETH MOUILLEAU. La création de la Khaldounia, un projet colonial ?
 ALI ALALOU. Syllable Structure and Glides in tamazight
 ANTONIO CUBILLO FERREIRA. Sobre el nombre de Canarias y sus interpretaciones
 TASSADIT YACINE. Anthroponymes de Tunis

2002, 27-28**L'autre Bourdieu ou celui qui ne disait pas ce qu'il avait envie de cacher**

- TASSADIT YACINE. Présentation. Voir au plus loin : Pierre Bourdieu peintre du monde social
 ALAIN ACCARDO. Un savant engagé
 PIERRE ENCREVÉ. Un effet libérateur
 ANDRÉ NOUSCHI. Autour de *Sociologie de l'Algérie*
 ISAC CHIVA. Pierre Bourdieu : une ethnographie particulière
 JULIAN PITT-RIVERS. Pierre Bourdieu : anthropologue, sociologue et philosophe
 YVES WINKIN. Fragments d'un portrait
 MARCEL FOURNIER. Pierre Bourdieu : la sociologie est un sport de haut niveau
 SHERRY ORTNER. Thoughts on the Passing of Pierre Bourdieu
 HERMAN OOMS. In memory
 RICHARD LAURAIRE. Pierre Bourdieu et l'ethnologie rurale
 RAYMOND JAMOUS. *Arsenic et vieilles dentelles* : Pierre Bourdieu et les comédies américaines
 PIERRE BOURDIEU. Entre amis
 LOUIS PINTO. Penser la pratique
 NIKOS PANAYOTOPOULOS. Le penseur de la « pensée primitive » des penseurs de la « pensée primitive »
 RAYMOND JAMOUS. Bourdieu et les études kabyles
 SONIA DAYAN-HERZBRUN. Les pratiques et leurs logiques
 LAHOUARI ADDI. Pierre Bourdieu : *Algérie 60* et nationalisme algérien
 MARIE-FRANCE GARCIA-PARPET. Des outsiders dans l'économie de marché : Pierre Bourdieu et les travaux sur l'Algérie
 ABDELHAFID HAMMOUCHE. Cohésion et parenté à partir de la sociologie de la famille chez Pierre Bourdieu
 JOSÉ SERGIO LEITE LOPES. Pierre Bourdieu et le renouveau des enquêtes ethnologiques et sociologiques
 MAURICE T. MASCHINO. Intellectuels médiatiques : les nouveaux réactionnaires
 MARTHA ZAPATA GALINDO. Modernización, poder y cultura : Cambios en la relación de los intelectuales mexicanos hacia la política, el gobierno y el Estado
 AHMED BOUKOUS. Marché linguistique et violence symbolique : le cas de l'amazighe
 HENRI MALER. Quarante ans d'interventions « politiques » : la radicalité de Pierre Bourdieu

MICHEL PINÇON et MONIQUE PINÇON-CHARLOT. Sociologie et ethnologie : le cas de la chasse à courre
 HAFID ADNANI et TASSADIT YACINE. L'autre Bourdieu : ou celui qui ne disait pas ce qu'il avait envie
 de cacher

BALTAZAR PORCEL. Entrevist a Pierre Bourdieu

LOIC WACQUANT. Taking Bourdieu into the Field

LUCIEN BIANCO. On n'avait jamais vu « le Monde »

HENRI SANSON. Un esprit curieux

SALAH BOUHEDJA. Il était un parmi les dix

JEAN SPRECHER. Il se sentait bien avec nous

2003, 29

TASSADIT YACINE et PIERRE VIDAL-NAQUET. Autour de la Méditerranée

MOHAMED-MUSTAPHA BOUDRIBILA. Les anciens Amazighs avant les Phéniciens : mode de vie et organi-
 sation sociale

YAZID BEN HOUNET. Quelques réflexions sur les événements récents de Kabylie : à propos de la question
 tribale en Algérie

MILOUD TAIFI. Sémantique et symbolique de la barbe dans la culture populaire marocaine

MARIE-LUCE GÉLARD. Modifications et ajustements événementiels des parentés électives dans le Sud-Est
 marocain

PILAR RODRIGUEZ Martínez. Femmes en émigration : la situation des Marocaines et des Anglaises

BERNARD VERNIER. La prohibition de l'inceste et l'islam

DJAMEL-EDDINE BENABBOU. L'ironie chez Rachid Mimouni

DENISE BRAHIMI. Courcouçons d'antan

MARCEAU GAST. Hommage à Gabriel Camps

30, 2004

Jean Amrouche et le pluralisme culturel

TASSADIT YACINE. L'impossible reconnaissance et l'impossible satisfaction

ÉMILE TEMIME. Jean Amrouche dans le contexte des années quarante

KHALIFA CHATER. Jean Amrouche à la croisée des chemins (1940-1943)

ANDRÉ NOUSCHI. Un intellectuel dans la guerre d'Algérie

HÉDI BOURAOUI. L'exil et le Royaume

RÉJANE LE BAUT. La métamorphose de Jugurtha

MUSTAPHA EL-QADÉRY. Saïd Guennoun ou *tiherci* d'un intellectuel « indigène »

EL-KHATIR ABOULKACEM. Allal Al-Fassi et Jean-El-Mouhouv Amrouche. La problématique d'un passé
 imaginé

DOMENICO CANCIANI. Simone Weil et Jean El-Mouhouv Amrouche : un dialogue posthume

WADI BOUZAR. Jean Amrouche et le métissage culturel

GUY DUGAS. Jean Amrouche à la radio

KHAOULA TALEB IBRAHIMI. Jean Amrouche et la langue-mère ou la mère-langue

BACHIR ADJIL. Lire le plus loin

HERVÉ SANSON. Jean Amrouche ou la poésie contrariée

JOSÉ A. SANTOS. Le mythe du frère aîné : Jean Amrouche revu et corrigé par Taos

PIERRE AMROUCHE et TASSADIT YACINE. Un destin et une volonté. À propos de Belkacem-ou-Amrouche

31, 2005

Anthropologie et subjectivité

SHERRY B. ORTNER. Rendre la subjectivité aux sujets sociaux : l'œuvre de Clifford Geertz

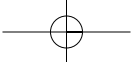
CRISTINA FIGUEIREDO-BITON. Comment l'amour grandit : éducation et sentiments chez les Touaregs

- CARINE PLANCKE. « Danser la vie » : la transformation du deuil et la revitalisation sociale dans les danses funéraires bamiléké
- MAURO MALDONATO. Du principe d'identité : critique du sujet autocentrique
- MANSOUR GHAKI. Entretien avec Tassadit Yacine
- CLAUDE SEIBEL. Travailler avec Pierre Bourdieu sur *Travail et travailleurs en Algérie*
- HARRY T. NORRIS. Les relations littéraires arabes entre les *Touaregs* et les *Bidân*
- LOUIS GERNET. *You-you*. En marge d'Hérodote

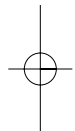
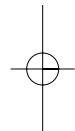
32, 2005

Racines et cultures

- MANSOUR GHAKI. Entretien avec Tassadit Yacine (*suite*)
- LIONEL GALAND. Les Berbères de *L'Atlantide*
- MOHAMED-MUSTAPHA BOUDRIBILA. Toponymes et habitants anciens de l'Afrique du Nord : origines et problématiques
- ANTONIO TEJERA GASPAS et M^{re} ESTHER CHÁVEZ. El « signo de Tanit » y la religión de los Libios. Una hipótesis interpretativa
- DJAMIL AÏSSANI. Timeemert n'Ichellaten : un Institut supérieur au fin fond de la Kabylie
- EL-KHATIR ABOULKACEM : Le savant rural et le politique : le cas du Mokhtar as-Soussi
- HASSAN WAHBI. La figure de l'étranger professionnel ou la distance intime chez Abdelkébir Khatibi
- ALAIN ROMEY. Chant et poésie soufis comme facteur de tolérance dans l'enseignement populaire de la Haute Égypte.
- M'HAMED HDA. Le droit coutumier des Aït Morghad de Ferkla (Sud-Est Marocain)
- MOUSTAFA HOUMIR. Le cobra
- AMEKSA. Poèmes
- ALI SIDQI AZAYKU. Poèmes.



Mis en pages par DV Arts Graphiques à Chartres,
cet ouvrage a été achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Corlet numérique
en juillet 2006
pour le compte de la Fondation Maison des sciences de l'homme



Imprimé en France

Dépôt légal : juillet 2006
N° d'imprimeur : 0000

