

AWAL

32

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2005

Fondateur

MOULOUD MAMMERI

Directrice

TASSADIT YACINE

SOMMAIRE

MANSOUR GHAKI ET TASSADIT YACINE Sur les traces d'une langue et d'une culture en voie d'extinction (suite et fin)	3
LIONEL GALAND Les Berbères de <i>L'Atlantide</i>	21
MOHAMED-MUSTAPHA BOUDRIBILA Toponymes et habitants anciens de l'Afrique du Nord : origines et problématiques	31
ANTONIO TEJERA GASPAS et MARÍA ESTHER CHÁVEZ El « signo de Tanit » y la religión de los libios : una hipótesis interpretativa	57
DJAMIL AÏSSANI Timemmert n'Ichellaten : un institut supérieur en Kabylie	75
EL KHATIR ABOULKACEM Le savant rural et le politique : le cas de Mokhtar as-Soussi	93
HASSAN WAHBI La figure de « l'étranger professionnel » ou la distance intime chez Abdelkébir Khatibi	105
ALAIN ROMEY Le chant et la poésie soufis, facteurs d'ouverture en Haute-Égypte	115

TEXTES ET DOCUMENTS

M'HAMED HDA	
Le droit coutumier des Aït Morghad au Ferkla (Sud-Est marocain)	127
MOUSTAFA HOUMIR	
Le cobra	139
AMEKSA	
Poèmes	145
ALI SIDQI AZAYKU	
Poèmes	147
Comptes rendus	149
Résumés	157

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

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

© 2005, n° 32, Fondation Maison des sciences de l'homme, Paris

ISSN 0764-7573
ISBN 2-7351-1104-0
Imprimé en France

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

Entretien avec Mansour Ghaki, réalisé par Tassadit Yacine

Au cours de cet entretien, et à la suite du précédent numéro, Mansour Ghaki nous livre des informations supplémentaires très importantes permettant aux lecteurs d'Awal de comprendre les phénomènes de coexistence culturelle. Pour démontrer la complexité du métissage culturel (au sens anthropologique) tel qu'il s'est effectué en Afrique du Nord, il fait appel à l'anthropologie pour connaître les périodes les plus éloignées de l'histoire de la Méditerranée sud.

(Suite et fin.)

Tassadit Yacine : *Pouvez-vous nous donner un exemple de coexistence libyque-punique ?*

Mansour Ghaki : Une précision : « coexistence » ne veut absolument pas dire absence d'opposition, absence de révoltes ou absence de répression. C'est une forme d'acculturation, au sens anglo-saxon du terme. J'ai déjà parlé des langues et des écritures qui coexistaient durant la période préromaine. Un exemple en rapport avec le funéraire : il est intéressant de savoir, à titre d'illustration, qu'à Makthar les mégalithes sont des sépultures libyques comptant plusieurs chambres à usage multiple ; eh bien, ces tombes libyques continuaient à être utilisées non seulement en pleine époque punique, mais aussi durant les deux premiers siècles de la présence romaine. Parallèlement, d'autres habitants de Makthar recouraient aux rites funéraires puniques, tandis qu'un troisième groupe de Romains et romanisés enterraient les leurs à la romaine. Vous avez là un bel exemple de cette continuité : il y a un tumulus qui visiblement n'a pas empêché la ville romaine de se développer. Et ceux qui construisirent les monuments romains ne se sont pas sentis obligés de détruire ce tumulus. Attention, il ne faut pas faire de la région un paradis sur terre, sans problème aucun. Mais il est tout de même significatif de voir des stèles « romaines » du III^e siècle apr. J.-C. adossées à une tombe mégalithique construite quatre siècles avant, et que ce même lieu qui a servi de nécropole

mégalithique (seconde moitié du premier millénaire av. J.-C.) a servi de nécropole à l'époque romaine et sert encore aujourd'hui de cimetière musulman. Pour moi, c'est cela la tolérance. À Sidi Mhamed Latrech, la nécropole de *haouanet* (hypogées) contient un décor que l'on peut dater du III^e siècle av. J.-C., dont les peintures attestent une influence punique. Cela n'a pas empêché que les autres aspects soient demeurés libyques. On est en plein territoire carthaginois, et l'on constate qu'aux IV^e et III^e siècles, les gens ont une architecture funéraire, un comportement et des rites funéraires libyques alors qu'ils vivent dans un monde punique.

– *Ils seraient différents culturellement ?*

– Oui, même s'ils subissent quelques influences.

– *Mais quelles sont ces différences ? Au niveau des rituels, par exemple ?*

– Au niveau des rituels, de l'architecture funéraire, qui est complètement différente, de la façon d'utiliser ces tombes. Les tombes puniques sont dans leur grande majorité des tombes à usage unique, individuelles, il est rare que l'on trouve deux ou trois squelettes à l'intérieur. Au contraire, les tombes libyques sont le plus souvent collectives, le lien avec le mort est différent, durant une longue période il n'y avait pas de dépôt funéraire, etc.

– *Ces tombes multiples, ce sont presque des caveaux ?*

– Oui. Quand on fera une fouille, on trouvera plusieurs squelettes, plusieurs dépôts funéraires d'époques différentes. C'est ce que nous avons trouvé à Chemtou quand on a fouillé la nécropole numide et dont les résultats sont présentés aujourd'hui au musée, à Chemtou même.

De l'autre côté de la frontière, dans le pays numide, il y a un régime différent, une organisation de la vie différente, même si certains aspects de la civilisation punique sont présents : on trouvera le punique écrit et parlé, des individus qui vénèrent Baal Hammon, certaines fonctions comme le suffétat sont attestées, mais il y a surtout une royauté, des croyances, une langue, une écriture, une architecture funéraire, un mode de vie qui sont tous libyques. Donc la frontière politique n'est pas la frontière culturelle.

– *Politiquement, elle est là.*

– Oui, et quand on essayera de tracer des frontières culturelles, on aura le plus grand mal, parce que si l'on va à Constantine, à Cirta, la capitale des rois massyles, c'est-à-dire l'endroit idéal pour trouver la civilisation numide, on la trouve, mais mélangée à des composantes de la civilisation punique. Dans le sanctuaire d'El Hofra, à Constantine, où Baal Hammon était vénéré, des centaines de stèles ont été mises au jour avec une écriture néopunique très claire, très propre, ce qui signifie une maîtrise de la langue et de l'écriture. Que cette population qui fréquentait le temple, le sanctuaire de Baal Hammon, soit une minorité, c'est possible. Mais, dans tous les cas, les deux cultures étaient voisines. À Dougga, les gens étaient bilingues, surtout pour les choses officielles et peut-être même que l'élite ou les personnes qui avaient de

l'argent, les grands propriétaires, étaient aussi bilingues, puisque nous avons l'exemple d'une inscription du mausolée d'Atban. Les personnes qui ont construit le mausolée, parmi lesquels il y avait le fils d'Atban, vont prendre la peine d'afficher une inscription bilingue, un texte en punique et l'autre en libyque, l'un à côté de l'autre, et bien faits. Pourquoi a-t-on affiché ce type de document ? Parce que, parmi les passants, il y avait certaines personnes qui étaient capables de lire, on ne faisait pas cela pour le plaisir. De même quand Micipsa a construit le « monument » pour son père Massinissa, toujours à Dougga, il a ressenti le besoin ou la nécessité de mettre une inscription bilingue dans laquelle il explique que ce sanctuaire, ou cet autel, a été construit pour Massinissa, le roi, fils de Gaïa, le roi, et en l'an X du règne du roi Micipsa. Il y a donc au II^e siècle une frange de la population qui était bilingue.

– *Oui, mais les Puniques parlaient-ils le libyque ?*

– Les Puniques sont, en majorité et en Afrique, des Libyens punicisés. C'est d'ailleurs un peu ce que l'on remarque de nos jours dans les régions « berbères » : les gens acquièrent d'autres langues et en premier lieu l'arabe, et ils sont, parfois pour des générations, bilingues. Les Phéniciens de souche ont-ils appris quelques parlers berbères en venant en Afrique du Nord ? C'est possible, mais c'est à la fois difficile à prouver et, en plus, peu intéressant, car ils ne pouvaient qu'être une infime minorité, des cas isolés. Le mouvement réel devait se faire dans l'autre sens : acquisition de la civilisation phénico-punique, donc de la langue phénicienne. Quand on parle de Phéniciens venus en Afrique du Nord, c'est un nombre infime du point de vue ethnique. Très peu de gens venaient de Phénicie. Par contre, il y en avait beaucoup, certainement, qui venaient de Malte, de Chypre, de Sicile, de Sardaigne, du sud de l'Espagne, qui faisaient partie de « l'empire punique » en Méditerranée. Alors, quand on dit : en Afrique, Untel est punique, il est fort probable que ce soit un autochtone punicisé. Et plus on avancera dans le temps, plus on aura du mal à trouver un Phénicien de souche, sauf quand il s'agit de quelqu'un qui arrive, le contact avec la Phénicie a toujours existé et les voyages se faisaient dans les deux sens en permanence sauf durant la mauvaise saison. Le lien avec Tyr devient fort quand il y a un problème grave, un danger ; une ambassade partait annuellement porter des offrandes au dieu Milkart, dieu protecteur de la cité mère de Carthage.

– *Et à l'époque musulmane ?*

– Je ne veux pas laisser croire que c'est la même chose. Je suis, par contre, d'avis que cela n'était pas très différent. Les échanges humains sont importants et fréquents. Personnellement, je me sens incapable de dire : « Untel, parce qu'il est berbérophone, est d'origine berbère, tandis que celui qui est juste à côté et qui semble lui ressembler serait d'origine arabe parce qu'il n'est pas berbérophone. » En Tunisie, il y a encore des populations berbérophones, elles sont au moins bilingues, puisqu'elles maîtrisent un parler berbère et l'arabe parlé, et, quand tout ce monde-là va à l'école, il

apprend l'arabe littéraire puis le français. Certains berbérophones tunisiens instruits parlent finalement quatre langues au moins. C'est pas mal, non !

– *Le phénomène de l'arabisation, c'est cela ?*

– Cela peut surprendre. Quand quelqu'un, un jour et suite à une conférence sur les Berbères dans l'Antiquité, m'a demandé : « Les Berbères sont-ils une race ? », j'ai répondu : « Je ne sais pas, il faut demander à un raciste. » Je connaissais la réponse : les Berbères ne sont pas une race et ils ne l'ont jamais été, mais dans sa question il y avait une connotation raciste, attitude que je n'accepte pas. La situation n'est pas « blanc ou noir », elle est très complexe, ne serait-ce qu'à cause du facteur temps. J'ai des doutes sur des gens de mon propre village : il y a aujourd'hui des enfants de berbérophones qui ne parlent que l'arabe et qui ne connaissent que quelques mots du parler berbère de Tamezret ; par contre, il y a des descendants d'Arabes – en tout cas, ils en sont convaincus – qui vivent au village et qui sont devenus berbérophones. Et puis, a-t-on vraiment besoin d'étiqueter ? Je m'étonne, d'ailleurs, quand j'entends dans les milieux universitaires des collègues demander des statistiques « raciales ». Je ne trouve pas cela très démocratique, pourquoi pas des statistiques sur les croyances ou sur ce qui trotte dans la tête de l'un ou de l'autre ? L'étape suivante, c'est quoi ?

– *Effectivement, c'est délicat et difficile. D'ailleurs, il y a des Arabes « arabes », et il y a des Arabes « psychologiques » pour reprendre la fameuse expression de Jacques Berque. Quand quelqu'un a envie de se sentir arabe même s'il ne l'est pas, peut-on l'en empêcher ? Mais le problème est que les dits « Arabes » veulent souvent imposer aux autres leur conception du monde.*

– Absolument. Il s'agit dans ce cas d'une attitude idéologique, « nationaliste » à l'extrême, raciste même ; on peut être « démocrate » et respecter les idées de l'autre même quand elles sont farfelues ou irréalistes, mais on ne peut pas être « gentil » quand celui qui est en face est méchant.

– *Et, comme le droit des gens est de sentir ce qu'ils veulent être... Mais par rapport à l'anthropologie, par rapport à l'histoire, c'est important de savoir comment se sont déroulés les événements, ce qui a été, pour justement laisser le choix aux individus.*

– Quand on regardera l'histoire, on remarquera que, par exemple, à l'époque punique il y a eu très peu de Phéniciens de souche, ce qui n'a pas empêché la punification d'une partie de la population autochtone. Le nombre relativement limité de Romains de souche qui sont venus en Afrique du Nord n'a pas empêché une romanisation très profonde – on devrait d'ailleurs parler de civilisation « afro-romaine », tellement l'empreinte africaine est importante. C'est la même chose pour ce qui concerne les Arabes de souche, ils ne peuvent qu'avoir été une minorité par rapport aux autochtones. Ce qu'il faut savoir, c'est que le phénomène de punification a attendu presque cinq siècles pour devenir une réalité, et la romanisation ne devient visible sur le terrain qu'au deuxième siècle apr. J.-C., c'est-à-dire plus de trois siècles après l'arrivée

du pouvoir romain en l'an 146 av. J.-C. Quant à l'arabisation, le fait est que quinze siècles après l'introduction de l'islam il y a encore des millions de berbérophones.

À ce propos, qui est autochtone et qui ne l'est pas ? On est autochtone par rapport à celui qui arrive d'ailleurs et qui est, à son arrivée, « immigré, étranger ». Jusqu'à quand garde-t-on ces étiquettes ?

– *Sans compter qu'ils prenaient femmes sur place...*

– *Aucun groupe ne peut être complètement coupé de son environnement, à moins qu'il ne se destine à la disparition.*

– *C'est pour cela qu'aujourd'hui on pose le problème en termes culturels.*

– *D'abord y a-t-il problème, et lequel ? Pour avancer, il faut s'entendre sur les mots. Si l'on pose le problème en termes uniquement culturels, on risque de se tromper ; en tout cas, on risque d'arriver à des solutions tronquées. Le problème est global : politique, économique, social, culturel, etc. Pour ce qui concerne notre propos, l'histoire, il faut l'accepter dans sa globalité avec toutes les cultures qui nous ont marqués à un moment ou à un autre ; on ne peut pas mettre en avant « la culture » et se comporter en raciste. Si l'Afrique du Nord avait été fermée, l'homme ne serait pas arrivé dans la région. Quand on va véhiculer une idéologie totalitaire, on ne va plus admettre le droit à la différence et l'on va se présenter comme étant le plus beau, le meilleur, l'unique, etc.*

– *« Je ne suis que cela »...*

– *D'ailleurs cette attitude n'est pas exclusive : celui qui dit : « Je suis berbère, fier de l'être et je rejette les autres » n'a pas un comportement différent de celui qui est en face et qui tient le même discours. La question est finalement : Comment affirmer son identité tout en acceptant l'autre ou les autres ?*

– *Mais la réaction du Berbère est une réaction de minoritaire, d'affirmation de soi.*

– *Minoritaire par rapport à qui ? D'un point de vue statistique ? C'est loin d'être la vraie question, ce sont des minorités de Phéniciens, de Romains, de chrétiens et d'Arabes qui ont introduit les différentes civilisations qu'a connues l'Afrique du Nord. Toutes ont réussi, à un moment ou à un autre de l'histoire de cette région, et ce sont les Berbères, majoritaires, qui ont permis ces réussites. Si la région a été punique, romaine, chrétienne, musulmane, c'est parce que les Berbères l'ont bien voulu. Peut-on renier ce qu'ont fait nos ancêtres ?*

– *Mais, au sens de la représentation, le Berbère n'est pas reconnu.*

– *Par qui ?*

– *Par le pouvoir central. Le pouvoir central a ses alliés, ses relais au niveau de la population.*

– *Je ne pense pas que cela puisse justifier ces comportements. Les pouvoirs centraux eux-mêmes se cherchent et je ne connais pas de pouvoir central*

entièrement blanc ou entièrement noir. Cela dit, c'est vrai : c'est un problème politique, de démocratie, de respect de l'autre, de droit à la différence. C'est vrai qu'à ce niveau-là il y a un problème grave...

– ... de respect de l'histoire...

– ... de respect de l'histoire. On ne pourra pas s'en sortir si on n'accepte pas le fait que l'Afrique du Nord a été un grand pays porteur de la civilisation punique; une province romaine des plus importantes; une terre de la chrétienté; une grande région musulmane qui a joué un très grand rôle dans la diffusion de l'islam et dans son rayonnement. À la limite, la solution serait d'ajouter tout cela.

– *Mais pouvez-vous expliquer ce qui s'est passé en Tunisie ? Comment en est-on arrivé à ce nombre très restreint de berbérophones ?*

– En fait, c'est à la fois simple et complexe. La Tunisie, du moins le tiers nord-est, a été fortement punicisée. Quand on établira la carte de la répartition des inscriptions libyques, on n'en trouvera pas dans cette partie. On trouvera des inscriptions libyques au-delà de cette frontière, dans la partie numide de la Tunisie actuelle. Je crois, par conséquent, que, à l'époque punique, une partie de la Tunisie était déjà berbérophone puisqu'elle avait acquis le punique. La Tunisie a été la première à être romanisée, et fortement romanisée. Quand je dis « romanisée », je pense à l'utilisation du latin et de l'écriture latine. Puis elle a été arabisée juste après la Libye et avant l'Algérie et le Maroc, et va jouer un rôle très important dans l'islamisation de l'ouest du Maghreb. Je ne suis pas sûr qu'elle ait joué un rôle dans l'arabisation, du moins aux premiers siècles de l'islam. Je pense que l'arabisation est le fait des Hilaliens et du phénomène maraboutique initié sous les Almohades. Je ne suis pas spécialiste, peut-être qu'il faut poser la question de l'arabisation à des spécialistes. De plus, il y a une donnée importante qui intervient toujours dans l'histoire, c'est la géographie : la Tunisie est un petit pays ouvert où il n'y a presque pas d'obstacles physiques insurmontables : la Kabylie, l'Atlas, sont des régions difficiles d'accès avec une forte présence humaine, donc une double difficulté pour « l'étranger », donc pour « sa civilisation ».

– *Les marabouts auraient eu un rôle culturel ? D'après mes sources, on dit que l'arabisation était le fait des Hilaliens, qu'ils étaient venus en nombre, par tribus entières, et qu'elle a été ensuite due au fait que les Berbères étaient obligés de rentrer dans des relations, parfois de guerre, mais aussi de paix puisque le commerce se pratiquait entre tribus.*

– Les Hilaliens ont marqué les esprits, c'est un fait. Il suffit de penser à l'arabe dialectal utilisé en Tunisie pour voir le lien avec l'Égypte et la place de ces populations qui venaient du Sud égyptien. Je crois que l'arabisation est le résultat de plusieurs facteurs : l'islamisation et l'apprentissage de la religion ; les tribus hilaliennes, qui ne pouvaient pas ne pas entrer en contact avec les Berbères ; le facteur temps, qui a aussi joué un rôle ; le phénomène maraboutique almohade, qui, venu du Maroc, a fait que des « lettrés », je

tiens aux guillemets, sont venus avec un comportement de « religieux » réci- tant plus ou moins bien ce qu'ils avaient appris dans les écoles coraniques, et ont marqué les esprits (la majorité des « saints » en Tunisie viendraient du sud du Maroc). Reste que l'image des Hilaliens rappelle celle des Vandales : ce groupe serait dévastateur, il aurait poussé les Berbères vers les montagnes, etc. Ce sont des idées qui, à mon avis, demandent à être vérifiées, certaines sont à rejeter : la montagne a toujours été habitée, l'archéologie est là pour le prouver. Ce qui est sûr, c'est que ce groupe est cohérent : il est arrivé en masse et pour toujours. C'est une forme de colonisation et il est normal qu'elle marque à la fois le sol et les esprits. Cela dit, nous n'avons pas attendu les Hilaliens pour avoir des nomades, leur mode de vie n'avait rien de surprenant. Ce qui est très probable c'est qu'ils ont été un facteur de désé- quilibre puisque leur installation s'est faite aux dépens d'un équilibre précé- dent. De là à en faire la source du mal, non.

– *On a dit également qu'ils étaient envoyés par les Fatimides pour se venger des princes locaux.*

– Les Fatimides les ont envoyés en Ifriqiya pour se venger, d'ailleurs ils ont saccagé Kairouan. Dans ce que disent les sources, il y a une part de vérité, mais les Fatimides se sont surtout débarrassés d'un groupe qui très certainement posait des problèmes dans le Sud égyptien : un groupe déraciné, sorti de son milieu, et qui ne semble pas avoir réussi son intégration en Égypte même. En l'envoyant en Ifriqiya, les Fatimides l'ont déraciné de nouveau. Donc c'est un phénomène qui, à mon avis, a marqué les esprits et qui a été amplifié par certaines lectures. Un peu comme les Vandales et les peuples nordiques en général qui auraient tout démoli. Mais, quand on regarde les cités antiques, grâce à l'archéologie on s'aperçoit que la « destruction » des villes a commencé beaucoup plus tôt, et que le phénomène urbain a commencé à s'affaiblir, à s'appauvrir déjà durant la crise du Bas Empire, même s'il y a eu un sursaut au IV^e siècle. Comme l'Afrique devenait chrétienne, tous les monuments païens ont été délaissés, abandonnés, on a moins fréquenté les théâtres, les amphithéâtres, les cirques et les temples n'ont plus été restaurés. Du coup, la ville, le noyau politique central, le forum avec tout son poids de place politique, et le capitole avec toute sa symbolique, tous ces monuments- là vont être abandonnés. On va récupérer par-ci, par-là, une petite basilique civile ou une curie convenable pour en faire une église, mais la ville, au sens romain, est en crise car elle n'est plus adaptée à une population chrétienne. Le phénomène urbain sur lequel repose la civilisation gréco-romaine n'est plus la référence. Donc, quand les Vandales vont arriver, ils trouveront une Afrique en voie de transformation. Le faste du II^e siècle romain est un souvenir lointain. Les Vandales n'ont certainement pas été de grands constructeurs, mais en tout cas ils n'ont pas été les grands destructeurs comme on l'a laissé entendre, et c'est la même chose, à mon avis, pour les Hilaliens. De plus, ces derniers sont des nomades, on ne peut pas leur demander : « Où sont vos constructions ? » ou « Pourquoi avez-vous laissé se dégrader la ville ? » – qui

est, par définition, un phénomène de sédentaires. La réussite, c'est justement d'en avoir fait des sédentaires et cela s'est fait au contact des Berbères sédentaires. D'ailleurs, à la limite, quel intérêt avait cette population à démolir les endroits où elle allait s'installer ? Dans l'imaginaire populaire, il y a toujours cette histoire de liens qui vont s'établir entre la jolie Arabe et le beau chef amazigh, parfois c'est le contraire. Il y aura des relations diverses qui s'établiront, des alliances parfois, des affrontements de temps en temps, mais ce n'est pas un phénomène permanent. Sans compter qu'au point de vue nombre les Hilaliens étaient minoritaires, 150 000 à 200 000, parmi lesquels des vieillards, des femmes, des enfants. Et eux-mêmes étaient divisés en fractions de tribus, en familles, etc.

C'était un groupe qui n'avait pas de tête, donc qui ne pouvait pas être en conséquence aussi dangereux que pouvait l'être un groupe structuré ayant un pouvoir, des chefs, une vision, une politique. Je ne veux pas dire qu'ils étaient tous beaux, tous gentils, mais cela ne veut pas dire non plus que ce fût le diable avec tente et dromadaire. Les Hilaliens ont été perçus comme l'a toujours été l'étranger envahisseur, ils venaient d'ailleurs et n'étaient pas les bienvenus.

– *Mais il y a étranger et étranger. Par exemple les Turcs, on les perçoit comme des étrangers, mais des étrangers civilisés. Les Romains, on ne dit pas d'eux qu'ils étaient sauvages.*

– Cela dépend de qui parle. Demandez donc aux Indiens d'Amérique ce qu'ils pensent des « visages pâles », aux Aborigènes comment ils perçoivent l'Anglo-Saxon, aux Zoulous leur avis sur les Boers, aux Indiens d'Amérique centrale leur avis sur les Espagnols du XVI^e siècle ? La France coloniale était civilisée, Rome aussi, cela n'empêche pas qu'il s'agit de colonisation avec tout ce que cela suppose d'injustices, d'exactions. Comment perçoit-on le Turc ? C'est aussi une question et la réponse est complexe. Le Turc musulman est venu « chasser » l'Espagnol catholique ; pour un musulman c'est un libérateur. Pour ce qui est du pouvoir « turc » installé dans une partie de l'Afrique du Nord, c'est autre chose car c'est d'abord un pouvoir. Comment était perçu ce pouvoir par la population, par le commun des mortels ? C'est la vraie question. Le travail de l'historien n'est pas de redorer le blason du Turc, encore moins de le salir. Je crois qu'il faut distinguer plusieurs périodes : la première se caractérise par une absence presque totale de rapports avec le pays, et, quand rapports il y avait, ils étaient limités et ponctuels. C'est la période des janissaires, le pouvoir réel étant en Turquie et les officiers – deys, beys et autres – se comportant en armée d'occupation des centres stratégiques, l'ennemi étant le chrétien. Cette période dure plus d'un demi-siècle. La deuxième, avec Othman dey, marque le début de la rupture avec la Sublime Porte et la mise en place d'un pouvoir local. La troisième période est celle de l'arrivée au pouvoir de Hussein Ben Ali et de la naissance de la dynastie husseinite, qui doit être considérée comme une dynastie tunisienne. L'installation d'un pouvoir central s'est faite grâce aux tribus, aux familles et aux serviteurs de la famille beylicale.

– *Vous avez également des tribus makhzens en Tunisie ?*

– Si cela signifie des tribus alliées du pouvoir central et à son service, bien sûr. Encore une fois, quand on dit « les Turcs », finalement on parle des Bosniaques, des Grecs, des Chypriotes, des Sardes, des Corses ; le fondateur de la dynastie mouradite est génois, Hussein Ben Ali est le fils d'une Charnya, de la région du Kef, dans le nord-ouest de la Tunisie, etc. En dehors de certains points précis comme les villes, la ville de Tunis, etc., il faut attendre deux ou trois siècles pour voir les effets du pouvoir central qualifié de « turc » se faire sentir auprès de la population à l'intérieur du pays. D'ailleurs, ce ne seront pas des Turcs, mais des autochtones au service du pouvoir central.

– *Les recherches récentes auxquelles vous avez pris part en tant qu'archéologue ont concerné, entre autres, le site de Chemtou ?*

– Oui.

– *Comment arrive-t-on à décrire le mode de vie des individus avec les techniques modernes, et comment savoir si une population est pacifique par son mode de vie ?*

– Avant, l'archéologie se limitait au travail de l'archéologue. Quand dans l'équipe il y avait un architecte, on parlait d'équipe pluridisciplinaire. On avait par exemple la description d'une tombe, on s'en contentait et on disait : « Il y a un mort, il est allongé, il y a ceci, il y a cela... et il y a à côté de lui un dépôt funéraire. »

Depuis quelques années, l'archéologue fait appel à des spécialistes : des pédologues, des géologues, des botanistes, des anthropologues, des climatologues, des médecins légistes, des spécialistes de l'ADN [acide désoxyribonucléique], etc., en fait des spécialistes de toutes les composantes de l'environnement physique et historique de l'homme. Et, quand on donnera à chacun une partie du travail à faire, le résultat sera beaucoup plus riche que du temps où l'archéologue travaillait tout seul. Par exemple, l'analyse du sol nous donnera une idée sur les capacités du sous-sol, ce qu'il donnait, ce qui était planté, ce qui poussait naturellement, etc. L'étude de la faune permettra d'établir des listes et les proportions des animaux domestiques et sauvages. On pourra dire : dans telle ambiance, il y avait tels types d'animaux domestiques, un élevage important/pas important, une zone riche/pauvre, etc. C'est ce qui a été fait à Chemtou, ainsi que sur d'autres sites d'ailleurs. Aujourd'hui, la plupart des équipes essaient d'avoir un maximum de spécialistes.

– *Quels animaux domestiques y avait-il ?*

– À Chemtou, il y avait l'élevage de bovins, de caprins, d'ovins et très certainement de volatiles comme les poules. Il y avait aussi des chiens, des chats, il n'y a pas de grandes différences avec ce qui nous entoure aujourd'hui et c'est normal car il s'agit d'une période relativement proche.

Quand on étudiera les ossements de ces animaux, on aura une idée de ce que mangeait la population en question. En ce qui concerne les ossements des animaux sauvages, on pourra faire une liste qui nous donnera une idée.

Au sujet des ossements humains, on pourra comparer cela un peu au travail du légiste d'aujourd'hui : on nous dira si cette personne est morte jeune/vieille, si elle commençait à développer de l'arthrose, si elle avait une dentition en bon état ou non. L'analyse nous dira aussi elle a été bien nourrie, comment elle a grandi et si elle a grandi normalement.

– *Mais, à ce sujet, vous disiez que vous aviez déjà pu établir une distinction entre les filles et les garçons ?*

– En effet, c'est un problème de mortalité infantile et aussi un problème de nutrition. Tout dépend donc de l'état des ossements. À partir du moment où l'analyse va nous dire : voilà un enfant qui est mort et c'est un garçon, elle va nous dire également s'il a été bien nourri ou s'il a souffert de malnutrition ou d'une carence quelconque. Entre les garçons et les filles, on va remarquer que les garçons sont mieux portants que les filles, et l'on pourra en conclure que la population en question s'est plus occupée de ses enfants mâles que de ses enfants femelles. À Chemtou, on a constaté que les squelettes des femmes adultes étaient bien droits et accompagnés d'un tassement des vertèbres. Comment expliquons-nous ce phénomène ? Très probablement par le fait que les femmes adultes portaient des choses sur la tête qui les obligeaient à marcher bien droites.

– *Comme en Kabylie.*

– Un peu comme en Afrique, en Kabylie et un peu partout dans le monde. Quant aux fémurs des hommes, ceux-ci étaient arqués et avaient un début de déformation vers l'extérieur. Peut-être utilisaient-ils une monture pour se déplacer. À Chemtou, par exemple, on n'a constaté pratiquement aucun cas de mort violente. C'est dans ce sens-là qu'on peut dire que c'est une population paisible. Mais cela veut dire aussi que ceux qui sont décédés de mort violente sont morts ailleurs et que les guerres se faisaient ailleurs qu'au village. En même temps, il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'un échantillon de population : on n'a pas fouillé toute la nécropole et nous n'avons que 330 squelettes environ. Peut-être les statistiques seraient-elles légèrement différentes ou peut-être aurions-nous confirmation de ce que nous avons pu observer avec 330 sujets si nous disposions de 1 000 squelettes. En tout cas, comme c'est la première fois qu'on faisait ce type d'analyses sur un groupe humain, les informations que nous avons obtenues sont des plus utiles. Grâce à elles, nous pouvons dire que Chemtou a connu trois phases : le IV^e siècle av. J.-C. est une période où l'état des ossements humains démontre que cette population avait des carences et qu'elle a vécu une période que l'on qualifiera de pauvreté ou de disette ; aux III^e et II^e siècles, peut-être même durant une partie du I^{er} siècle av. J.-C., on remarque une amélioration de l'état des ossements, ce qui implique que la population a mieux mangé ; à partir du milieu du I^{er} siècle revient une période de crise économique qui va durer un bon siècle. Grâce aux informations du pédologue, du spécialiste de la faune, de la flore, du géologue, de l'anthropologue, etc., on peut, aujourd'hui, reconstituer le paysage de l'époque et avoir une idée proche de la

réalité vécue par la population étudiée. On pourra même simuler des situations, choses que l'on ne pouvait pas faire auparavant. Bien sûr, ces données-là seront enrichies par d'autres informations données par les sources littéraires, par l'épigraphie, par les objets découverts et c'est la somme de ces données-là qui donnera une idée de la vie dans l'Antiquité ou celle d'avant.

– *Entre l'espérance de vie pour les hommes et pour les femmes, y avait-il une distinction et les femmes mouraient-elles plus jeunes ?*

– Il y a les données naturelles et il y a le quotidien. La femme était plus exposée aux problèmes avec les grossesses, les accouchements. Très probablement, il devait y avoir beaucoup plus d'infections mortelles chez les femmes que chez les hommes.

– *Vous disiez aussi, par rapport à l'alimentation, que le porc, le sanglier, étaient consommés dans les régions non puniciées ?*

– En fait, le même travail a été fait pour Carthage (les deux fouilles sont tuniso-allemandes). À Carthage, l'équipe allemande a fait le même travail d'analyse de la faune, de la flore et des ossements humains et d'animaux. On a constaté qu'il y avait un pourcentage de consommation d'ovins et de bovins différent à Chemtou et à Carthage. Pour le porc ou le sanglier, le pourcentage est pratiquement le double à Chemtou. La population à Carthage étant une population sémitique, la consommation du porc y était interdite.

– *Même avant le judaïsme ?*

– Bien sûr.

– *Et pourquoi ?*

– L'origine de l'interdit n'est pas facile à saisir, en tout cas le rejet de la viande porcine est un phénomène sémitique. Ce n'est pas une exclusivité. Où a commencé cet interdit et quand, je ne sais pas.

– *L'Égyptien ancien aussi n'en mangeait pas...*

– Je ne sais pas, je me documenterai, c'est promis.

– *D'après Hérodote, ils n'en mangeaient pas.*

– Dans ce cas, c'est clair. Les Phéniciens sont venus avec cette croyance et cette façon d'être. Et à Chemtou, il n'y avait pas cet interdit. Ces résultats sont faciles à trouver, puisqu'ils sont exposés dans le musée de Chemtou, avec les graphiques, les dessins, que ce soit pour la taille, l'espérance de vie, les problèmes de l'arthrose, les problèmes de dentition, tout cela est exposé et d'une façon, à mon avis, très didactique. Par exemple, cette histoire que les anciens étaient grands et forts, cela n'a aucun sens, ils étaient comme nous, ils étaient même plus exposés que nous aux problèmes de la vie, aux microbes.

– *À la malnutrition ?*

– Il y a, dans l'imaginaire populaire, cette idée que les gens qui ont construit des monuments aussi importants que le Medracen, des structures mégalithiques comme celles d'Ellès ou de Makthar ne pouvaient être que

des géants. Mais quand on regarde les squelettes, quand on les analyse, on voit que ce sont des gens tout à fait ordinaires. Ils n'ont rien de géants, il y a peut-être la sélection naturelle qui fait que restent vivants ceux qui sont vraiment en bonne santé, mais sinon ils ne sont pas très grands, pas plus forts et pas plus outillés, bien au contraire.

– *Mais au niveau de l'architecture, justement, y a-t-il une différence entre ce qui est phénicien et libyque ?*

– Oui ; à l'origine, ce sont deux mondes complètement différents, même si à un moment de l'histoire ils vont vivre ensemble et s'influencer mutuellement, ce que l'on retrouve dans le mausolée-tour de Dougga. Les mausolées-tours viennent de l'Orient et, quand le mausolée de Dougga a été construit, le commanditaire était un numide punicisé, il a fait appel à des gens, des maçons ou des concepteurs qui l'étaient également. Mais, quand on regarde les mégalithes comme les dolmens de Roknéa, en Algérie, c'est typique d'une architecture locale, même si en remontant dans le temps on retrouve des dolmens dans le sud de l'Europe, etc. Les mégalithes d'Ellès, en Tunisie, qui sont impressionnants, n'existent pas ailleurs. Il s'agit d'une architecture locale libyque ou libyco-numide, on peut multiplier les exemples. Si vous regardez Qbar er Roumia, en Algérie, vous allez avoir le résultat d'un mélange, la structure est numide dans sa forme, hellénistique dans son décor. Pour ce qui concerne l'architecture punique, nous savons comment étaient les maisons puniques grâce à Kerkouane – dans le Cap Bon tunisien – et dans le quartier de la Byrsa, à Carthage. Nous connaissons très bien les tombes puniques. Nous n'avons pas de monuments impressionnants, bien conservés, mais nous avons des monuments en Numidie, où l'empreinte punique est importante. Le mausolée de Dougga est libyco-numido-punique : il est construit en milieu libyque, il est commandité par un Libyque, il est construit en pleine période royale massyle, mais il puise ses origines en Orient et son décor est hellénistique.

– *Il est commandité par qui ?*

Par le fils et la famille du défunt Atban. Le résultat reflète « la mode » du II^e siècle av. J.-C.

– *Trouve-t-on d'autres monuments en Libye à part celui-là ?*

Oui, la liste n'a jamais été faite. Citons quelques exemples marquants : il y a le Medracen, le mausolée du Khroub, le mausolée de Siga, les mausolées de Sabratha, le tombeau de la Chrétienne ou *Qbar er Roumia*. Ces monuments, ne sont pas toujours bien conservés, ils ne sont pas mis en valeur et ne sont pas toujours connus. *Qbar er Roumia* est un monument unique, par sa forme et par son décor.

– *Et pourquoi on l'a appelé Qbar er Roumia ?*

– Ce sont les voisins algériens du monument qui l'appellent ainsi.

– *Les voisins algériens ?*

– Le monument est en Algérie. Ce sont les gens qui habitent et qui vivent à côté qui l'ont appelé comme cela. Je crois qu'ils ont pensé à *roumya* : « étrangère », mais cela a été traduit à l'époque coloniale pour devenir « le tombeau de la chrétienne ». Maintenant, on dit « le tombeau de Maurétanie ». C'est Mounir Bouchnaki qui l'a baptisé ainsi. Traduire *Qbar er roumia* par « tombeau de la chrétienne » et lier l'appellation au décor – en forme de croix – de la fausse porte ne me semble pas judicieux. Mounir Bouchnaqi ne m'en voudra pas, j'espère, mais la nouvelle appellation ne me semble pas, non plus, très convaincante. Je préfère garder le nom donné par les gens du pays. C'est un monument qui date très probablement du III^e siècle av. J.-C. C'est l'un des plus anciens monuments conservés, l'un des plus grands. Le Medracen aussi est un impressionnant tombeau.

– *Au niveau des croyants justement, peut-on savoir quelles étaient les croyances des anciens Libyques ?*

– Cela dépend de quel moment on parle. Nous avons des attestations, des témoignages littéraires depuis Hérodote qui nous donnent des renseignements sur des croyances des autochtones, les Libyens. À l'origine, les Libyens sont passés par une croyance, que l'on pourrait dire « primaire » (c'est d'ailleurs le cas de toute l'humanité), ils ont vénéré les éléments naturels et les astres : le Soleil, la Lune. L'Atlas était considéré comme une divinité. Certaines montagnes, certaines grottes, certains lieux naturellement impressionnants étaient l'objet de cultes. On vénérât les sources, à cause de l'importance de l'eau. Ces croyances-là vont évoluer vers une sorte de panthéon, avec plusieurs divinités ou très probablement chacune avait son domaine, ses attributs. C'est une évolution que l'on retrouve chez tous les peuples avec des décalages dans le temps. Sur cette évolution nous avons des témoignages non seulement littéraires mais aussi archéologiques, des bas-reliefs, des représentations de divinités, des symboles. On a trouvé dans la région de Chemtou, justement, une série de bas-reliefs avec des divinités soit en buste, soit entières. Dans un cas, les divinités (elles sont huit) sont accompagnées de chevaux, une sorte de procession équestre. Dans ce panthéon numide, il y a toujours une ou deux déesse(s) et le reste est composé de divinités mâles. Quelques inscriptions latines nous parlent des divinités maures, d'autres évoquent des dieux précis. Nous avons même un bas-relief – bas-relief de Béjà – qui nous donne les noms des divinités représentées parfois avec un attribut, la déesse-mère étant représentée avec un enfant. Quand, sous l'influence phénicienne, certains Libyens vont adopter l'une des principales divinités carthaginoises, Baal Hammon, il va y avoir, comme dans beaucoup de villes, sinon dans la plupart, l'installation de sanctuaires de Baal Hammon. Il y en a à Cirta, à Dougga, à Makthar, on en trouve un peu partout, surtout à partir de la fin du III^e siècle et au II^e siècle av. J.-C. Les sanctuaires qui ont livré le plus de documents sont ceux de Cirta et de Makthar.

– *Et Baal Hammon ?*

– Baal Hammon est une divinité importante chez les Libyens punicisés. Après être devenu, avec la déesse Tanit, l'un des principaux dieux de Carthage, il semble qu'il a fini, comme Tanit, par « gérer » la vie quotidienne du Punique. Il y a, à mon avis, des nuances à introduire : toute la religion phénicienne n'a pas été adoptée par les autochtones ; tous les Libyens n'ont pas adopté la religion punique ; l'existence d'un sanctuaire de Baal Hammon dans une cité ne signifie pas que tous vénéraient ce dieu. La punicisation, c'est certes la langue, l'écriture, mais c'est aussi la religion, le funéraire, le quotidien. Beaucoup de Libyens ont été punicisés, mais avec cette nuance importante : la punicisation a été lente, très lente. Nous n'en voyons le résultat qu'à partir de la seconde moitié du III^e siècle av. J.-C., et surtout au II^e siècle, siècle de la destruction de Carthage. Par ailleurs, une partie des Libyens, probablement la majorité en certains endroits, continuait à avoir sa religion propre. À mon avis, il devait y avoir un groupe qui pratiquait la religion libyque tout en allant faire une offrande ou un sacrifice à Baal Hammon quand il en ressentait la nécessité. Il y a eu soit assimilation de divinités « étrangères », soit identification de divinités « étrangères » à des divinités locales. Il devait y avoir aussi certaines personnes qui avaient trouvé le moyen de « mixer » ces deux croyances, sans pour autant que l'on puisse parler d'une double religion – c'est aussi cela l'acculturation. La place de Baal Hammon et les nombreux sanctuaires qui lui ont été consacrés symbolisent à la fois cette acculturation et la profondeur de la punicisation.

– *Où se trouvent ces sanctuaires ?*

– Un peu partout en Afrique du Nord. L'un des plus importants est celui d'El Hofra, à Constantine. À Dougga, à Makthar, à Mididi, on trouve dans ces sanctuaires des centaines de stèles votives évoquant le dieu Baal. De même dans le *tophet* de Carthage, le sanctuaire de Baal et de Tanit, où l'on trouve quelque chose comme 8 000 inscriptions votives, des centaines d'urnes dans lesquelles on mettait justement des ossements. C'est une structure impressionnante.

Baal aura pour héritier un Saturne africanisé et qui n'a pas grand-chose à voir avec le Saturne romain. C'est en ce sens qu'il faut parler de civilisation afro-romaine. L'empreinte de l'Afrique sur la civilisation romaine est profonde.

– *Tanit avait-elle un sanctuaire propre ?*

– En ce qui me concerne, je ne suis pas sûr que Tanit ait eu son propre sanctuaire. Nous trouvons Tanit associée à Baal au sanctuaire de Salammbô, à celui d'El Hofra à Cirta. Ailleurs, elle n'est pas citée, elle n'est pas attestée à Makthar où nous disposons de quelque 200 stèles votives. L'absence de Tanit est un aspect qui demande à être expliqué. Les Libyens n'ont pas adopté toute la religion carthaginoise. À partir du V^e siècle à Carthage, Tanit est citée dans les inscriptions votives en premier. La formule consacrée qui se

retrouve sur les stèles du *tophet* est : « À Tanit, face de Baal, au Seigneur, à Baal Hammon, X fils de Y a fait un vœu, – les deux divinités – ont entendu son appel et l'ont béni. » En fait, je crois qu'il est faux de parler de préséance, puisque le dieu est cité trois fois : « Baal », « Seigneur », « Baal Hammon », et qu'il faut toujours avoir à l'esprit que Tanit est dite « face de Baal », dans le sens de « celle qui reflète l'image de Baal ». Il y a donc un lien de dépendance entre le dieu et sa parèdre. Dans le panthéon phénico-punique à Carthage, il y a une liste impressionnante de divinités. Mais ces divinités-là, dont on trouve des traces et des preuves à Carthage, ne sont pas toutes attestées dans le monde libyco-numide. Quand on parle de punicisation, il faut avoir à l'esprit que tout n'a pas été exporté et qu'en face ce qui a été exporté n'a pas été entièrement et fidèlement adopté.

– *En Kabylie maritime, elle est évoquée par les femmes. Peut-être en souvenir de la présence carthaginoise dans les ports voisins.*

– Je suis surpris et cela me semble bizarre parce que l'on n'a pas de preuves archéologiques. Le schéma général est clair : on pourrait dire que Carthage a influencé, punicisé des populations qui ne l'étaient pas et qui avaient leurs propres cultures. Donc logiquement, Carthage a exporté ce qu'elle avait : la langue, l'écriture et les croyances, les rites funéraires, le mode de vie, etc. Quand il s'agit de croyances, on trouve une partie infime des croyances carthaginoises même si Baal occupe une place importante. Quand il s'agit du funéraire, on constate que là aussi tout n'a pas été assimilé par les autochtones, par exemple l'architecture funéraire libyque, les dolmens, les mégalithes, les *haouanet*, etc. Cette architecture funéraire va continuer à servir jusqu'en pleine époque romaine. C'est-à-dire que les Libyens n'ont pas ressenti le besoin de faire des tombes systématiquement comme à Carthage. Il y en a sur le littoral, dans des zones précises très fortement punicisées, mais à l'intérieur très peu, presque rien. Par contre, on va trouver l'écriture, Baal Hammon, des produits du commerce, des monnaies, de la céramique. Le sacré et le funéraire (qui est, en fait, une partie du sacré) sont beaucoup plus résistants à l'autre, à l'étranger, c'est un peu comme aujourd'hui. Ils ne sont pas facilement...

– ... *acceptés...*

– ... oui, « acceptés », les dernières choses à être ébranlées, à se laisser influencer. Nous avons la preuve que certains mégalithes ont servi à l'époque libyque, à l'époque punique et durant une partie de l'époque romaine, jusqu'au 1^{er} siècle apr. J.-C. C'est seulement à partir de la fin de ce 1^{er} siècle qu'on verra les gens adopter la façon d'enterrer des Romains. Et, quand ils adopteront Saturne, ce sera en fait une couverture pour continuer à vénérer Baal. Je ne suis pas sûr que les fidèles avaient le sentiment d'avoir changé de dieu même si la stèle change : elle porte un décor plus riche, la divinité est représentée et l'inscription est en latin. Et, de toute façon, il faut se dire une chose : il y a encore beaucoup de choses à découvrir, c'est-à-dire que nos

viles à l'époque préromaine restent à découvrir, les couches préromaines sont scellées par les niveaux romains. Quand on visite les villes antiques, on voit surtout du romain, c'est pourquoi certains sites sont très importants : Kerkouane, Dougga.

– *Donc, cela peut servir d'image pour la classification. Ce sont des couches ?*

– Bien sûr. Mais nous avons l'exemple de Chemtou, qui est très significatif. À Chemtou, la nécropole que nous avons fouillée a été recouverte par un apport en terre pour que la ville installe le forum. On a presque caché une partie de l'histoire de la ville préromaine en installant une structure, le forum et tout ce qui suit le forum, le capitole, les temples, le marché, etc. La basilique civile, le nymphée, tout cela est venu s'installer sur la nécropole numide. À Dougga, le monument dédié à Massinissa est toujours là. Et, quand on va construire la ville romaine, on va recouvrir, petit à petit, tout ce qui est préromain, le sceller et le cacher. Il faut aller le chercher et, pour cela, il faudrait enlever pratiquement tous les niveaux romains. Là, on fouille en faisant des sondages, qui sont très intéressants. À Bulla Regia, grâce aux sondages, l'archéologie apporte la preuve que le tracé de certaines rues romaines correspond au tracé des rues préromaines, à Volubilis aussi.

En fait, c'est la population de l'époque romaine et en voie de romanisation qui est influencée et va presque accepter de sceller une partie de son histoire. Car ce ne sont pas les Romains, venus de Rome, qui ont construit tous les monuments, culturellement romains, en Afrique du Nord. Ce sont des Africains qui ont construit toutes ces structures-là, mais avec une idéologie nouvelle, en acceptant de faire pratiquement table rase du passé. Cela va se faire très lentement, et c'est pour cela que ça c'est bien fait, parce que cela c'est fait presque en douceur. La ville romaine classique, c'est un peu ce qu'il y a à Pompéi, des rues perpendiculaires et des îlots identiques à l'origine. Tout est à angle droit. Cette ville, on la rencontre peu en Afrique : Sbeitla, Timgad. Quand nous regardons nos villes antiques, on trouve très peu d'angles droits. À Dougga, le schéma urbain est resté préromain. Avec des rues qui descendent, qui montent, avec des impasses...

– *... la médina, en quelque sorte !*

– Absolument, des rues étroites, des maisons en paliers avec des entrées donnant sur deux rues situées à des niveaux différents...

– *Aujourd'hui les gens qui travaillent sur l'espace la dénomment « la médina arabe ». Cette appellation est-elle adéquate ?*

– Je crois que c'est une appellation qui surgit en référence à la ville européenne. La distinction, villes arabes/villes modernes ou européennes, c'est un phénomène du XIX^e siècle, peut-être du début du XX^e, et qui finira par avoir une connotation culturelle, idéologique.

La vieille ville est ancienne, traditionnelle et la ville neuve est « moderne », mieux équipée, plus outillée. Elle va avoir des trottoirs, le tout-

à-l'égout, pleins de choses que la médina n'avait pas, parce que cette dernière a été conçue autrement, à un autre moment. Comme « moderne » est assimilé à « Européen » et comme la médina est habitée par les « Arabes », on va dire « ville arabe » et « ville européenne ». D'ailleurs, ces appellations sont passées dans l'inconscient. Dans un deuxième temps, on va classer comme « arabe » tout ce qui est traditionnel, et « européen » tout ce qui est moderne, même si dans « européen » il peut y avoir du traditionnel. Mais c'est en fait la troisième étape qui pose problème, puisqu'on va passer au jugement de valeur et au racisme : « un travail arabe » est nécessairement bâclé, etc. Ainsi se rencontrent deux complexes, celui l'ex-colonisateur et celui de l'ex-colonisé, hérités des complexes du colonisateur et du colonisé.

– *Cette différence est aussi une réalité et nos sociétés semblent accepter cette situation. Or rejeter la médina c'est un peu se renier car, en fait, elle n'est pas « arabe ».*

– Il ne faut pas toujours jeter la pierre à l'autre, nos sociétés sont ce que nous en faisons. La médina n'est pas arabe à l'origine, il suffit de regarder nos villages de montagne, mais aujourd'hui elle est islamo-arabe : la grande mosquée, les medersas, les hammams, les souks, la toponymie, tout ou presque est islamo-arabe. La vraie question est : Comment s'occuper de nos médinas ? les revaloriser ? les équiper ? les habiter ? C'est possible et cela se fait, mais c'est long, coûteux et difficile mentalement. Car c'est un fait : les quartiers dits modernes sont mieux équipés, plus facilement accessibles, etc. La médina de Tunis est maintenant équipée, même s'il y a encore des maisons en mauvais état ou plus ou moins délabrées. La Vieille Marrakech est devenue à la mode, la médina de Hammamet l'est depuis un certain temps, etc. Restent Fès el-Bali et la casbah d'Alger.

Il va en fait arriver ce qui est arrivé aux vieilles villes françaises : le Vieux Mans, le Vieux Tours, le Vieux Lyon... Si nous voulons sauver nos médinas, peut-être qu'il faut y intéresser une certaine catégorie de personnes et accepter que les gens modestes en sortent et aillent habiter ailleurs.

– *Oui, mais d'après vous, dans les villes nord-africaines, je parle des villes anciennes, il y a quand même ce fonds-là, cette conception en tout cas de la vie qui est la nôtre et qu'il faut sauvegarder...*

– Bien sûr mais il faut pour cela tenir compte des gens, de leur façon de voir les choses. Il suffit de regarder les villages de montagne, l'habitat troglodyte, etc. Il est difficile de demander aux gens de continuer à vivre dans une maison troglodyte alors que l'évacuation des eaux usées est surélevée de plusieurs mètres au-dessus de leurs têtes. De même que si vous ne mettez pas à leur disposition les matériaux traditionnels, il est inutile de leur dire : « N'utilisez pas de matériaux modernes », etc. Pour garder le tissu urbain, étroit, il faut trouver une solution pour les voitures, pour les meubles qu'il faut faire entrer, pour les livraisons qui se font aujourd'hui par gros camions, etc. Il y a de très beaux palais dans les médinas ou de très belles maisons, des

maisons de riches comme de très belles villas ou des hôtels particuliers de deux ou trois niveaux dans la ville dite européenne. Mais d'ailleurs, quand on regarde en Europe les vieilles villes – le Vieux Mans, le Vieux Tours, le vieux ceci ou cela –, c'est quoi, ce sont des « médinas ».

– *Mais les architectures anciennes sont vraiment sauvegardées en Europe, et pas du tout en Afrique du Nord ?*

– Non, car un effort très important est fait pour protéger l'héritage, y compris les « architectures anciennes ». Que les Européens fassent mieux aujourd'hui, c'est vrai, mais il ne faut oublier que c'est une question de niveau « culturel » et surtout une question de moyens financiers. En fait, ce qui pose problème, chez nous, c'est l'entretien de ces lieux, leur propreté, l'adaptation des équipements à ces ruelles et surtout l'absence de civisme des uns et des autres ; si nos médinas ont des problèmes c'est en partie notre faute à nous, citoyens. À la limite, ces lieux font partie de notre histoire, ils pourraient même servir à attirer plus de visiteurs, donc servir l'économie. Ils sont à nous et l'on a du mal à les entretenir, parce que, entre autres, les équipements qui nous viennent d'ailleurs sont faits par les autres et pour eux en premier. Il faut arriver à produire notre propre système pour qu'il soit adapté à nous. Cela est vrai dans tous les domaines de la vie et c'est cela la vraie indépendance. La question demeurera posée tant que la population n'aura pas franchi des seuils de développement social, économique, culturel et politique suffisants qui lui permettent de prendre conscience de l'intérêt du patrimoine, qu'il soit matériel ou immatériel.

LES BERBÈRES DE L'ATLANTIDE¹

Lionel Galand²

« Qui sera en recherche de science,
si la pesche où elle se loge. »

MONTAIGNE, *Essais*, II, X

Ces pages qui devaient fêter un ami ne peuvent désormais que rendre hommage à sa mémoire. Peut-être aurais-je dû changer de sujet, chercher un thème plus grave et plus proche des travaux de Marcel Le Glay. Mais mon souvenir rejoint d'abord les années de notre jeunesse, le palais Farnèse, où nous avons décidé sans vergogne de lire la Bible dans le texte hébreu, Alger où il m'avait accueilli, l'Espagne d'avant le grand tourisme, que nous avons traversée en un voyage émaillé d'incidents pittoresques. Rien ne lassait notre curiosité et je pense qu'aujourd'hui encore Marcel ne trouverait pas choquant que j'ouvre ici un roman afin d'en évaluer l'information scientifique. Au demeurant, *L'Atlantide* de Pierre Benoit (1920)³ ne nous éloigne ni de l'Afrique ni de l'Antiquité.

Non que je désire aborder le problème posé par le *Critias* (Platon, 1997) ou spéculer après tant d'autres sur l'existence et la localisation du continent englouti. En 1926, la bibliographie de l'Atlantide comptait déjà plus de 1 700 titres (Bessmertny, 1949 : 51, 191) et la production n'a pas cessé (voir en dernier lieu Barbara Pischel, 1992). Donner au roman le nom de l'Île mystérieuse fut un trait de génie : les trois syllabes étranges et familières suffisaient à lancer le livre dans un courant où nombre d'auteurs avaient déjà puisé leur inspiration et qui devait le porter au plus grand succès. Et le passage

1. Cet article a déjà été publié dans la collection Latomus, n° 226, sous le titre : *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Bruxelles, Ed. Y. Le Bohec, 1994, p. 300-308.

2. École pratique des hautes études, Sciences historiques et philologiques, Paris.

3. C'est à cette édition, réalisée par Albin Michel, que renverront les références maintenues dans le cours de l'article.

du *Critias* (Platon : 1997) placé en exergue, immédiatement après le titre, était propre à « capturer » le lecteur :

« Je dois vous en prévenir d'abord, avant d'entrer en matière, ne soyez pas surpris de m'entendre appeler des barbares de noms grecs. »

FANTAISIE D'ABORD !

Mais, si Platon est une excellente tête d'affiche, P. Benoit n'a aucunement l'intention de le commenter ou même de rechercher sérieusement ces Barbares aux noms grecs. Certes, il use et abuse de l'appareil des publications scientifiques : citations, références, notes en bas de page, mais ce n'est qu'un jeu. On avait pensé avant lui à placer l'Atlantide au Sahara⁴, mais le savait-il seulement ? L'Atlantide a inspiré tant d'hypothèses que toute localisation, fût-elle due à la fantaisie d'un romancier, avait quelque chance de trouver des garants ! À dire vrai, P. Benoit ne se soucie pas d'être pris au sérieux. S'il se plaît à donner à son récit l'allure d'une dissertation doctorale, il rappelle bientôt à la réalité, je devrais dire à la fiction, le lecteur qui serait tenté de voir dans le livre autre chose qu'un roman. À peine révélé par une inscription berbère, le nom d'Antinéa inspire au capitaine Morhange une cascade d'étymologies grecques, dans deux pages pleines d'humour (p. 98-99)⁵ qui ressemblent fort à une parodie des travaux d'onomastique. Ces hypothèses dépourvues de sérieux seront du reste éclipsées par une autre, plus invraisemblable encore (p. 152), tout cela pour aboutir au calembour (p. 225) qui relie le nom d'*Antinéa* à celui de Klhmentinea ou Clémentine, demi-mondaine parisienne et mère présumée de la « nouvelle Atlante ». Une mystification chasse l'autre et, pour cela, l'auteur avait besoin d'un personnage qui ne se laissât pas prendre aux discours trop graves et sût faire un clin d'œil au public : ce fut le comte Bielowsky, « hetman de Jitomir », un débauché qui prétend être le père d'Antinéa et dont les propos égrillards relaient les exposés savants du capitaine Morhange.

L'ÎLE MYSTÉRIEUSE

Ce que P. Benoit retient du *Critias*, c'est moins l'histoire particulière de l'Atlantide qu'un thème à succès : une « île » perdue dans les eaux, dans les sables ou dans l'espace et soudain retrouvée, conservatoire d'une civilisation qu'on croyait effacée. Toute île est un peu l'Île mystérieuse qui fait rêver. Déjà Thomas More, au XVI^e siècle, avait situé son *Utopie* dans une île. Mais pour endormir la méfiance, rien de plus efficace que de remonter le temps et

4. Ainsi Byron Cuhn de Prorok, cité par Bessmertny (Bessmertny, 1949: 57, n. 1). Il est à peine besoin de préciser que l'hypothèse n'est pas prise au sérieux par Gabriel Camps (Camps, 1980: 34).

5. Les pages citées entre parenthèse sans autres références, renvoient à l'ouvrage de Pierre Benoit (1920).

d'accrocher le rêve à l'histoire. Que ne ferait-on pour retrouver l'île ou le monde disparu ? Au cours des années trente, des caravanes spécialement équipées n'ont-elles pas été lancées à travers le Grand Désert de sable, dans le sud-ouest de l'Égypte, pour y chercher l'oasis mythique de Zerzura (Negro, 1991 : 71-88) ?

Il n'est donc pas surprenant que l'écrivain se plaise à donner au lecteur le frisson archéologique. Qui sait si Platon lui-même n'y avait pas pensé ? Les héros d'un roman de Roger Frison-Roche (1952 : 239-244) sont bouleversés par la découverte d'un bétyle phénicien marqué du sceau de Salomon. Dans *La Cité des sables* (1924), Jean d'Agraves entraîne ses jeunes lecteurs en Arabie, où survit une petite société de musulmans qui, à l'abri d'un cirque de montagnes, ont gardé le souvenir et les équipements de l'époque des Croisades. Et comment oublier Jules Verne, qui justement, après avoir découvert « au centre de la Terre » la flore et la faune des âges révolus, nous conduit « sous les mers » jusqu'aux ruines de l'Atlantide ?

LES BERBÈRES AU MUSÉE

Mais P. Benoit fait mieux encore, puisqu'il redonne vie aux Atlantes en la personne des Touaregs, Atlantes bien réels et en quelque sorte vérifiables. Au moment où il écrivait son roman, l'occupation française du Sahara était très avancée, mais le désert gardait un mystère favorable à la fiction. Par ailleurs une certaine image des Berbères s'était depuis longtemps imposée en France. Tenus pour les premiers occupants du Maghreb, ils avaient échappé au changement en dépit des siècles et des invasions ; leur langue même était restée, par quelque miracle et pour le plaisir des linguistes, à l'abri de l'évolution. Quant aux Touaregs, n'étaient-ils pas les plus berbères des Berbères, seuls à posséder une écriture ? On décelait même chez eux « les traces du christianisme ». L'expression est d'Henri Duveyrier (1864 : 414), qui la complète par une série d'exemples plus ou moins convaincants : croyance en un dieu unique, à l'enfer et au diable, aux anges appelés comme en grec « andjeloûsen » ; présence de la croix dans l'alphabet et dans l'ornementation ; suspension de clochettes au harnachement des chameaux ; statut favorable de la femme. Quelle aubaine pour P. Benoit, qui ne manque pas de reprendre toutes ces « preuves » (p. 73), en précisant pourtant que toutes ne présentent pas la même importance.

Cette image des Berbères, qui à l'instar du roman mêle le vrai et le faux, influence encore la recherche actuelle. L'argument des clochettes, par exemple, a été repris récemment dans un congrès international (Lefranc, 1992). Bien que les préhistoriens décèlent au Maghreb l'existence de types humains préberbères (Camps, 1980 : 40, n. 5), ce qui conduit à soupçonner que le berbère a été précédé dans le pays par un ou plusieurs autres langages ayant leurs propres toponymes, on n'en tient pas compte dans l'étude du libyque et de l'onomastique ancienne ; bien que la dialectalisation du berbère suffise à prouver que la langue a bel et bien évolué comme le font toutes les langues,

on croit encore qu'un dictionnaire moderne permet d'expliquer les documents antiques sans précaution particulière ; enfin, bien que la notion de « pureté » n'ait guère de sens en linguistique, il n'est pas rare qu'on affirme sans discussion l'archaïsme du touareg.

NI SCIENCE...

Comment reprocherait-on à P. Benoit d'avoir retenu cette image d'un conservatoire berbère, qui répondait si admirablement à ses intentions littéraires ? Maurice-Hyacinthe Lelong (1945 : 5) est bien sévère, qui dénonce les « représentations *fantaisistes* qu'une littérature *absurde* a longtemps entretenues ⁶ ». P. Benoit est visé, moins pour avoir inventé que pour avoir réussi : « Un roman à succès a fait le reste. On ne dira jamais combien *L'Atlantide* a faussé les idées sur ce point » (*ibid.* : 124, n. 12). Notons au passage que Lelong lui non plus ne donne pas des Touaregs l'image la plus fidèle. Si on lui pardonne volontiers un certain flou quand il parle de la langue et de l'écriture, on peut regretter qu'il laisse percer un peu de mépris pour une culture et pour une poésie dont il n'a peut-être pas la connaissance directe ⁷, ou encore que, surestimant la signification de pratiques peu orthodoxes, il entretienne à la suite d'Émile-Félix Gautier (dont l'éclat est aujourd'hui moins vif) l'illusion que les Touaregs sont à peine musulmans (*ibid.* : 139, n. 12). Mais revenons à *L'Atlantide*. Lelong oublie qu'une œuvre littéraire a le droit d'être « fantaisiste » et ne tombe pas pour autant dans l'« absurdité ». Il est excessif d'écrire que « ce roman a entretenu le vulgaire, c'est-à-dire le monde entier, dans cette illusion que le pays d'Antinéa était d'une autre essence que les contrées que l'on peut explorer et qu'il fallait le laisser à l'état de fantasmagorie » (*ibid.* : 124, n. 12). L'auteur d'une notice récemment consacrée à Henri Lhote ne dit-il pas que ce dernier, « hanté par le rêve de l'"Atlantide" de Pierre Benoit, [...] est devenu le plus grand spécialiste du monde Targui » ? (Gaudio, 1991 : 114).

... NI POLITIQUE

Si donc il est excessif de traiter la fiction de P. Benoit comme un ouvrage d'ethnographie, il me semble encore plus abusif de voir en elle « une manipulation [...], une somme de ce qui s'est fait, de ce qui se fait et de ce qui veut encore se faire aux plans de la domination et de l'expansion coloniales », comme le veut Wadi Bouzar (1984 : 85). Bien sûr, *L'Atlantide* est un « roman colonial » en raison même de sa date : il véhicule les idées de son temps, l'actualité s'y fait jour (ainsi la mention fréquente des Senoussis) et

6. C'est moi qui souligne ; le mot « absurde » revient deux fois (Lelong, 1945 : 124).

7. Il lui est facile de broser un portrait humoristique de la célèbre Dassiné (Lelong, 1945 : 143), mais les poèmes sont ce qui compte ! Pourtant la très remarquable enquête réalisée sur la poésie par Charles de Foucauld (1925) est racontée avec une indulgence un peu ironique (*ibid.* : 144).

les officiers sahariens qu'il met en scène sont forcément des « acteurs coloniaux » (Bouzar, 1984 : 82) qui opposent un peu vite « la race targui » à « ses ennemis mahométans » (p. 72). W. Bouzar aurait même pu critiquer le récit de la visite faite à Paris par des notables touaregs à qui P. Benoit (p. 215-219) prête un comportement et un langage burlesques et choquants, même si leurs hôtes européens n'ont pas une conduite plus honorable. Mais, quand on dit gravement qu'« Antinéa répond à la compétence du colonisateur par une compétence de résistance » ou que le roman, puisque les militaires y meurent d'amour, « annonce dans son sens caché, inconscient, une décolonisation » (Bouzar, 1984 : 82-89), on commet, me semble-t-il, un anachronisme que « le recul de l'historien », avec une pointe d'humour peut-être, aurait pu éviter.

UN SIMPLE ROMAN...

Le roman est d'abord un roman et l'auteur en a combiné les éléments à sa fantaisie pour en tirer le maximum d'effets. Les Touaregs d'Antinéa sont tout à la fois les descendants des Atlantes, les héritiers de l'Antiquité, qui leur a transmis les vestiges des bibliothèques d'Alexandrie et de Carthage (p. 153) et les dépositaires de souvenirs chrétiens (p. 73). On voit que P. Benoit ne recule devant aucun syncrétisme. Antinéa elle-même, « fille de Neptune » (mais peut-être aussi du triste hetman de Jitomir !), descendante de Mastanabal et de Cléopâtre, n'en est pas moins cousine du chef des Senoussis (p. 226). Quant au savant capitaine Morhange, figure noble du roman, il se montre d'abord comme « un officier de la vieille école, sous le rapport de la gaîté » (p. 59), mais on apprend bientôt qu'il désire entrer chez les bénédictins (p. 72). On pourrait se demander si le personnage n'a pas été inspiré à P. Benoit par l'homme qui fut un officier mondain avant de devenir le père de Foucauld. L'hypothèse est fragile, mais la chronologie ne l'interdit pas. On peut certes douter que P. Benoit ait été un lecteur de la *Revue de cavalerie*, qui avait publié, dès 1913, un article⁸ du colonel Laperrine intitulé « Les étapes de la conversion d'un houzard, le père de Foucauld ». Mais il avait dû apprendre, en 1916, l'assassinat du religieux. À cette date, le roman n'était sans doute pas encore écrit. Le Mesge, l'un des personnages, se montre fier d'avoir été professeur au lycée du Parc, à Lyon (p. 141) : or ce lycée⁹ n'avait pas été inauguré lorsque la guerre survint ; il servit d'abord de caserne, puis d'hôpital et le nombre des classes qu'il put abriter resta limité jusqu'en 1916 pour ne devenir normal qu'en 1919 ; P. Benoit ne l'aurait sans doute pas honoré comme un grand lycée si la rédaction du roman avait été de beaucoup antérieure à 1918.

8. Je dois ce renseignement et ceux qui suivent à Louis Kergoat, excellent connaisseur de la vie et de l'œuvre du père de Foucauld. En 1917 paraissait la première biographie de l'abbé Jauffres, mais il est douteux que cet opuscule édité en province soit tombé entre les mains de P. Benoit. C'est seulement en 1921, avec René Bazin, que commença la véritable notoriété du père de Foucauld.

9. Je remercie André Maréchal, proviseur du lycée du Parc, qui m'a aimablement communiqué un article publié à ce sujet par Raymond Curtet dans le *Bulletin municipal officiel de la Ville de Lyon*.

... MAIS UN ROMAN ÉRUDIT

Plaider le vrai pour faire passer le faux : tout l'art de P. Benoit est là. Les ingrédients qu'il malaxe à sa fantaisie sont tous authentiques. Enfin, presque tous ! Car il ne se prive pas de glisser dans la pâte, à l'occasion, quelque arôme de son invention, comme ce manuscrit de Denys de Milet retrouvé à Dax par une femme de ménage (p. 143). Peut-être a-t-il puisé dans ses souvenirs personnels. Selon W. Bouzar (1984 : 68-69), il avait vu en Algérie le tombeau de la Chrétienne, qui a dû lui donner l'idée de la fameuse « salle de marbre rouge ». Mais sa science sort d'abord des livres. Des Anciens aux Arabes et aux savants du XIX^e siècle, la liste des auteurs qu'il cite dans le texte ou en notes est impressionnante et ne déparerait pas une thèse de doctorat. Il serait assurément naïf de croire qu'il les a tous lus (et que prouve la bibliographie d'une thèse ?), mais tous les grands noms sont là, Hérodote, Pline et Ptolémée, Ibn Battouta et Ibn Khaldoun, Quatremère, Tissot et Vivien de Saint-Martin. Plus significative est la mention d'auteurs aujourd'hui oubliés, le géographe Pascal Gosselin (p. 67), mort en 1830, le colonel Ardant du Picq (1821-1870, nommé p. 54), Justin Palat (1856-1887), *alias* Frescaly (p. 39, 50), pour ne citer que ceux-là. Il est évident que P. Benoit avait réuni toute une documentation sur l'Afrique et sur les problèmes qui préoccupaient les érudits de l'époque. De l'époque antérieure plutôt : on remarque en effet qu'aucun des chercheurs du XX^e siècle n'apparaît ici. C'est qu'ils étaient exclus par le thème du roman. L'aventure suit de peu (p. 117) le massacre de la mission Flatters (1881), ce qui interdit toute allusion aux événements ultérieurs et notamment au combat de Tit (1902), étape importante de la soumission du Hoggar. P. Benoit avait besoin d'un Hoggar encore mystérieux et fermé aux Européens.

LES TOUAREGS

La place de l'érudition, ses limites et le parti qu'en tire le romancier apparaissent avec une netteté particulière dans sa présentation des Touaregs et de leur langue. Il est normal qu'il n'ait pas connu les travaux linguistiques du père de Foucauld, dont la publication ne commença qu'en 1918 avec le premier volume du *Dictionnaire abrégé touareg-français*. Mais déjà René Basset, responsable de cette publication, avait lui-même produit ou patronné toute une série d'études sur le berbère. P. Benoit ne les a pas retenues. Il s'est abrité, cette fois encore, derrière des auteurs plus anciens. Il mentionne les pionniers des études berbères, Jean-Michel de Venture de Paradis, Jacques-Denis Delaporte, Adolphe Hanoteau, mais le guide principal, maintes fois suivi et cité, est sans conteste Henri Duveyrier. Le récit va jusqu'à nous montrer « M. Duveyrier, un bon jeune homme de vingt-trois ans, avec des yeux bleus et une petite barbiche blonde » (p. 215), description visiblement inspirée par le portrait placé en tête du livre de l'explorateur, qui avait vingt-quatre ans lorsque l'ouvrage parut. P. Benoit trouvait là, à côté de

données bibliographiques et d'un chapitre de « Géographie ancienne » qui ne pouvait le laisser indifférent, une série d'indications dont il a su faire usage.

Le roman ne cherche pourtant pas à décrire la société ou la psychologie des Touaregs. On peut même dire que l'écrivain a réussi à escamoter ces derniers. De temps à autre un « Targui blanc » passe dans la cité mystérieuse, chargé de quelque mission par sa maîtresse. Mais aucun des personnages principaux n'est touareg. La reine elle-même ne saurait représenter les femmes du Hoggar : son costume est plus égyptien que berbère et, par un nouveau tour de passe-passe, l'auteur soustrait le corps de cette beauté meurtrière à la vue du lecteur comme à celle du lieutenant de Saint-Avit : « Vraiment, ce fameux corps, je n'aurais pas pensé à le regarder, même si j'en avais eu la force » (p. 180). Cegheïr-ben-Cheïkh, le rabatteur d'Antinéa, se fait d'abord passer pour Touareg en prenant le nom d'Eg-Anteouen¹⁰, mais il s'exprime en arabe lorsqu'il est à demi inconscient (p. 89) et l'on connaîtra bientôt (p. 118) sa véritable identité. Quant à la petite esclave Tanit-Zerga, elle est songhaï et a été arrachée à sa ville natale de Gao. Une note (p. 185) explique que son nom signifie en berbère « source bleue ». Je ne m'attarderais pas à cette étymologie fantaisiste, si elle ne révélait ce que recherche l'écrivain : peu lui chaut qu'une femme songhaï porte un nom berbère ou que le nom berbère de « puits » soit *tanut* et non Tanit, la tentation était trop forte d'évoquer ici la mystérieuse déesse de Carthage.

LE PAYS DE LA PEUR

Les renseignements que P. Benoit a pu tirer de ses lectures ne l'invitent pas à une étude de mœurs. Ils servent d'abord, comme on pouvait le prévoir, à donner de la vraisemblance au récit. Certains passages du rapport de H. Duveyrier permettent au romancier de retrouver les conditions d'une mission d'étude et ont été quasiment copiés : les instruments météorologiques emportés au Sahara par le capitaine Morhange sont ceux qu'employait le voyageur, « des thermomètres Baudin, Salleron, Fastré, un anéroïde, un baromètre Fortin » (p. 34) : c'est l'ordre même de la liste de Duveyrier (1864 : 106, 120).

Contrairement à ce qu'on pourrait attendre, le roman n'est pas truffé de termes berbères. Assez abondant, le vocabulaire exotique reste banal et, pour un terme touareg comme *tifinar*¹¹ (p. 72, 83, 84, etc.), on compte beaucoup d'emprunts à l'arabe, *hamada*, *bordj*, *oued*, *méhari*, *dib* (à côté de « chacal », p. 48), etc. L'auteur ne compte guère sur les mots pour obtenir une couleur locale qui resterait superficielle. Il connaît d'autres particularités du monde touareg, qui lui permettent de provoquer le dépaysement, l'inquiétude ou la peur.

Cela commence avec la mort de Bou-Djema, le guide des deux officiers : l'imprudent avait mêlé à sa laitue une feuille de jusquiame, « afahlehlé ». Ce

10. Je ne sais où P. Benoit a trouvé ce nom qui, par hasard peut-être, pourrait être formé sur celui d'Antinéa !

11. Ce féminin pluriel désigne les caractères de l'alphabet touareg. H. Duveyrier écrit « tefinagh ».

n'est pas là pure invention : H. Duveyrier (1864 : 182-183) rapporte que son cheval mourut pour avoir brouté de la jusquiame et que lui-même, qui en avait goûté un peu malgré les avertissements des Touaregs, fut malade plusieurs jours. On voit comment son récit est exploité par P. Benoit.

Effrayante aussi, la mention du Mont des Génies, l'Idinen au pays des Ajjer (p. 109-111) : tous les auteurs ont noté la crainte qu'inspirent les génies, « alhinen », mais c'est une page de H. Duveyrier (1864 : 425) qui a inspiré ce passage, fournissant à P. Benoit jusqu'aux termes dans lesquels il raconte comment l'explorateur Heinrich Barth s'est aventuré dans cette montagne. L'idée même de retrouver dans Pomponius Mela un témoignage de cette croyance aux génies provient directement de Duveyrier.

L'impression de mystère et la tension qu'elle provoque sont encore aggravées par le chant d'Eg-Anteuouen, au moment où s'allume la constellation des Pléiades : « Les Filles de la Nuit sont sept... ». Comme l'ont vu Edmond Bernus et Ehya ag-Sidiyene (1989 : 145), le poème est authentique : il a été recueilli, publié et traduit par H. Duveyrier (1864 : 415-418) dont P. Benoit (p. 112, 113, 119) reproduit fidèlement la notation, avec ses maladresses, et la traduction.

UN DRAME DE L'ÉPIGRAPHIE

J'ai gardé pour la fin l'exemple qui montre le plus clairement comment l'érudition vient s'allier à la fantaisie, celui des inscriptions touarègues. On frémit toujours à découvrir un texte mystérieux. Les romanciers le savent et Jules Verne a tiré de là plus d'un effet. P. Benoit suit l'exemple. Ce n'est pas seulement l'atmosphère, c'est la marche même du récit qui en est affectée, puisque le désir de voir les inscriptions conduira le capitaine Morhange au Mont des Génies et à la captivité. Cette fois l'auteur ne se contente plus de copier son maître Duveyrier, il imagine lui-même (du moins je le suppose) le fameux texte (p. 84) qu'il place à la frontière du domaine d'Antinéa, ce royaume du rêve dans lequel les deux officiers n'entreront, est-ce un symbole ? qu'endormis par la drogue.

Morhange, que les berbérissants envieront, avait appris en trois mois à « déchiffrer n'importe quelle inscription *tifinar* » (p. 72). À l'instar de son héros, P. Benoit a étudié avec le plus grand succès. Ayant lu dans H. Duveyrier que l'écriture touarègue admet n'importe quelle orientation, il a tracé deux lignes perpendiculaires, l'une horizontale, allant vers la gauche, l'autre verticale, dirigée vers le bas. Il dessinait ainsi une croix symbolique ! Je ne crois pas qu'on ait observé une telle disposition sur les rochers du Sahara, mais il se trouve que, dans une intention assurément toute différente et avec un vrai mot touareg, Mohamed Aghali-Zakara (1992 : 24 et couverture) a dessiné un tracé en croix pour montrer les possibilités de cette écriture. Les deux lignes de P. Benoit sont constituées par une même séquence de sept lettres, dont la quatrième, située à l'intersection, leur est commune. Toutes ces lettres existent réellement et elles ont bien les valeurs indiquées.

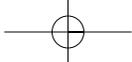
La ligne horizontale¹² peut être transcrite par ANT Y NHA ; dans la ligne verticale, les lettres pour ANT viennent au-dessus de Y, les lettres pour NHA au-dessous. P. Benoit n'a commis que deux erreurs : il a mal orienté la lettre H et, surtout, il a noté toutes les voyelles, alors que l'écriture traditionnelle ne prend en compte que la voyelle finale. Mais H. Duveyrier n'était pas là d'un grand secours et le romancier a bien gagné son diplôme d'épigraphie.

J'en conviens tout de suite, une œuvre légère ne méritait guère cet examen lourdaud. C'est que l'aisance avec laquelle on brasse le vrai et le faux suggère une leçon, et comme un avertissement. Il n'y a qu'un pas du roman historique à l'histoire romancée et les études libyques ont inspiré plus d'une démonstration aussi fragile que celles de P. Benoit, le talent en moins. Mais qui n'a pas son Atlantide ?

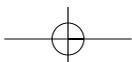
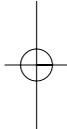
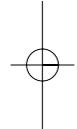
BIBLIOGRAPHIE

- AGHALI-ZAKARA, M., 1992, *Psycholinguistique touarègue. Interférences culturelles*, Paris, Inalco.
- AGRAIVES, J. d', 1924, *La cité des sables*, Paris, Gédalge.
- BEHOIT, P., 1920, *L'Atlantide*, Paris, Albin Michel.
- BERNUS, E. ; AG-SIDIYENE, E., 1989, « Étoiles et constellations chez les nomades », *Awal*, 5 : 141-153.
- BESSMERTNY, A., 1949, *L'Atlantide. Exposé des hypothèses relatives à l'énigme de L'Atlantide*, traduit de l'allemand par F. Gidon, Paris, Payot.
- BOUZAR, W., 1984, *Lectures maghrébines*, Paris, Publisud.
- CAMPS, G., 1980, *Berbères. Aux marges de l'histoire*, Toulouse, Éditions des Hespérides.
- DUVEYRIER, H., 1864, *Les Touareg du Nord*, Paris, Challamel aîné.
- FOUCAULD, Ch. de, 1918, *Dictionnaire abrégé touareg-français, dialecte ahggar*, Alger, J. Carbonel.
- 1925, *Poésies touarègues, dialecte de l'Ahaggar*, Paris, Éditions Ernest Leroux.
- FRISON-ROCHE, R., 1952, *La piste oubliée*, Paris, Grenoble, B. Arthaud.
- GAUDIO, A., 1991, « Henri Lhote et la préservation de l'art rupestre saharien », *Sahara*, 4 : 114-115.
- JAUFFRES, A. abbé de, 1917, *Un moderne Père du désert, le R. P. Charles de Foucauld*, Annonay, Éditions La semaine.
- LAPERRINE, H., 1913, « Les étapes de la conversion d'un houzard, le père de Foucauld », *Revue de cavalerie*.
- LEFRANC, J. P., 1992, « La christianisation des Berbères Haouara : ses traces dans le culte des saints et l'usage des sonnailles chez les Touareg actuels, in *Afrique du Nord antique et médiévale. V^e colloque international (Avignon, 1990)*, Paris, Éditions du CTHS : 255-264.
- LELONG, M.-H., 1945, *Le Sahara aux cent visages*, Paris, Alsatia.

12. Le point qui doit se trouver à l'extrémité gauche de la ligne horizontale manque dans l'édition de 1920 : simple erreur matérielle.



- NEGRO, G., 1991, «Il Great Sand Sea et la sua esplorazione (Sud-ovest dell'Egitto), *Sahara*, 4: 71-88.
- PISCHEL, B, 1992, *Bausteine zur atlantischen Sprache*, Frankfurt/M-Bern-New York-Paris, P. Lang.
- PLATON, 1997, *Critias*, Paris, Les Belles Lettres.



TOPONYMES ET HABITANTS ANCIENS DE L'AFRIQUE DU NORD ORIGINES ET PROBLÉMATIQUES

Mohamed-Mustapha Boudribila¹

La contribution à l'étude historique du Maroc antique s'insère dans l'histoire générale de l'Afrique du Nord. Et ce pour de multiples raisons, parmi lesquelles :

– l'inexistence de frontières proprement politiques ou militaires entre les contrées de l'Afrique du Nord, surtout avant l'expansion ou la colonisation romaines. En effet, les frontières étaient plutôt naturelles que politiques. Ce qui n'a pas empêché l'établissement d'échanges de toutes sortes et de migrations dans tous les sens entre les hommes et les confédérations des tribus amazighes, selon les circonstances et les besoins, qui ont abouti avec le temps à des caractéristiques et particularités ethniques et à des types somatiques communs ou typiques ;

– des inscriptions amazighes, dites libyques ou libyco-berbères, ont été découvertes partout en Afrique du Nord, à savoir au Maroc, en Algérie, en Tunisie, en Libye, et même dans les îles Canaries. Les caractéristiques de leurs écritures sont toutes identiques en Afrique du Nord ;

– les auteurs anciens, grecs et latins, ne faisaient pas beaucoup de distinction entre les populations de l'Afrique du Nord. Ainsi, les peuples étrangers venus du Bassin méditerranéen qui ont contacté les habitants et laissé quelques témoignages écrits ont parlé de toute l'Afrique du Nord et pas seulement du Maroc. Car ils se déplaçaient librement et ils avaient remarqué les ressemblances ethniques qui caractérisaient ces populations ;

– les termes *Libyca* [Libye], diffusé par les Grecs, et *Africa* [Afrique], par les Romains, ont fini par désigner toute l'Afrique du Nord et, par la suite toute l'Afrique, comme nous allons le voir.

Ces brèves considérations nous incitent à ne pas dissocier l'histoire antique du Maroc de l'histoire générale de l'Afrique du Nord, du moins avant l'arrivée des Romains.

Il nous paraît donc logique d'essayer d'abord de retracer l'origine et l'histoire de l'évolution des toponymes de l'Afrique du Nord avant les

1. Faculté des lettres et des sciences humaines d'Agadir (Maroc).

expansions étrangères à commencer par les Phéniciens, à la fin du II^e millénaire². Puis, nous nous interrogerons sur les origines de ces anciens amazighs, en nous appuyant sur des témoignages littéraires, archéologiques, anthropologiques et linguistiques.

Mais, avant d'entamer ce travail, il convient de signaler les difficultés qu'il soulève :

– les sources littéraires : mis à part quelques indications signalées dans les documents hiéroglyphiques de l'Égypte ancienne, les sources gréco-latines ne remontent pas au-delà du V^e siècle avant l'ère chrétienne, ce qui fait que nos connaissances sur la période d'avant cette date sont très limitées ;

– l'archéologie : la datation des vestiges archéologiques, surtout pour la céramique amazighe, reste difficile, car nous avons remarqué que ses motifs décoratifs présentent quelques ressemblances à travers les siècles ;

– l'épigraphie : malgré la découverte d'un grand nombre d'inscriptions libyques, ces dernières ne livrent pas de dates précises et l'écriture libyque est loin d'être complètement déchiffrée ;

– les gravures rupestres : elles sont très nombreuses en Afrique du Nord ; mais, malgré l'indiscutable importance de leur enrichissement, elles posent toujours deux problèmes essentiels. D'une part, ces dessins représentent des animaux mais aussi des silhouettes d'hommes illisibles, ce qui ne nous permet pas de bien saisir le but final de leur exposition et donne lieu à de multiples interprétations différentes. D'autre part, elles ne permettent pas de datation précise susceptible de déterminer l'époque à laquelle elles appartiennent ;

– l'anthropologie : depuis les temps préhistoriques, des populations diverses se sont installées en Afrique du Nord. Les croisements ont été nombreux : d'un côté, entre les Africains eux-mêmes grâce au voisinage et au commerce ; de l'autre, avec les conquérants des différentes contrées : Phéniciens, Grecs, Romains, Vandales, Byzantins, Arabes et Turcs. Ce qui pose un problème à l'anthropologue qui s'intéresse à l'ethnie et à l'origine de l'ancien habitant de l'Afrique du Nord, car les contacts et le métissage entre les autochtones et ces populations ont abouti à des types somatiques divers.

ORIGINES ET PROBLÉMATIQUES DES TOPONYMES

Lorsque nous évoquons l'histoire de l'Afrique du Nord, la première constatation est celle de la pluralité et la complexité des noms qui ont désigné cette contrée, depuis l'Antiquité jusqu'aux temps modernes.

Actuellement le terme d'« Afrique du Nord » s'applique au Maghreb, à savoir la Tunisie, l'Algérie et le Maroc. C'est une vaste partie du continent africain. Elle représente une forme géographique presque quadrilatérale,

2. De nombreux peuples sont venus en Afrique du Nord pendant des périodes différentes depuis l'histoire ancienne jusqu'à l'époque médiévale : les Phéniciens, les Carthaginois, les Grecs en Tripolitaine, les Romains, les Byzantins, les Vandales, les Arabes, les Turcs, les Portugais, les Espagnols. Mais, ce qui nous intéresse ici, c'est la période d'avant tous ces contacts.

limitée au nord par la Méditerranée, à l'ouest par l'océan atlantique et par le Sahara au sud.

Depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, l'Afrique du Nord fut appelée successivement : « Libye » par les Grecs, par les Romains, « Barbarie » ou « États barbaresques » par les Européens pendant le Moyen Âge, *Djezirat-al-Maghreb* [île du Couchant] par les Arabes, « Afrique française du Nord » par les Français en même temps que *Al-Maghreb* par les Maghrébins. Cependant, nous n'aborderons ici que les deux termes qui remontent à l'Antiquité, c'est-à-dire les termes « Libye » et « Afrique ».

Quelles sont donc les origines de ces deux toponymes ?

Libyca

Le terme *Libyca* est très fréquent dans l'historiographie grecque. Il est formé à partir du nom d'un peuple – les « Lebou » ou « Rebou » [*r'bw*] – que l'on trouve dans des textes égyptiens qui remontent jusqu'au II^e millénaire avant l'ère chrétienne. Il désignait des peuples dont les territoires se situaient à l'ouest du Nil. Les Hébreux connaissaient aussi ce terme sous la forme de *Lihabim*. Ils l'ont utilisé pour qualifier le peuple de « Libyens » et leur pays de « Libye » (Genèse, X, 13³). On trouve aussi le terme *Loubîm* dans des textes plus récents de la Bible (Nahum, III, 9 ; Daniel, XI, 43).

Le pays que les Égyptiens et les Hébreux appelaient « Libye » se situait au départ entre l'Égypte et le golfe des Syrtes (Gsell, 1915, XI, 43). Mais, avec les Grecs, le terme désigna des étendues différentes selon les auteurs. Chez Hérodote, par exemple :

« ... la Libye est, nous le savons, entièrement entourée par la mer, sauf du côté où elle touche à l'Asie ; le roi Nécôs en a le premier, à notre connaissance, donné la preuve. » (Hérodote, IV, 42.)

L'historien fait allusion, ici, au voyage effectué par les Phéniciens pour le compte du pharaon Nécôs vers l'an 600 av. J.-C. Ce voyage consistait à faire le tour du continent africain en partant de la mer Rouge pour rejoindre l'Égypte par la Méditerranée. Trois ans plus tard, selon Hérodote, les marins phéniciens ont fini par franchir les colonnes d'Hercule et rentrer en Égypte tout en ayant fait le tour de la Libye. Ainsi, pour Hérodote, la Libye, à savoir l'actuelle Afrique du Nord, est entourée par les eaux et représente tout le continent africain, dont il ignorait à l'époque toute l'étendue.

Plus tard, chez des auteurs plus récents, la Libye désigna seulement le nord du continent, là où vivaient les Libyens par opposition aux Éthiopiens, qui vivaient dans le Sud. Ainsi, la Libye se situait depuis les confins ouest de l'Égypte jusqu'aux côtes atlantiques du Maroc (Strabon, XVII, 3, 23).

3. Sauf cas précisés, les textes et les titres des ouvrages anciens ont été rassemblés et traduits par Stéphane Gsell (1913-1928) dans les huit volumes de son *Histoire antique de l'Afrique du Nord*. Je les ai pris tels qu'ils ont été cités par l'auteur.

Pour d'autres auteurs, comme Polybe, la Libye ne désignait que les régions soumises à Carthage (Polybe II, 33, 15 et 16; Diodore de Sicile, 20, 55, 4), et donc la région qui correspondait au nord-est de la Tunisie actuelle.

Il reste à savoir si le terme « Libye » est un emprunt au peuple libyen ou s'il avait une signification particulière dans les langues des peuples étrangers qui l'ont utilisé pour désigner ce peuple et son pays.

Une chose est sûre, le toponyme « Libye » remonte loin dans l'Antiquité puisqu'on le trouve dans les textes égyptiens du XIII^e siècle avant l'ère chrétienne. Nous pouvons donc en déduire que les Grecs et les Hébreux l'ont connu soit par l'intermédiaire des Égyptiens, soit par celui des Phéniciens qui fréquentaient déjà les côtes nord-africaines à partir du XII^e siècle av. J.-C. Cependant, les Grecs étaient en contact avec la Libye dès le VIII^e siècle (Homère, *Odyssee* : IV, 85; XIV, 285) et, comme ce sont eux qui diffusèrent ce nom, rien ne nous empêche de penser qu'ils l'apprirent directement des Libyens qui l'utilisaient, eux-mêmes, pour se désigner comme ethnies. À notre avis, si ce nom avait un sens particulier dans la langue égyptienne, les autres peuples – Phéniciens, Hébreux et Grecs – l'auraient traduit dans leur propre langue tout en préservant son sens premier. Mais, comme le terme a gardé les mêmes racines, « LBW », dans des langues pourtant différentes les unes des autres, cela laisse supposer qu'il avait sa vraie signification au sein de son peuple et qu'il était donc d'origine autochtone.

Quoi qu'il en soit, malgré l'importance prise par ce nom chez les Grecs, ce ne sont sûrement pas eux qui l'ont inventé. Hérodote ignorait déjà son origine. Ainsi écrit-il qu'il ne peut « comprendre ce qui a fait donner à la terre, qui est une, trois noms différents »; et il ajoute que, « pour la Libye, l'opinion générale en Grèce est qu'elle tire son nom d'une certaine Libyée, une femme du pays » (Hérodote, IV, 45). Ce texte met l'accent sur la difficulté qu'ont eue les Grecs à saisir l'origine de ce nom. Toutefois, nous pensons qu'il vaut mieux attendre les études des spécialistes de la langue libyque, pour comprendre sa signification et la place qu'il tenait au sein de son peuple, pour enfin sortir du domaine des conjectures et se prononcer nettement sur son origine.

Africa

Le terme *Africa* est fréquemment employé dans l'historiographie latine, postérieure à la destruction de Carthage. Il a subi le même sort que celui de *Libyca*. Tantôt il désignait les territoires soumis à Carthage, qui correspondaient en gros, au nord-est de la Tunisie actuelle (Decret, Fantar, 1981 : 23), tantôt il englobait l'ensemble de l'Afrique du Nord⁴ (Salluste, *La guerre de Jugurtha*, XVIII, 3; Plin l'Ancien, *Histoire naturelle* : VII, 200), ou même parfois tout le continent africain (Gsell, 1913-1928, vol. VII : 7).

4. Pomponius Mela (I à XXV) écrit qu'en « partant de l'océan si on fait voile vers notre mer [la Méditerranée] on a à gauche l'Espagne, à droite la Mauritanie, c'est le commencement d'une part de l'Europe, de l'autre de l'Afrique ».

Ce nom est-il d'origine latine, libyque – c'est-à-dire amazighe – ou phénicienne ? De nombreuses explications ont été avancées par les auteurs qui s'intéressent à cette question, depuis l'Antiquité jusqu'aux temps modernes.

Dans ses *Antiquités juives*, l'historien Flavius Josèphe (I, 15) rapporte que les habitants appelés « les Afri ont reçu leur nom d'un fils d'Abraham et de Cetura appelé Afer, cet homme ayant conduit une armée contre la Libye et s'étant établi dans le pays, une fois ses ennemis vaincus, donna à ses descendants le nom de leur ancêtre et appela les (habitants) Afri et leur (pays) Afrique » (Eusèbe, IX, 20).

Cette tradition qui fait d'un descendant d'Abraham l'ancêtre des Afri se retrouve également dans l'historiographie arabe médiévale. Ibn Khaldoun (XIV^e siècle apr. J.-C.) citant El-Bekri (XI^e siècle apr. J.-C.) et d'autres auteurs, et abordant l'origine des tribus Sanhadja et Ketama⁵, écrit :

« D'après l'origine reçue, ces deux tribus faisaient partie des Yéménites qu'Ifricos établit en Ifrîquia lorsqu'il eut envahi ce pays. » (Ibn Khaldoun, 1925-1956, I : 180-181.)

Les deux textes nous citent le même héros éponyme, Ifrîcos ou Afer, originaire de l'Orient qui aurait envahi l'Afrique, mais sans nous en préciser la date. Dans cette nouvelle perspective, trois directions de recherche ont été proposées à titre d'hypothèses, que nous présenterons ici brièvement.

La piste libyque ou amazighe

Stéphane Gsell constate que la locution *Africa terra* résulte d'une dérivation purement latine de l'ethnique *Afer*, généralement employé au pluriel, *Afri*. Il faut donc chercher non pas l'étymologie d'*Africa*, mais plutôt celle d'*Afer* (Gsell, 1913-1928, vol. VII : 2-9 ; vol. IV : 257-258). Si une origine latine lui semble invraisemblable, S. Gsell pense, en revanche, que les Romains tenaient ce mot des habitants de l'Afrique eux-mêmes ; il suppose qu'*Afer* devait être employé soit par les autochtones, soit par les Carthaginois, soit par les uns et les autres. Mais, comme *Afer* ne figure pas sur les inscriptions puniques, alors qu'on y rencontre le mot *LBY*, correspondant au mot grec « lybien », l'auteur pense qu'il est probablement d'origine autochtone c'est-à-dire amazighe.

Du côté de la langue amazighe, l'onomastique ouvre plusieurs perspectives. On rapproche *Afer* de :

- Ifru : une divinité libyque mentionnée par une inscription latine (*Corpus inscriptionum latinarum*, III, 5673) ;
- Beni-Ifren : le nom d'une tribu amazighe du Moyen Âge que mentionne l'auteur arabe Ibn Khaldoun (1925-1956, I : 169) ;

5. Les Sanhadja et les Ketama sont deux grandes tribus du Maghreb, que la majorité des historiens arabes considèrent comme originaires de l'Orient.

– Ifer : lieu-dit, mentionné par Corripus, mais que l'on n'a pas réussi à identifier ;

– Ifuraces : une population citée également, à plusieurs reprises, par Corripus (II, 113 ; III, 412 ; IV, 641) et dont les territoires se situeraient en Tripolitaine au VI^e siècle av. J.-C. ;

– Ifira : un toponyme de la Grande Kabylie ;

– *ifri* : un mot amazigh qui signifie « grotte », de sorte que les Beni-Ifren d'Ibn Khaldoun sont supposés être à l'origine des troglodytes, d'autant plus que le phénomène du troglodytisme était fréquent en Afrique du Nord et elle est « attesté aujourd'hui encore, nous signale Muhammad Fantar, à Chenini de Tataouine en Tunisie méridionale » (Decret, Fantar, 1981 : 25).

Les Afri seraient-ils, initialement, les habitants des grottes ? L'ethnique *Afer* appartiendrait-il dans ce cas à la langue libyque, d'où proviennent les dialectes amazighs (*ibid.* : 25) ?

La piste sémitique

Du côté des langues sémitiques, des philologues ont proposé de rattacher *Afer* à la racine « BR » signifiant « traverser », d'autres à la racine « FR » désignant « la poussière ou la cendre ».

Un sémitisant contemporain, Stanislas Segert (cité par Decret, Fantar, 1981 : 26), a avancé la proposition suivante : le rattachement d'*Afer* à « BR », avec la transformation de « B » en « P » ou en « F », aurait donné « FR ». Avec la chute de la vélaire on aurait ainsi obtenu *Afer*. Ainsi, selon Segert, les Afri pourraient être les Phéniciens de l'Afrique, les habitants de la campagne par opposition aux citadins. *Afer* devait donc désigner un statut social, un genre de vie plutôt qu'une ethnie (*ibid.* : 26).

Cette hypothèse reste moins convaincante pour deux raisons : selon M. Fantar, on ne sait ni comment orthographier *Afer* en sémitique et, en l'occurrence, en punique, ni comment déterminer les composantes consonantiques de sa racine. Or, sans une connaissance parfaite du radical, aucune hypothèse ne peut être sérieusement crédible (*ibid.*).

Le nom *Afer* n'est pas attesté dans les documents libyques connus jusqu'à ce jour et rien ne nous autorise à avancer l'hypothèse selon laquelle les émigrants phéniciens auraient porté un nom formé à partir de la racine « BR » ou « FR », qui aurait eu le sens de traverser.

La piste latine

Revenant à l'origine de la question, une linguiste, Michèle Fruyt, a proposé quant à elle, une autre direction de recherche ; celle qui fait appel au latin et essentiellement aux langues italiques pour éclairer *Africa* et *Afri*. À la base de cette démarche, il y a un double constat de la part de l'auteur :

– *Afri* se distingue des autres dénominations des peuples d'Afrique du Nord dans l'Antiquité, alors que les noms des Maures et des Numides se retrouvent à la fois en grec et en latin ; au contraire, *Afri* n'existe qu'en latin ;

– alors que *Libyes* a pour correspondant en grec *Aigues*, en phénicien *lby* et en égyptien *Lebou*⁶, *Afri*, au contraire, n'a aucun correspondant sûr dans une autre langue que le latin. S'il est donc attesté uniquement en latin et si c'est au latin que les langues modernes ont emprunté *Africa* pour nommer le continent africain, c'est donc par le latin, pense l'auteur, et éventuellement les langues italiques, qu'on a une chance de pouvoir éclairer *Africa* et *Afri* (Fruyt, 1976 : 223). Dans cette hypothèse, elle estime qu'*Africa* et *Afri* ne sont pas d'origine latine. Selon elle, les Latins ont emprunté à l'osque⁷ un adjectif, *africo*, devenu *africus* en latin, au sens de « pluvieux », qui apporte la pluie. Cet adjectif qualifie un vent qui souffle du sud-ouest (*Africus ventus*) et qui, de par son humidité, apporte la pluie. Si *africus* est un emprunt à l'osque, la dénomination de la terre, *Africa*, est postérieure à celle du vent : on a appelé *Africa terra* la terre qui se trouvait dans la direction d'où soufflait l'*Africus ventus* (*ibid.* : 229). Certes, *Africa* est attesté à la fin du III^e et au début du II^e siècles av. J.-C.⁸, tandis qu'*Africus ventus* est attesté seulement au I^{er} siècle av. J.-C. (Salluste, *Histoire fragmentaire*, 2, 56 ; Cicéron, I, 101 ; Vitruve, 1, 6, 5 ; cités par Fruyt, 1976 : 229). Mais l'auteur estime qu'une différence de cet ordre dans les dates d'attestation ne peut être rigoureusement prise en considération pour ce qui est de l'apparition de ces mots dans la langue. Elle ajoute par ailleurs que le vent du sud-ouest qui souffle dans toute la Méditerranée occidentale, y compris l'Italie méridionale, est suffisamment important par le mauvais temps et les tempêtes qu'il provoque pour qu'il ait eu en latin une dénomination antérieure au I^{er} siècle av. J.-C.

Pour M. Fruyt, donc, il y a eu passage d'*Africus ventus* à *Africa terra* ; autrement dit, on est passé de la dénomination du vent à celle de la terre d'où souffle ce vent. Mais de quelle région provient-il ? Au sens ancien d'*Africa terra*, il s'agit du territoire dominé par les Carthaginois, c'est-à-dire la partie nord-est de la Tunisie actuelle. Certes, *Africa* a connu ensuite de nombreuses extensions sémantiques, mais à l'époque ancienne, nous dit l'auteur, il était limité à la terre qui se trouvait approximativement au sud-ouest de l'Italie et d'où semblait provenir l'*Africus ventus* (Fruyt, 1976 : 231).

En ce qui concerne *Afer* et *Afri*, on serait passé de la dénomination de la terre à celle de ses habitants (*ibid.* : 231). Si séduisante que soit cette dernière hypothèse, elle est à rapprocher avec l'une des explications avancées par les Anciens pour éclairer l'origine de la dénomination grecque de ce même continent africain : selon cette tradition, la Libye aurait été ainsi dénommée à cause du vent, *Libs*, qui souffle en provenance de cette région. Si l'on admet l'hypothèse de cette étymologie grecque, la dénomination latine de ce même continent ne serait alors qu'une transposition, voire un calquage au niveau latin, du processus grec.

6. *Lebou* a été trouvé dans les hiéroglyphes du pharaon Méneptah au XIII^e siècle av. J.-C. (Julien, 1951-1952 : 54).

7. L'osque est la langue d'un ancien peuple nommé *osque*, qui occupait l'Italie méridionale en Campanie.

8. Ennius, *Le Cognomen de Cornelius Scipio Africanus* ; Plaute, cités, par M. Fruyt (1976 : 229).

À notre avis, en l'absence de documents tangibles comme nous l'avons signalé auparavant, il n'est pas aisé de trancher définitivement pour l'une de ces hypothèses. Toutefois, il est à noter que l'existence et la diversité, relativement importante, de mots amazighs tels que : Ifru, Ifer et Ifuraces, Ifira, *ifri*, Beni Ifren, ne peuvent que nous inciter à pencher vers l'idée d'une origine autochtone du toponyme Afrique.

POPULATION AMAZIGHE : PROBLÉMATIQUES ET ORIGINES

Sources littéraires

Les historiens grecs et latins avaient l'habitude de présenter le passé lointain du Maghreb comme une contrée où ne vivaient qu'une poignée d'hommes divisés en tribus, n'ayant aucune organisation sociale, menant une vie sauvage et pratiquant la chasse et la cueillette. D'autres populations étrangères venues de l'Asie ou de l'Europe auraient eu, en se mêlant à ces autochtones, le mérite de les sortir de l'obscurantisme et de leur permettre de forger la civilisation que l'on nomme libyenne ou berbère. Cette théorie consistant à attribuer des origines étrangères aux Amazighs s'est, comme nous allons le voir, perpétuée jusqu'à nos jours.

Sources antiques

ORIGINES PERSE ET MÈDE. L'historien romain Salluste, dans un récit puisé dans des livres puniques, rapporte que :

« L'Afrique du Nord fut d'abord habitée par les Gétules et les Libyens, gens rudes et sauvages, qui se nourrissaient de la chair des bêtes fauves et aussi, comme le bétail, de l'herbe des champs (...). Lorsqu'Hercule, selon l'opinion des Africains, mourut en Espagne, son armée composée de différents peuples (...) ne tarda pas à se disperser. Les Mèdes, les Perses et les Arméniens (...) passèrent en Afrique (...) et occupèrent les pays voisins de notre mer [la Méditerranée]. Les Perses s'établirent plus loin que les autres, du côté de l'océan (...) peu à peu, ils se fondirent par des mariages avec les Gétules. Comme ils s'étaient souvent déplacés pour éprouver la valeur du pays, ils s'appelèrent eux-mêmes Nomades... Aux Mèdes et aux Arméniens s'unirent les Libyens... ; ils eurent de bonne heure des villes. Le nom des Mèdes fut peu à peu altéré par les Libyens qui, dans leur langue barbare, les appelèrent Maures. Cependant, la puissance des Perses s'accrut rapidement et sous le nom des Numides, ils conquièrent tout le pays jusqu'au voisinage de Carthage. » (Salluste, *La Guerre de Jugurtha*, XVII, 1, 12.)

Notons d'abord que le texte de Salluste ne dit rien sur l'origine de la population nord-africaine. L'auteur se contente simplement d'indiquer que les premiers habitants furent les Libyens et les Gétules. Le récit concerne plutôt les immigrés qui seraient venus de l'Orient, notamment de l'Asie, pour enrichir et élargir la population libyenne. Salluste prétend tenir ces informations des livres puniques attribués au roi numide Hiempsal. Par ailleurs, on

sait que les rois numides étaient de fins lettrés ; s'intéressant à la culture générale de leur époque, ils maîtrisaient les langues puniques grecque et romaine (Gsell, 1913-1928, vol. I : 332).

On sait aussi par Pline l'Ancien que, lors de la destruction de Carthage, les livres puniques épargnés par l'incendie furent attribués aux rois numides. Cela suppose que l'auteur de ce texte soit un Carthaginois ou Hiempsal lui-même. Les deux cas sont possibles et, de ce fait, un rapprochement fait par S. Gsell s'impose à nous. Le récit étant punique ou écrit en punique, il ferait allusion à l'immigration phénicienne, qui remonte au II^e millénaire av. J.-C., ce qui aurait, sans doute, échappé à Salluste. Melqart, dieu phénicien, dont le sanctuaire fut édifié en Espagne, à Gadès (Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* : XVIII, 22), était connu à travers la Méditerranée et notamment chez les Grecs et les Romains, qui l'avaient assimilé à Héraclès ou Hercule. S. Gsell pense que les Grecs, qui avaient l'habitude d'inventer des légendes mythiques sur tout ce qui leur était inconnu, furent peut-être les auteurs de cette dernière et que les Puniques ont dû en emprunter quelques traits. Quoi qu'il en soit, il qualifie ces informations de fables dénuées de valeur (Pomponius Mela, III, 46). Mais que viennent faire les Perses, les Mèdes et les Arméniens dans cette fable ? Leur présence trouve certainement son explication dans l'étymologie des noms de certaines peuplades antiques de l'Afrique du Nord, qui se rapprochent des noms Perses, Mèdes, Arméniens.

Concernant les Perses, plusieurs auteurs grecs et romains nous signalent l'existence de deux peuplades qui habitaient dans le sud du Maroc actuel et qui portaient les noms de Pharusii et Perorsi (Desanges, 1962 : 232). Pline l'Ancien (*Histoire naturelle* : V, 46) écrit que les Pharusii, qu'il appelle parfois Perusii, « étaient autrefois des Perses ». Par la ressemblance de leurs noms et leur situation géographique, S. Gsell considère que ces deux peuplades n'en forment qu'une seule. Jehan Desanges admet qu'on peut les situer dans le sud du Maroc actuel, entre l'Atlas, le Drâa et le Guir (Desanges, 1962 : 232). Il est probable que l'analogie entre les noms *Perorsi*, *Pharusii* et *Persae* [Perse] incita les auteurs anciens à imaginer cette prétendue arrivée du peuple perse dans le Maroc antique.

La même confusion s'est produite pour expliquer la présence des Maures, par l'arrivée des Mèdes en Afrique du Nord. En fait, l'historiographie antique nous a signalé l'existence de nombreuses tribus d'Afrique du Nord qui portaient le nom de Meshwesh pour les Égyptiens, Mazyes et Maxyes pour les Grecs, Mazices et Madices pour les Romains (Camps, 1987 : 15). Il s'agit du nom « Amazigh » (au pluriel Imazighen), que la plupart des Berbères actuels se donnent eux-mêmes avec fierté, tout comme ceux d'Ibn Khaldoun au XIV^e siècle, lorsqu'il écrit que les « Branés » descendent d'un ancêtre du nom de Mazigh (Ibn Khaldoun, 1925-1956, I : 182 et 184). On ne connaît pas la forme exacte du nom employé en Afrique que les Romains ont transcrit *Mauri* (Tite-Live, XXIV, 49, 5 ; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* : V, 17) et les Grecs « Maurusiens » (Diodore de Sicile, XIII, 80, 3 ; Polybe III, 33, 15). Mais il est probable qu'il s'agit d'un nom autochtone et que le passage

de Imazighen, Mazigh, Mazyes ou Madices aux Mèdes soit à l'origine du nom *Mauri* (Camps, 1987 : 15).

Un hébraïsant, Samuel Bochart (1646 : 544), a donné une étymologie phénicienne au nom *Mauri*. Il s'agit d'un mot signifiant « les Occidentaux » : les Carthaginois, selon lui, auraient appelé *Maouharim* les habitants du nord-ouest de l'Afrique, tout comme les Arabes appelèrent cette contrée « Maghreb » ; et cette désignation ne serait donc devenue un nom ethnique que plus tard. Or, selon S. Gsell (1913-1928, vol. V : 90), qui a réuni la majorité des textes anciens relatifs à l'histoire et à la population ancienne de l'Afrique du Nord, il n'existe aucun texte qui donne le nom punique *Maouharim*. Pour notre part, nous cautionnons cette assertion et nous pensons que l'explication de S. Bochart ne doit bénéficier d'aucun crédit tant que l'on ne trouve pas encore de documentation punique rapportant ce nom.

Enfin, il n'est pas impossible que le nom « Maure » étant autochtone, comme semble l'indiquer Strabon⁹, les Carthaginois l'aient adopté en lui donnant un sens particulier dans leur langue. Mais l'absence de tout document punique ou libyque portant ce nom nous laisse dans le domaine des conjectures.

ORIGINES CANANÉENNES. Un autre récit, que l'on peut classer aussi dans la tradition légendaire des Anciens, est celui de Procope, pour qui le prophète Moïse, qui guidait le peuple d'Israël vers la Palestine, mourut avant d'atteindre ce pays. Son successeur Jésus (Josué), fils de Navé, continua et fit entrer les Hébreux en Palestine. Il triompha de toutes les tribus et s'empara des villes. De nombreuses tribus se sentirent menacées et quittèrent la Phénicie pour l'Égypte. Mais, constatant que l'Égypte était trop peuplée,

« ... elles se dirigèrent vers la Libye et l'occupèrent tout entière jusqu'aux colonnes d'Hercule et y fondèrent un grand nombre de villes, leur descendance y est restée et parle encore aujourd'hui la langue des Phéniciens. Ils construisirent aussi un fort en Numidie au lieu où s'élève la ville de Tingis. »

« Là, près de la grande source, on voit deux stèles de pierre blanche, sur lesquelles est gravée en lettres phéniciennes et dans la langue des Phéniciens, une inscription dont le sens est : "Nous sommes ceux qui ont fui loin de la face du brigand Jésus, fils de Navé" » ; et il ajoute qu'avant ces Phéniciens « la Libye était habitée par d'autres peuples qui s'y trouvent fixés depuis une Haute Antiquité, étant regardés comme autochtones. » (Procope, *Bellum Vandalorum* : II, 10 et sq.)

En examinant de près ce texte, les historiens peuvent déceler certains éléments historiques relatifs au peuple phénicien, qui, sous l'effet des circonstances sociales, économiques, politiques et militaires, telles que l'excès démographique, le progrès des techniques maritimes, les guerres, la recherche

9. Il évoque « ceux qui sont appelés Maurisiens par les Grecs, *Maurii* par les Romains et par les indigènes » (Strabon, XVII, 3, 2).

et le commerce des minerais, finit par s'installer dans de nombreuses régions de la Méditerranée occidentale et notamment en Afrique du Nord. En effet, selon Diodore de Sicile,

« ... grâce à une longue pratique de ce commerce [l'argent]... Ils [les Phéniciens] purent fonder des colonies en Sicile, dans les îles avoisinantes, en Afrique, en Sardaigne et même en Espagne. » (Diodore de Sicile, V, 35.)

De son côté, Salluste nous informe que

« ... les Phéniciens, les uns pour diminuer la population qui augmentait chez eux, les autres par désir de domination, entraînaient des gens du peuple... et fondèrent sur le bord de la mer Hippone, Hadrumète, Leptis et d'autres villes. » (Salluste, *La Guerre de Jugurtha*, XIX, 1, 2.)

On peut considérer que Procope fait allusion, comme Salluste, à la venue en masse des Phéniciens et à la fondation des colonies en Afrique du Nord, qui remontent à la fin du II^e millénaire av. J.-C. Ainsi, il s'intéresse plutôt à l'arrivée des immigrés, qui seraient, selon lui, l'élément majeur constituant la population nord-africaine. Bien qu'il signale que la Libye était habitée par d'autres peuples qui s'y trouvaient depuis une Haute Antiquité et qui étaient regardés comme autochtones, il ne dit absolument rien sur leur origine.

Quand on analyse ce texte, on constate que les éléments qu'il contient ne reposent pas sur une base solide. On sait qu'au cours du VI^e siècle de notre ère, Procope avait accompagné en Afrique, dans le sud de Cirta (Constantine), le général Bélisaire et son successeur Salomon (Gsell, 1913-1928, vol. I : 340). Il a donc sans aucun doute eu l'occasion d'admirer les monuments puniques et libyques de la région de Tigisis, qui est très riche en stèles libyques et puniques (Gsell, 1905 : 367-368). On sait aussi que jusqu'au V^e siècle apr. J.-C., certains Amazighs continuaient encore à écrire et à parler en punique. Les habitants d'Hippone (Bône = Annaba) s'attribuaient même une origine cananéenne, en l'occurrence phénicienne. Dans une de ses lettres, saint Augustin écrit :

« Demandez à nos paysans qui ils sont ; ils répondent en punique qu'ils sont des Chennani. Cette forme corrompue par leur accent ne correspond-elle pas à Chananaecii [Cananéens] ? » (Saint Augustin, *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* : 13, XXXIV-V.)

Il est évident que la coexistence des deux peuples, carthaginois et amazigh, pendant presque huit siècles, a conduit ce dernier à adopter la langue punique. Il faut également tenir compte du fait que la langue phénicienne a subi des modifications au cours des siècles. Les linguistes sémitisants notent une grande différence entre la langue phénicienne de l'Orient et celle de l'Occident, à savoir celle des Carthaginois, qu'ils qualifient de « punique » et même de « néopunique » à partir du II^e siècle av. J.-C. Cette

dernière remarque nous conduit aux conclusions suivantes : Procope, ou ses traducteurs, ayant été au courant des lointaines migrations phéniciennes en Afrique du Nord, ont pris les stèles d'inscriptions libyques ou puniques pour des inscriptions phéniciennes. Ainsi, au lieu de songer à l'influence de la langue phénicienne et à sa large diffusion en Afrique du Nord, Procope a commis l'erreur d'identifier les Amazighs qui parlaient punique comme étant les derniers descendants des Phéniciens. Enfin, il résulte de ces confusions que son récit ne se base pas sur des fondements historiques convaincants. De ce fait, il ne mérite pas notre accord.

ORIGINES GRECQUES. D'après des auteurs grecs, il y aurait eu, durant la Haute Antiquité, des migrations du côté des pays riverains de la mer Égée vers l'Afrique du Nord. Selon Hérodote (IV, 191), les Maxyes, des cultivateurs sédentaires, prétendaient descendre des Troyens. Pour Stéphane de Byzance, Hécatee aurait signalé qu'une ville nommée Cybos fut fondée par les « Ioniens » dans les environs de l'actuelle Bône (Annaba). Diodore de Sicile (XX, 57) cite une autre ville, Meschela, située dans la même région que Cybos et qui fut aussi selon lui, fondée par les Grecs. Plutarque (*Vie de Sertorius*, 9) affirme, quant à lui, que des Grecs, Olbiens et Mycéniens, furent laissés par Héraclès dans la région de la ville actuelle de Tanger.

La liste des auteurs grecs signalant l'existence de populations grecques en Afrique du Nord est longue. Mais, quand on examine attentivement leurs indications, on relève des confusions historico-linguistiques et des allusions à des héros mythiques qui auraient fait venir et installer ces peuples étrangers en Afrique du Nord. Ainsi les Maxyes d'Hérodote ont l'habitude de colorer leur corps en rouge, de raser la partie gauche de la tête et laisser pousser leurs cheveux à droite. Or, l'absence de ces usages est attestée chez les Troyens ; au contraire, ils étaient courants chez les populations amazighes (Hérodote, IV, 175, 180, et 194). Concernant la ville de Cybos, aucune indication concernant cette ville ne nous est parvenue d'Hécatee. Par ailleurs, Ptolémée (IV, 3, 6) cite une peuplade africaine nommée *Ionitii*, qu'il situe entre Hippo-Regius (Bône) et Tabarca. La ressemblance entre les noms – *Iones* de Stéphane de Byzance et *Ionitii* de Ptolémée – semble être à l'origine de l'attribution de Cybos aux Grecs (Camps, 1987 : 17). En outre, il faudrait peut-être, comme le pensait Desanges, rapprocher le nom de Cybos de celui de l'« Ubus » (la Seybousse de l'Algérie, Desanges, 1962 : 100), un oued de l'Algérie orientale qui débouche dans la plaine d'Annaba (Bône). Quant à Diodore de Sicile, qui cite la ville grecque de Meschela en Libye, il écrit qu'il en a parlé dans son troisième livre, ce qui est inexact selon S. Gsell (1913-1928, vol. I : 344 et note 2). En outre, aucune indication concernant cette ville ne nous est parvenue des auteurs anciens. Nous pouvons donc en conclure que l'information de Diodore ne mérite pas d'être retenue.

On note une autre confusion chez Plutarque, toujours en ce qui concerne les peuplades de l'Afrique du Nord. Les Olbiens et les Mycéniens,

dont il parle pourraient être les *Muceni* et les *Ouloubiliani* cités par Ptolémée et qui seraient probablement à l'origine de cette légende (Ptolémée, IX, 1,5 ; voir aussi Desanges, 1962 : 33 et 38 ; Camps, 1987 : 18). De plus, Plutarque se réfère à la légende d'Hercule qui est considérée comme une fable mythique par de nombreux auteurs modernes.

Ces textes contiennent donc des indications historiques qui ne sont pas toujours fiables. Pourtant, des auteurs grecs, appartenant à des époques différentes de l'Antiquité, ont rappelé cette présence grecque en Afrique du Nord. On peut penser que, probablement par patriotisme, ils se vantaient en s'attribuant des exploits dans des régions qu'ils commençaient à connaître. Ou bien aussi que, par ambitions coloniales, ils cherchaient à encourager le peuple grec à s'intéresser davantage au pays africain en évoquant des migrations anciennes de leurs ancêtres en Afrique du Nord.

ORIGINES INDIENNE ET ORIENTALE. D'autres renseignements relatifs à l'origine des anciens amazighs nous parviennent de Strabon et de Flavius Josèphe. Le premier fait descendre les Maures des Indiens, qui seraient venus avec Héraclès (Strabon, XVII,3, 7). Le second attribue aux Gétules une origine orientale, en l'occurrence sémitique. Il écrit que Hévila, fils de Koush, fils de Cham, fut le père des *Euilaioi*, « qui sont aujourd'hui appelés *Gaituloï* [Gétules] » (Flavius Josèphe, *Antiquités juives* : I, 6, 2). Cette dernière indication relève du domaine de la légende, qui parle du partage du monde entre les descendants de Noé, et elle ne mérite donc pas trop notre attention. Quant aux Indiens de Strabon, nous n'avons pas de renseignements sûrs concernant une prétendue migration indienne en Afrique du Nord. En outre, le fait que Strabon attribue leur arrivée à un héros mythique, Héraclès, rend son information douteuse.

Sources médiévales

Chez les historiens du Moyen Âge, nous trouvons encore l'écho de la tradition ancienne de l'origine orientale des Amazighs. Que ce soit du côté des Pères de l'Église ou du côté des auteurs arabes et amazighs, la presque majorité d'entre eux font leur cette théorie.

Dans l'historiographie arabe, l'un des premiers à traiter ce sujet fut Ibn Abd al-Hakam. Il rapporte que « les Berbères étaient en Palestine. Le roi Jalut [Goliath] ayant été mis à mort par David, ils émigrèrent vers le Maghreb » (cité par Al Idrissi, 1983 : III, 1, 14).

En décrivant le pays du Maghreb, Al Idrissi écrit :

« ... ces régions sont en majeure partie, habitées par les Berbères dont le pays d'origine est filastine [la Palestine], où ils avaient comme roi, Jalut [Goliath]. » (*Ibid.* : III, 1, 16.)

Ibn Khaldoun rapporte les mêmes faits, à quelques variantes près, suivant les opinions diverses qu'il a recueillies chez d'autres auteurs, comme

Ibn Hawakal, Al Bakri, Al Maçoudi, entre autres, précise-t-il. Cependant, il ne manque pas, d'abord, de signaler les divergences exprimées à ce sujet :

« Maintenant, écrit-il, si l'on aborde la question de savoir jusqu'à quel peuple des temps anciens il serait possible de faire remonter les Berbères, on remarque une grande diversité d'opinions chez les généalogistes, classe de savants qui ont consacré à ce sujet de longues études » (Ibn Khaldoun, 1925-1956, I: 113). Plus loin, il fait part de sa conviction, « le fait réel, qui nous dispense de toute hypothèse... Les Berbères sont les fils de Canaan, fils de Cham, fils de Noé, leur aïeul se nommait Mazigh. Leurs frères étaient les Gerzécien, les Philistins étaient leurs parents. » (*Ibid.* : 182, 184.)

On trouve la même affirmation chez Léon l'Africain, pour qui les Amazighs sont des Palestiniens chassés d'Asie par les Assyriens.

De l'ensemble de ces textes, nous pouvons tirer les remarques suivantes :

– les auteurs arabes et amazighs s'accordent sur l'origine orientale des Amazighs, en l'occurrence palestinienne. Cette théorie, nous l'avons déjà notée chez Procope qui les faisait venir de cette même Palestine d'où, selon lui, ils avaient été chassés par les Hébreux ;

– il est certain que les auteurs arabes et amazighs ont puisé dans les littératures juive et chrétienne. On sait que, durant la période du Moyen Âge, juifs, chrétiens et musulmans furent souvent en contact – surtout les pays du Maghreb avec l'Espagne. Il y eut aussi un nombre important de juifs et de chrétiens qui se convertirent à l'islam, et il est évident qu'ils mirent à contribution les acquis de leur culture d'origine. Il n'est donc pas étonnant que la thèse de l'origine orientale des Amazighs soit relatée par l'historiographie arabe ;

– par ailleurs, Ibn Khaldoun nous explique que les Amazighs eux-mêmes se voyaient comme les descendants des Arabes. Nous ne pouvons pas confirmer s'ils le sont vraiment ou si, ayant longtemps coexisté avec les Arabes, ils ont fini par s'attribuer leurs origines. Selon Ibn Khaldoun, il n'y a, au dire des chroniqueurs arabes, que deux tribus : les Sanhadja et les Ketama, qui prétendent ne pas être des Amazighs mais les descendants des Hemyerites qui vivaient dans le sud-ouest de la péninsule Arabique. Il écrit à leur sujet : « ces deux tribus faisaient partie des Yéménites qu'Ifrîcos établit en *Ifrîquia* (l'Afrique) lorsqu'il eut envahi ce pays » (*ibid.* : 180-181). C'est le même Ifrîcos qui est supposé avoir donné son nom à *Ifrîquia* ; or, Ibn Khaldoun signale qu'Ifrîcos, en envahissant le pays, avait entrepris le massacre des Amazighs (*ibid.*). Cette dernière indication nous laisse supposer que la présence ancienne de ces derniers au Maghreb était connue par les auteurs arabes et que l'arrivée des Yéménites ne remonte pas loin dans l'histoire ancienne de l'Afrique du Nord.

Face à toutes ces hypothèses, aussi nombreuses que fragiles, Ibn El-Kalbi estime qu'on n'est

« ... point d'accord, sur le nom de celui qui éloigna les Berbères de la Syrie. Les uns disent que ce fut David... D'autres veulent que ce soit Josué, fils de Noé, ou bien Ifricos. » (Ibn El-Kalbi in Gsell, vol. I: 176.)

Ce texte montre combien les opinions étaient partagées en ce qui concerne l'origine des premiers habitants du Maghreb. La légende de Josué citée par Procope n'était pas inconnue des auteurs arabes.

Enfin, nous pouvons conclure que dans la légende arabe, Ifricos a remplacé d'autres héros éponymes comme Hercule ou Josué, et que les Yéménites ont remplacé les Cananéens ou les Indiens.

Sources modernes

Au cours du XIX^e et au début du XX^e siècles, des historiens, des archéologues, des anthropologues et des philologues se sont penchés sur le problème de l'origine des Amazighs. Cette période fut marquée par deux phénomènes importants : la colonisation française du Maghreb et l'évolution des sciences humaines. Cependant, de nombreux chercheurs qui auraient pu aider à éclaircir objectivement ce problème ont, hélas, pour certains, essayé de servir la politique d'assimilation tentée par les autorités coloniales au Maroc et surtout en Algérie, en attribuant aux Amazighs des origines européennes, espérant ainsi les séparer des Arabes.

Nous retrouvons souvent dans ces travaux la même répartition que celle qui est constatée dans l'historiographie antique entre autochtones et immigrants. Les premiers défendant l'idée d'une origine orientale tandis que, pour les seconds, les Amazighs seraient des descendants des Celtes, des Basques, des Égéens, des Phrygiens, des Italiens et même des anciens occupants du nord de l'Europe. La majorité de ces chercheurs se sont basés sur la présence des tombeaux mégalithiques et des hypogées en Algérie orientale et en Tunisie centrale ; la peau et les yeux clairs de certains individus habitant le littoral nord du Maghreb ; enfin, les similitudes qui pourraient exister entre des toponymes existant à la fois en Europe et en Afrique du Nord. Ainsi, en 1867, Henri Martin (1867 : 377-396) affirmait que les Temehou (blonds), représentés dans les monuments égyptiens, étaient des Gaulois qui, venus d'Espagne, auraient conquis l'Afrique du Nord et y auraient implanté la civilisation mégalithique avant de s'attaquer à l'Égypte. Charles Tissot (1888), dans sa *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique du Nord* écrit avec conviction que deux groupes humains auraient peuplé le Maghreb : l'un remontant du Sahara vers le nord, l'autre descendant de l'Europe méridionale vers le sud. Ce qui aurait donné, selon lui, une race brune européenne et une race brune saharienne, distincte de la race noire. Un autre auteur, Victor Piquet (1921 : 3), reprend la théorie de ce dernier en ajoutant que des hommes blancs, originaires du nord de l'Europe, et des Ibères vinrent compléter ce fond de population.

Des philologues et des linguistes ont tenté de vérifier les textes anciens et d'établir des rapports entre les noms et les mots qui se ressemblent dans différentes langues et qui existent dans différents lieux : en Europe, en Asie et en Afrique. Parfois, cette méthode a abouti à des hypothèses trop fantaisistes. Ainsi, les uns voient dans la langue amazighe ou libyque une sorte de

dialecte préhellénique importé par des Thraces et des Phrygiens (Bertholon, 1903 : 108-15 ; 197-208) ; d'autres croient y déceler des influences basques et touraniennes (Rinn, 1881, t. XXV : 161-176), ou encore des ressemblances avec la langue des Éthiopiens, des Coptes et des Gallas (Cambon, 1952 : 16).

Il est vraiment difficile, pour reprendre l'expression de Gabriel Camps, de rechercher les pays d'où ne viennent pas les Amazighs. André Bertrand (1863 : 519-530) leur a fait survoler l'Asie et l'Europe pour, enfin, venir se poser en Afrique. Selon lui, ils forment un peuple de dolmens antérieur aux Celtes qui, après avoir été chassé de l'Asie, de l'Europe septentrionale, des îles Britanniques, de la Gaule puis de l'Espagne, est venu s'installer en Afrique du Nord.

D'autres auteurs se sont efforcés de donner raison à Strabon, pour qui les Maures sont originaires de l'Inde (Kaltburner et Riter, cité par Camps, 1987 : 20). Leurs arguments sont basés sur les indices suivants : l'existence d'analogie entre le nom des Berbères et celui des Warlevara, anciens habitants du Dekkan en Inde ; l'existence du nom « Berbera », qui désignait le territoire tribal des Mirafab et qui s'étendait sur les rives du Nil, de la cinquième cataracte à Atbara au Soudan (*Encyclopédie islamique*, 1960, t. I, A-B : 1206), et celle du nom du port et ancienne capitale de la Somalie britannique, Berbera, que les géographes arabes ont cité maintes fois (*ibid.* : 1207).

Tous ces toponymes, qui s'échelonnent depuis l'Inde jusqu'en Afrique, étaient, aux yeux de certains auteurs, des traces linguistiques évidentes, témoignant du passage des Amazighs durant leur migration vers l'Afrique du Nord. Seulement, cette méthode qui consiste à se fonder sur des ressemblances toponymiques existant ici et là pour prouver une origine indienne ou autre n'est pas convaincante pour la simple raison que nous connaissons d'autres peuples qui portent le nom de « Berberi » et qui vivent loin de l'Inde, du golfe d'Aden, de la Somalie ou du Soudan. Le nom « Berberi », donné aux peuples Hazara, habitants la partie montagneuse de l'Afghanistan central entre Kaboul et Hérat, ainsi qu'en Iran dans la région de Mashhad et dans le Turkménistan¹⁰ (*ibid.*), renforce notre méfiance à l'égard de cette méthode de rapprochement entre les noms des peuples et des lieux. Ces théories, reposant sur le fait qu'il existe des similitudes entre des toponymes qui, d'ailleurs, n'ont pas les mêmes sens, nous semblent fragiles.

La conclusion que l'on peut tirer des hypothèses formulées par les auteurs, qui cautionnent l'idée de la venue des Orientaux, des Asiatiques ou des Européens en Afrique du Nord, est qu'ils se sont donné beaucoup de mal dans le but d'appuyer les textes anciens et de démontrer que le peuple qui a façonné la civilisation amazighe n'est pas issu de l'Afrique du Nord, mais de l'Europe ou de l'Asie. Autrement dit, les autochtones auraient été incapables

10. Le Turkménistan est l'une des anciennes républiques socialistes soviétiques ; il est situé dans le sud de l'ancienne URSS.

de créer leur propre culture ou même d'inventer leur langage. Or, André Basset, qui s'est beaucoup intéressé à la langue amazighe, avait conclu que toutes les langues de l'Afrique du Nord avaient été importées à la suite des événements historiques et que la seule langue indigène en Afrique du Nord était la langue amazighe. Il écrivait à ce sujet :

« Aussi, considérons-nous, tout naturellement, le berbère comme l'unique langue indigène, aussi haut que nous remontions... En somme la notion courante du berbère, langue indigène et seule langue indigène jusqu'à une période préhistorique antérieure à celle que nous fait connaître l'Antiquité classique, repose sur des arguments négatifs, le berbère ne nous ayant jamais été présenté comme introduit, la présence, la disparition d'une autre langue indigène ne nous ayant jamais été clairement attestée. » (Basset, 1956 : 40.)

Quant aux auteurs partisans de la thèse des origines indo-européennes, ils se sont partagés entre ceux qui penchaient pour l'antériorité de la présence des Gaulois en Afrique du Nord (Martin, 1867 : 337-396) et ceux qui estimaient que l'introduction des monuments mégalithiques était postérieure à la formation de la population amazighe. Certains les ont attribués aux Gaulois qui avaient servi dans les armées romaines, d'autres ont estimé qu'ils étaient l'œuvre des Vandales (Guyon, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions* en 1846, cf. la critique de G. Camps, 1987 : 21) ; face à ces divergences, on peut penser que le désir d'expliquer l'ancienne présence celtique et donc française en Afrique du Nord les a incités à formuler des hypothèses incroyables. Mais qu'ils aient été introduits ou non, ces monuments sont certainement postérieurs à l'existence des peuplades amazighes en Afrique du Nord. Pour mieux éclaircir ce sujet, nous allons consulter d'autres disciplines.

Les données anthropologiques

Les hypothèses et les théories auxquelles ont abouti certains préhistoriens et anthropologues sont révolues. Ainsi, une nouvelle méthode insiste plus sur l'origine ethnique, c'est-à-dire, les qualités culturelles des anciens amazighs, plutôt que sur leur origine raciale. Dans cette perspective, deux disciplines essentielles peuvent contribuer à résoudre ce problème. Il s'agit de l'anthropologie et de la linguistique, dont les conclusions, il faut le rappeler, ne sont pas toujours définitives, mais dont il faut avouer qu'elles font avancer la recherche.

En ce qui concerne l'origine anthropologique des Amazighs, elle doit être cherchée, nous dit Edmond Bernus (1988 : 713), dans les temps préhistoriques. Par ailleurs, depuis l'épipaléolithique, des civilisations diverses ont occupé le Maghreb. Ces civilisations peuvent être représentées, selon certains auteurs, dans les groupes d'hommes suivants :

– l'homme ibéromaurusien, du XIV^e au VIII^e millénaire av. J.-C. Ce qui incite à penser qu'a (ont) existé en Afrique du Nord une (ou plusieurs)

langue(s) inconnue(s), antérieure(s) au libyco-berbère, mais qui ne sont attestées par aucun indice linguistique ;

- l'homme capsien du VIII^e au V^e millénaire av. J.-C. ;
- le protoberbère.

L'homme ibéromaurusien

La civilisation ibéromaurusienne est une des plus anciennes civilisations épipaléolithiques qui soient attestées au Maghreb. L'homme ibéromaurusien est désigné comme *Homo sapiens*. Il a été découvert en Algérie aux lieux-dits Mechta-el Arbi et Mechta Afalou. Selon les anthropologues, les mechtoïdes englobent une période allant du XIV^e au VIII^e millénaire av. J.-C. Mais il n'est pas exclu que cette civilisation ait débuté plus tôt et se soit prolongée au-delà du VIII^e millénaire (Delibrias, Thommeret, 1973 : 65-89). Les gisements des mechtoïdes s'échelonnent le long du littoral du Maghreb, depuis le golfe de Gabès jusqu'aux côtes atlantiques du Maroc, avec parfois des zones de discontinuité (Ibrahimi, 1978 : 44). La théorie selon laquelle cette civilisation aurait existé aussi bien dans le Maghreb qu'en Espagne est rejetée par de nombreux anthropologues, mais le terme d'« ibéromaurusien » a subsisté. Les caractères physiques des mechtoïdes ont été maintes fois rapprochés de ceux des cromagniens européens, avec lesquels certains auteurs pensent qu'ils auraient eu des contacts, voire une origine commune. Cette théorie semble être abandonnée (Chamla, 1976 : 144-152). Il est attesté que les hommes de Mechta el-Arbi, en Algérie, et de Tafouralt, au Maroc, diffèrent par leurs caractères des hommes du début et de la fin du paléolithique supérieur européen (Bernus, 1988 : 713). En outre la découverte récente de l'homme atérien (plus ancien que le mechtoïde) à Dar es-Soltane, au Maroc, par André Debenath, et à Temara par Jean Roche, démontre que les hommes des gisements dits ibéromaurusiens ne correspondent pas à des éléments nouveaux arrivés à l'époque épipaléolithique, mais à des hommes qui pourraient résulter d'une évolution sur place, d'un type humain plus ancien (Camps, 1987 : 27 ; Chamla, 1976 : 144-152).

En effet, les hommes néandertaliens marocains du djebel Irhoud et ceux de Mechta el-Arbi présentent une association de caractères, dont l'homme atérien de Dar es-Soltane serait l'intermédiaire, mais qui aurait déjà acquis les caractères d'*Homo sapiens* (Debenath, 1976). Cependant, G. Camps ne place pas les mechtoïdes parmi les ancêtres directs des Berbères (Camps, 1987 : 28).

L'homme capsien

L'ibéromaurusien disparaît lentement pour céder la place au capsien. Le nom de ce dernier vient du gisement de « Gafsa », ville antique de la Tunisie, où l'on a découvert ses premières escargotières. Sa période s'étend du VII^e au V^e millénaire av. J.-C. (Camps, 1974 : 265). On nomme commu-

nément les capsiens les « protoméditerranéens ». Ils ont des similitudes anthropologiques avec l'homme de la Palestine appelé « natoufien », qui a vécu à la même époque. On a attesté aussi, dans les escargotières capsiennes, la présence de quelques mélanges négroïdes dans le Sud tunisien (*ibid.*).

À la différence des ibéromaurusiens, l'aire d'extension des capsiens ne se situait pas le long du littoral, mais à l'intérieur des terres tunisiennes et algériennes. Devant les formes géométriques peintes sur la céramique, sur les œufs d'autruche et les formes des masques de têtes d'animaux sculptées sur pierre, G. Camps (1987 : 30), s'étonnant, signale que « l'on peut affirmer que ces œuvres d'art sont à l'origine des merveilles artistiques du néolithique » ; « elles sont même, écrit-il, et cela est important, à l'origine de l'art berbère ». Ce qui démontre clairement, selon lui, que les Amazighs descendent directement des capsiens protoméditerranéens et qu'ils sont, par conséquent, d'origine orientale. Cette hypothèse rejoint celles des textes anciens qui parlent de l'origine orientale des Berbères, et qui sont, comme nous l'avons souligné, trop fantaisistes.

Les protoberbères

Certains anthropologues estiment que l'apparition des Amazighs commence au néolithique, vers environ 4 500 av. J.-C. D'après Lionel Balout (1955 : 435-437), les coutumes funéraires capsiennes ne semblent pas avoir existé dans le monde libyco-berbère ; contrairement à G. Camps (1987 : 30), qui tient les capsiens pour la tête de la lignée berbère, leur arrivée date, selon lui, de 9 000 ans, une date si ancienne qu'il les qualifie de vrais autochtones.

Les chercheurs constatent que, durant les temps néolithiques, il n'y a pas eu de changement notable dans l'évolution anthropologique du Maghreb, le capsien était dominant, avec toujours la persistance du mechtoïde dans l'Ouest et dans les îles Canaries. Ils signalent aussi une certaine diversité dans les populations amazighes. En effet, les fouilles ont confirmé la présence de types négroïdes dans les sites néolithiques du Sud tunisien. Cela s'explique par deux facteurs. D'une part, le Sahara a connu deux périodes d'aridité, la première se situant avant l'an 7 000 av. J.-C., tandis que la seconde date de 4 500 et dure encore aujourd'hui. En raison de ce climat, des populations sahariennes abandonnèrent des régions arides pour venir s'installer dans le Maghreb (Behrens, 1988 : 38-39). D'autre part, grâce au voisinage et au commerce, il y a eu des contacts, voire des migrations, des deux côtés, à savoir du nord au sud et du sud au nord. Ce fait est attesté par la langue que parlent encore de nos jours les Touaregs : le « tamazight » et l'écriture qu'ils utilisent : le « tiffinagh ».

Nous pouvons tirer de cette étude les remarques suivantes :

– d'abord, on note la fréquence de l'hypothèse classique selon laquelle le mechtoïde et le cromagnoïde sont d'origine commune, en l'occurrence européenne. On note aussi l'exclusion de la descendance orientale des mechtoïdes

par les spécialistes de l'Afrique du Nord. En revanche, la théorie qui reste communément approuvée est celle de l'origine locale des mechtoïdes, grâce à la découverte de Dar es-Soltane par A. Debenath (1976 : 25, n. 91) ;

– ensuite, on constate que la population amazighe ne constitue pas une ethnie homogène, ce qui est prouvé par la présence de types négroïdes dans les gisements du Sud tunisien ;

– enfin, il résulte des recherches de G. Camps (1987 : 28) qu'il y a une filiation directe depuis les néandertaliens « nord-africains jusqu'aux mechtoïdes par l'intermédiaire de l'homme atérien ». Cependant, l'auteur exclut les mechtoïdes des ancêtres directs des Amazighs, qu'il fait descendre presque uniquement des capsians venus de l'Orient au VIII^e millénaire av. J.-C.

Après ces données anthropologiques, il nous reste à étudier les renseignements que peut nous fournir la linguistique.

Les données linguistiques

L'histoire de la langue amazighe est pratiquement inconnue. Elle persiste grâce à son oralité et à son écriture, dont les caractères prennent le nom de « tifinagh », nom utilisé par les Touaregs. C'est ainsi que les linguistes et les philologues commencèrent à s'intéresser à son origine. Aujourd'hui les chercheurs pensent que la linguistique est l'une des disciplines les plus aptes à fournir des renseignements capables de nous éclairer sur l'origine des Amazighs.

Les arguments relevant de la linguistique supposent que les langues sémitiques, les langues omocouchitiques, tchadiennes, égyptienne et les langues amazighes ont une même relation génétique et forment une seule famille (Behrens, 1988 : 31). Elle porte aujourd'hui le nom de famille « afro-asiatique » ou « afrasienne » ; mais l'appellation ancienne de famille « chamito-sémitique » subsiste encore (*ibid.*).

Généralement, les linguistes supposent l'existence d'une protolange qui engendra d'autres langues plus ou moins différentes. Ce phénomène peut être la conséquence de la migration d'une partie de la population qui parlait la protolange. Ainsi, pour prouver l'existence d'une famille de langues, il faut réunir les divers éléments structuraux des langues différentes, qui présentent entre eux une ressemblance, de manière que l'on puisse l'expliquer par un système de base commun, la protolange.

L'archéologie nous a révélé une documentation aussi mystérieuse qu'abondante. De nombreuses inscriptions ont été trouvées et publiées (Chabot, 1940). Vingt-sept inscriptions ont été rassemblées et commentées par Lionel Galand (1966)¹¹. Quelques-unes sont bilingues : libyques et puniques ; d'autres sont libyques et latines ; cependant le déchiffrement des signes demeure incomplet. Ce problème a poussé certains linguistes ou

11. Neuf avaient été répertoriées par Jean-Baptiste Chabot dans le *Recueil des inscriptions libyques* (cité par L. Galand) ; en plus de deux inscriptions découvertes postérieurement, voir Jodin (1967), Galand et Sznycer (1970).

philologues à faire des rapprochements fantaisistes avec d'autres langues européennes comme le basque, l'égéen ou le thrace.

Aujourd'hui, la théorie « chamito-sémitique », qui place le libyque ou l'amazigh dans l'ensemble qui rejoint l'égyptien ancien, les langues couchitiques d'Abyssinie et les langues sémitiques, semble la plus retenue. On peut dire que cette théorie rejoint celle de l'origine anthropologique orientale des protoberbères.

On ignore ce que la langue amazighe doit aux autres langues de l'Afrique saharienne et subsaharienne, ce qui est peut-être une énorme lacune. Les berbérissants et les spécialistes des langues sémitiques s'appuient, dans leurs recherches, sur les documents égyptiens et les quelques rares renseignements des auteurs anciens.

Du côté des sources égyptiennes, les documents sont plus des iconographies que des écrits, ce qui pose un grand problème. En outre, les écrits ne parlent que de guerres, d'expéditions punitives, du nombre de têtes de bétail et de prisonniers capturés parmi les « Tehnou », les « Meshwesh », les « Lebou ». Cela dit, des auteurs ont pu tirer, tout de même, des renseignements importants de ces documents. Les anciens Égyptiens et les anciens Amazighs paraissent bien se connaître. Les mentions qu'ils donnent aux titres des chefs de ces populations nous renseignent sur leur langue. Ces chefs sont nommés, soit « WR », soit « MS ». Le premier titre semble être égyptien et signifie « le grand » ; tandis que le second correspond au mot amazigh touareg *ahaggar* = « mess », qui signifie « maître » ou « seigneur » (Yoyotte, 1961 : 13). En effet, le nom du roi « Massinissa » n'est que la transposition latine de *Mmiss-N-Izza*, confirme Mohammed Chafik (1981 : 14), ce qui ne paraît pas être invraisemblable.

Sur une stèle funéraire appartenant au monarque Antef II qui date de l'an 2218 à l'an 2169, outre des détails concernant la réunification de la Haute-Égypte et la biographie du pharaon, on trouve la représentation de cinq chiens portant chacun un nom. L'un d'eux porte celui qui correspond au mot amazigh *abaikur*, qui signifie « chien de chasse, sloughi » (Basset, 1897 : 89). Ayant une image symbolique pour les Égyptiens, ce chien fut donné en cadeau ou en tribut par un peuple qui parlait l'amazigh (Behrens, 1988 : 33). Par ailleurs, d'autres linguistes reconnaissent que les populations anciennes habitant le nord-ouest et le sud-ouest de l'Égypte parlaient une langue apparentée à l'amazigh. Manfred Bietak (1966 : 38) a considéré que, déjà vers l'an 2230, des confédérations de tribus appelées Temehou, Tehenou, Meshwesh et Lebou parlaient une langue qui s'apparentait à la langue amazighe.

Quant aux sources amazighes, on note l'influence de la langue punique sur la langue amazighe. Le punique est la langue parlée à Carthage et son voisinage. La trace a duré jusqu'au ^ve siècle de l'ère chrétienne (Saint Augustin, *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* : 13, XXXIV-V).

Les linguistes constatent que les mots empruntés au punique appartiennent au champ sémantique de l'agriculture. Traditionnellement, les historiens considèrent que l'agriculture fut introduite par le roi amazigh Massinissa,

qui vécut entre l'an 238 et l'an 148 av. J.-C. Cette hypothèse suppose que le contact avec les langues sémitiques (le punique) n'est pas antérieur à ce roi. Or, les documents archéologiques ont révélé que l'agriculture s'est organisée au Maghreb entre la fin du néolithique et les temps puniques (Camps, 1960 : 59-91), ce qui a été souligné par S. Gsell (1913-1928, vol. I : 239), pour qui « les habitants de ce pays, n'ont pas attendu l'arrivée des Syriens pour pratiquer l'élevage et l'agriculture ». En outre, Hérodote (IV, 195) parle de la culture des olives chez les Puniques. Les mots « olive » et « olivier » sont bien attestés dans les inscriptions libyques ; ce qui suppose que ce contact remonte au moins au milieu du V^e siècle av. J.-C. En outre, les inscriptions libyques comprennent un certain nombre de mots qui correspondent à des lexèmes des Amazighs actuels, comme le rappelle John Bynon (1970 : 68), par exemple les mots : *GLD = aguellid* (roi) ; « *w = u = fils (de)* » ; *MT = m(m)at = mère (de)* ». Cependant, ces inscriptions ne remontent pas au-delà du II^e siècle av. J.-C. La seule qui soit datée avec précision est celle de Massinissa, en l'an 138 av. J.-C. Se basant sur cette datation, certains auteurs pensent que le contact des deux langues ne s'est pas établi avant cette époque. Cette argumentation est sûrement due aux lacunes que nous présente la langue libyque. En voici quelques-unes :

– comme nous l'avons signalé, plusieurs inscriptions ont été découvertes, mais elles ne permettent pas de datation précise ;

– étant donné la difficulté du déchiffrement de l'écriture libyque, les recherches n'ont pas encore abouti. À ce sujet, L. Galand (1966 : 14) écrit : « Nous ignorons à la fois la langue dans laquelle sont rédigées les inscriptions et la valeur des signes qui notent les mots de cette langue » ;

– on note le désaccord qui règne entre les linguistes, qui ne porte pas sur la parenté du libyque et du tamazight, mais sur le degré de leur éloignement, comme le précise L. Galand. Bien que le déchiffrement de quelques mots libyques ait un peu progressé grâce aux inscriptions bilingues, les interprétations divergent encore beaucoup les unes des autres ;

– la grande difficulté qui réside dans l'impossibilité de déterminer avec certitude la position correcte, dans certains cas, d'une stèle, de manière à savoir dans quel sens l'inscription doit être examinée (*ibid.* : 16). Malheureusement, peu d'auteurs s'en sont rendu compte ;

– enfin, la grande dispersion des inscriptions libyques dans ce vaste pays qu'est le Maghreb ne permet pas une classification systématique pouvant contribuer à établir une chronologie précise.

Cela dit, nous pouvons faire confiance à des comparaisons qui ont été faites par des chercheurs dans ce domaine afin de tirer une conclusion sur l'ancienneté et la parenté de la langue « libyco-berbère ». Ainsi, nous estimons nécessaire de signaler quelques informations relatives à l'ancienneté de l'écriture libyque :

– les inscriptions libyques de l'Algérie et de la Tunisie du Nord-Est sont plus nombreuses et ont certains caractères différents de celles du Maroc, voire de celles du sud du Maghreb (Camps, 1987 : 20) ;

– les inscriptions sont en grande partie funéraires et ne portent pas de datation. Tandis que d'autres textes se trouvent mêlés à des gravures rupestres remontant jusqu'à la période préhistorique, ce qui complique leur datation. L'inscription de Dougga (Tunisie) date de la construction du temple de Massinissa (l'an 138 av. J.-C.), en l'an X du règne de Micipsa. La découverte, à Tiddis, d'une inscription portant des signes libyques sur un vase renfermant des ossements a été datée de l'an 250 av. J.-C. Plus encore, un signe de cette écriture sur un autre vase de Rachgoun date du VI^e siècle av. J.-C. (*ibid.* : 202). Mais la découverte, en 1959, de l'inscription gravée à Azib N'Ikkis, dans le Haut Atlas marocain, qui comporte 15 à 16 caractères dont la technique du trait, la patine et le style sont identiques aux gravures, fait remonter la datation jusqu'à l'âge du bronze ;

– il faut également noter que la plupart des inscriptions libyques ont été trouvées dans les zones touchées par la civilisation punique et latine : les côtes nord tunisiennes, algériennes et marocaines. Ce qui plaide pour l'emprunt libyque du punique. Or, comme nous l'avons signalé maintes fois, ce fait est dû à la stratégie d'une recherche ciblant les zones soumises aux cultures étrangères. Pourtant, de nombreuses inscriptions trouvées en dehors des espaces punique et latin d'Afrique du Nord portent des témoignages chronologiques et thématiques intéressants. La tendance de la recherche actuelle n'écarte pas l'hypothèse de l'ancienneté de certaines inscriptions de l'Atlas saharien, du Sahara central, de l'Air, de l'Atlas et du Sud marocains. L'hypothèse de cette nouvelle chronologie, qui remonte parfois jusqu'à 1 500 ans av. J.-C., concorde avec les témoignages épigraphiques des gravures et des peintures. La problématique, à notre avis, consiste à chercher dans la possibilité de la datation des signes mêlés à l'art rupestre. Les tentatives de comprendre le passage du style figuratif aux signes géométriques de l'art rupestre, puis à l'alphabet pourraient aider à résoudre l'énigme.

Nous pouvons tirer de cette étude les remarques suivantes :

– d'après les sources égyptiennes, les populations de l'Ouest parlaient la langue libyque depuis le IV^e millénaire¹² ;

– la parenté entre le libyque et le berbère, dont doutaient maints auteurs, semble être confirmée par René Basset, qui a fait le rapprochement entre le nom amazigh que donnent les Touaregs au chien de chasse et le nom du chien offert au roi Antef II, qui portent le même nom, *abaikur*. À ce sujet L. Galand (1966 : 11) note que le terme « libyco-berbère » « ne paraît pas trop propre à qualifier un état de langue supposé être intermédiaire entre le libyque et le berbère ». Un autre linguiste, Marcel Cohen (1958 : 132-133), entend par « libyco-berbère » l'ensemble du libyque et du berbère. En outre, aucune autre langue ne nous est attestée comme intermédiaire entre le libyque et le berbère (Basset, 1956 : 40) ; ce qui prouve, encore une fois, que la seule langue ancienne que parlaient les ancêtres des Amazighs était le

12. Le premier nom libyque qui a été connu des Égyptiens (Tehenu) est tracé sur la statue du roi Scorpion découverte à Abydos et datée de 3 500 ans av. J.-C. environ (voir El Mossallamy, 1988 : 55).

libyque. On note aussi, du côté des sources amazighes, la confirmation de l'ancienneté de cette langue grâce à la découverte de Rachgoun et à celle d'Azib N'Ikkis ;

– l'emprunt de certains mots puniques qui sont attestés dans la langue libyque (Behrens, 1988 : 50-51) ;

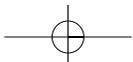
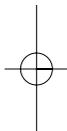
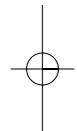
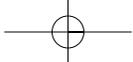
– enfin, la plus importante constatation est que la tradition de l'écriture libyque s'est certainement perpétuée sous cette forme de tifinagh jusqu'à nos jours.

On peut conclure que l'absence d'une langue qui aurait pu être intermédiaire entre le libyque et le berbère et l'ancienneté du « libyco-berbère » prouvent que les populations qui parlaient cette langue étaient bien les vraies autochtones du Maghreb, en l'occurrence les ancêtres des Amazighs actuels. Par ailleurs, la théorie qui consiste à rattacher la langue tamazight à la famille des langues afrasiennes ou « chamito-sémitiques » semble bénéficier de l'accord de la majorité des linguistes modernes (*ibid.* : 42-51).

BIBLIOGRAPHIE

- AL IDRISSE, 1983, *Nuzhat al Mustaq*, III, 1, 16, trad. Mahammad hadj Sadok, Paris, Publisud.
- BALOUT, L., 1955, *Préhistoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Arts et métiers graphiques.
- BASSET, A., 1956, « La langue berbère », *L'Afrique et l'Asie*, 2^e trimestre, 34 : 168-171.
- BASSET, R., 1897, « Les chiens du roi Antef », Upsala, *Sphinx*, 1 : 39-45.
- BATES, O., 1914, *The Eastern Libyans*, Londres, Macmillan.
- BEHRENS, P., 1988, « Langues et migrations des premiers pasteurs du Sahara, la formation de la branche berbère », *Libya antiqua*, Unesco, 11 : 31-53.
- BERNUS, E., 1988, « Anthropologie, préhistoire », in *Encyclopédie berbère*, V, Paris, Edisud : 713-720.
- BERTHOLON, L.-J. Dr., 1903, « Origine et formation de la langue berbère », *Revue tunisienne* : 108-115 et 197-208.
- BERTRAND, A., 1863, « Monuments celtiques de la province de Constantine », *Revue archéologique*, 2^e série, t. XIII : 519-530.
- BIETAK, M., 1966, *Ausgrabungen in Sayala-Nubien 1961-1965*, Vienne, Denkmäler der C-Gruppe und der Pan-Gräber-Kultur.
- BOCHART, S., 1646, *Geographia sacra*, Éditions de Caen.
- BYNON, J., 1970, « The Contribution of Linguistics to History in the Berber Studies », in D. Dalby, *Language and History in Africa*, Londres, Frank Cass : 60 *et passim*.
- CAMBON, M., 1952, *Histoire du Maroc*, Paris, Hachette.
- CAMPS, G., 1960, « Massinissa ou les débuts de l'histoire », *Libyca*, t. VIII, 1^{er} semestre : 3-320.
- 1974, *Les Civilisations préhistoriques de L'Afrique du Nord et du Sahara*, Paris, Doin.
- 1987, *Les Berbères, mémoire et identité*, Paris, Éditions Errance.
- CHABOT, J.-B., 1940, *Recueil des inscriptions libyques*, Paris, Imprimerie nationale.
- CHAFIK, M., 1981, « Histoire et civilisation », *Revue amazigh*, 5, Rabat : 11-18.
- CHAMLA, M., 1976, « Les hommes cromagnoïdes de l'Afrique du Nord et le problème de leur extinction », IX^e Congrès international de sciences préhistoriques et protohistoriques, Nice, Coll. II : 144-152 (prétirage).
- COHEN, M., 1947, *Essai comparatif sur le vocabulaire et la phonétique du chamito-sémitique* (comptes rendus du groupe linguistique d'études chamito-sémitiques, Paris, 1931), XI, Paris, Champion : 248.

- 1958, *La grande invention de l'écriture et son évolution*, Paris, Klincksieck.
- DEBENATH, A., 1976, « Les restes humains de dar es-Soltane », *Bulletin et mémoire*, Société d'anthropologie de Paris, 2 : 183-193.
- DECRET, F.; FANTAR, M., 1981, *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité, des origines au v^e siècle*, Paris, Payot.
- DELIBRIAS, G.; THOMMERET, J., 1973, « Chronologie des civilisations préhistoriques du Nord de l'Afrique d'après le radiocarbone », *Libyca*, t. XXI : 65-89.
- DESANGES, J., 1962, *Catalogue des tribus africaines de l'antiquité classique à l'ouest du Nil*, Dakar, Université de Dakar.
- ENCYCLOPÉDIE ISLAMIQUE, 1960, Paris, G. P. Maisonneuve.
- EL-MOSSALLAMY, A. H. S., 1988, « Le rôle des Tehenu dans l'histoire de l'Égypte », *Libya antiqua*, Unesco, 11 : 55-75.
- FRUYT, M., 1976, « D'Africa ventus à Africa terra », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne*, T. L. fax, 1, Paris, Klincksieck : 221-238.
- GALAND, L., 1966, *Inscriptions antiques du Maroc (inscriptions libyques)*, Paris, CNRS éditions.
- GALAND, L.; SZNYCER, M., 1970, « Une nouvelle inscription punico-libyque », *Sémitica*, XX : 5-16.
- GSELL, S., 1905, « Étendue de la domination carthaginoise en Afrique », in *Recueil de mémoires*, XIV^e Congrès des orientalistes, Alger, École de lettres d'Alger : 367-368.
- 1915, *Hérodote* (Textes relatifs à l'histoire de l'Afrique du Nord, fasc. I), Alger, Jourdan, (traduction et commentaire).
- 1913-1928, *Histoire antique de l'Afrique du Nord*, Paris, Hachette, 8 vol.
- IBN KHALDOUN, 1925-1956, *Histoire des Berbères*, I, trad. de Slane, Paris, Paul Geuthner.
- IBRAHIMI, C., 1978, *Initiation à la protohistoire de l'Algérie*, Alger, Société nationale d'édition et de distribution.
- JODIN, A., 1967 « Nouvelle stèle à inscription libyque à Volubilis », *Bulletin d'archéologie marocaine*, VII : 603-607.
- JULIEN, C.-A., 1951-1952, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot.
- MARTIN, H., 1867, « Origines des monuments mégalithiques », *Revue archéologique*, t. XVI : 377-396.
- PIQUET, V., 1921, *Les civilisations de l'Afrique du Nord*, 3^e édition, Paris, Armand Colin.
- RINN, L., 1881, « Essai d'études linguistiques ethnologiques sur les origines berbères », *Revue africaine*, t. XXV : 161-176.
- TISSOT, Ch., 1888, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique du Nord*, Paris, Imprimerie nationale.
- YOYOTTE, J., 1961, « Un document relatif aux rapports de la Nubie », *Bulletin trimestriel de la Société française d'égyptologie*, 6 : 123 et passim.



EL « SIGNO DE TANIT » Y LA RELIGIÓN DE LOS LIBIOS UNA HIPÓTESIS INTERPRETATIVA

Antono Tejera Gaspar ¹ et María Esther Chávez ²

De entre las muchas cuestiones aún por resolver sobre las manifestaciones religiosas del mundo fenicio-púnico, una de ellas es, sin duda, la correcta interpretación del llamado « signo de Tanit », al tratarse de un símbolo relevante en su repertorio iconográfico, debido a la diversidad de su tipología y de objetos en el que se representa, pero también por su dispersión geográfica, por los problemas de su origen, que no han cesado de suscitar múltiples interrogantes (Fantar, 1998 : 70), así como de su morfología y posibles funciones.

Se ha documentado un número elevado de figuraciones grabadas en distintos soportes, destacando sobre todo las estelas de los *tophet*, donde suele aparecer de modo frecuente, pero es común encontrarlo asimismo en tumbas y monumentos funerarios ; en figurillas, amuletos, joyas, monedas, en asas de ánforas, o grabado a punta seca, como un grafito, en recipientes o en fragmentos cerámicos, pero también en los pavimentos de mosaicos, hechos con teselas, en el suelo de algunas habitaciones, como las de la ciudad púnica de Kerkouane (Túnez), o en las casas de la acrópolis de Selinunte (Sicilia. cf. Lipinski, 1988-1990).

Entre los problemas planteados por este signo, quizá uno de los más destacados haya sido, sin duda, el de su propio nombre, del que se ha discutido mucho por la dificultad de asociarlo con la diosa fenicia Tanit, atribución que se debe a Georges Perrot et Charles Chipiez (Perrot, Chipiez, 1885 : 78-79), por haberlo considerado una representación de esa divinidad. Con posterioridad, tal denominación sería puesta en duda por muchos estudiosos, por lo que se han usado expresiones poco comprometedoras como « el llamado signo de Tanit » u otras similares, poniendo de manifiesto la dificultad para asociarlo con esa deidad. Ese mismo problema se ha planteado con la grafía y la vocalización correcta del teónimo Tanit, ya que la forma más probable de la transcripción de *TNT* sería *Tinnit*, como muestran las inscripciones en

1. Universidad de La Laguna (Islas Canarias).

2. *Ibid.*

caracteres griegos grabados en las estelas del Santuario de El-Hofra (la antigua *Cirta*), cerca de Constantina (Argelia. cf. Lipinski, 1988-1990: 211). Esta grafía dejaría suponer que su forma primitiva sería Tanit, donde la *a* breve de la sílaba cerrada *tan* deviene *e*, asimilada en neopúnico a la vocal larga *i* de la sílaba *nit*, que daría *Tynt*, aunque se ha generalizado la habitual de Tanit, que procede en gran parte de la divulgación del nombre, según figura en la novela de Gustave Flaubert, *Salambó* (Lancel, 1994: 188).

En cuanto a las partes que componen su iconografía, serían definidas por Stéphane Gsell en el volumen IV de su *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, obra publicada en París el año 1920 (Fantar, 1998: 70). Su descripción, que haría fortuna en la bibliografía arqueológica, es la que, con pocas variantes se ha seguido en las publicaciones posteriores, describiéndolo como un triángulo completo, o bien un triángulo donde el vértice superior está cortado, formando un trapecio: éste puede representar una pirámide o un cono; un tronco de pirámide o de cono, visto de frente. Inmediatamente encima, un círculo o disco; a menudo suele estar incompleto y tiene el aspecto de un creciente que vuelve sobre el trapecio. Entre el círculo y el triángulo o trapecio, figura una barra horizontal que se prolonga a derecha e izquierda, con dos apéndices laterales en forma de brazos. En los monumentos considerados más antiguos, estos brazos no son acodados, sino que de ordinario se representan por un ángulo un poco más derecho: en general, la sección vertical es arqueada como un cuerno. Los trazos del triángulo, del círculo y de los apéndices pueden ser simples o dobles (*ibid.*).

LOS PRECEDENTES DEL SIGNO

Las dudas sobre la correcta asociación de este signo con la diosa Tanit han contribuido a generar una larga discusión sobre otros aspectos no menos problemáticos, entre los que destacan el de su origen, como todo lo relativo a su contexto cultural y al área geográfica de procedencia.

El conjunto de hipótesis manejadas sobre su génesis fueron sistematizadas por C. Picard (Bertrand, 1993: 19), destacando de todas las propuestas sobre sus probables raíces, la de quienes lo hacían derivar de la cruz ansada egipcia, el *ankh*, o símbolo de vida, que ha sido, sin duda, la más aceptada. También se ha querido ver el bosquejo de un cipo-altar en su parte inferior, y la simbolización del creciente lunar y del disco solar en su parte superior (Cintas: 1968-1969: 3; Lancel, 1994: 190), hipótesis sobre la que se inclinaba S. Gsell, diciendo que «habría dos elementos representando uno el culto, otro la divinidad a la cual el culto se dirige: un altar y, encima, un astro» (Gsell, 1920: 387). Otros, como Madeleine Hours-Miedan (1959: 83), pensaban que «el signo está formado de un betilo representando el carácter ctónico o infernal de las divinidades de Cartago, asociado al carácter sideral representado por el disco». Hay quienes han querido reconocer en él la expresión de una trinidad suprema adorada en Cartago, en donde cada elemento correspondería a la representación de una divinidad (Tlatli, 1978: 177).

Algunas hipótesis, que han tenido asimismo mucha aceptación, han pretendido reconocer una representación estilizada de una figura femenina de frente con los brazos extendidos. El hecho de que este esquema representativo aparezca, en ocasiones, con cierto carácter antropomórfico ha permitido ver en él la imagen de una mujer vestida con un traje largo en actitud de elevar los brazos. En este sentido se manifestarían, entre otros, Sabatino Moscati (1983 : 144), quien consideraba al triángulo con una barra horizontal y un disco encima, una figuración de una mujer con los brazos y el traje abiertos, suponiendo que sus antecedentes podrían encontrarse en el Próximo Oriente, sobre todo en las representaciones esquemáticas de las figuras realistas femeninas siriocananeas, donde la diosa aparece desnuda y de frente, en actitud de apretarse los pechos, y con los brazos extendidos, como se puede comprobar en los amuletos de oro o en las cajas de marfil procedentes de Chipre, datadas en los inicios del primer milenio a.C. (Moscati, 1972 ; 1981). Se ha considerado también una abstracción que se correspondería con la necesidad de expresar mediante un símbolo simple, pero profundamente polisémico, una pluralidad de intenciones o de implicaciones religiosas, por lo que al « signo de Tanit » se le consideraría en todas sus variantes un emblema de un o una orante, o el de la divinidad destinataria de la oración.

EL ORIGEN ORIENTAL DE LA DIOSA TANIT

Entre otros problemas relacionados con este signo, la determinación de su procedencia ha sido uno de los que ha planteado una controversia más acusada. Este símbolo y la divinidad que se suponía representaba es tan característico de la iconografía de Cartago que durante mucho tiempo se le consideró la gran divinidad púnica de esta ciudad, aunque su presencia es igualmente numerosa en otros yacimientos de Túnez, como Susa, la antigua Hadrumetum; y en Argelia, en el importante yacimiento de El-Hofra. Al mismo tiempo, su aparición en los ambientes culturales indígenas contribuyó a la creencia de un origen africano, asociándolo a las manifestaciones religiosas de las poblaciones autóctonas del Magreb, suponiendo que podría representar alguna deidad beréber. Esta hipótesis tuvo mucho arraigo entre los investigadores, alcanzando gran aceptación porque durante mucho tiempo su culto no se había documentado en Oriente, a pesar de que algunos investigadores habían hecho referencia a la existencia de su nombre en distintos lugares del Líbano.

Otra de las hipótesis frecuentemente manejadas vinculaba esta divinidad con Astarté, la otra gran diosa fenicia, pero también con Anat, la divinidad ugarítica. Esta tesis, propuesta por Finn Ove Hvidberg-Hansen, se basaba en un análisis filológico en el que su autor reconocía el nombre de la citada diosa en el teónimo Tanit, que iba precedido por el prefijo líbicoberéber *ta-*, correspondiente al artículo femenino de las lenguas indígenas de África del Norte, considerándola el producto de una aculturación y de la « africanización » de una divinidad fenicia (Lancel, 1994 : 188). Esta solución de compromiso

dejaría pronto de tener validez por el hallazgo, en el yacimiento fenicio de Sarepta, de una inscripción datable a finales del siglo VII o principios del VI a. C., en donde se menciona a *Tnt-‘strt*, el nombre de Tanit asociado al de Astarté, con lo que se ha podido zanjar así la tan debatida cuestión de su origen (Pritchard, 1978 : 104-108 ; 131-148). La inscripción en marfil, más arcaica que el *óstrakon* de Sidón, es por el momento la constatación oriental de mayor antigüedad conocida de esta deidad, lo que por la fecha excluye definitivamente una génesis norteafricana de su nombre.

El yacimiento de Sarepta, situado a 15 kilómetros al sur de Sidón, fue excavado por una misión arqueológica de la universidad de Filadelfia entre 1969 y 1974, siendo en la campaña de 1972, cuando se halló un templo cuyos restos arqueológicos y epigráficos permitieron identificarlo como de Tanit-Astarté. Se trata del primer santuario fenicio conocido que data de los siglos iniciales del primer milenio a. C. Es de planta rectangular de 6,40 m × 2,26 m (Gras *et al.*, 1991 : 53). En él, James B. Pritchard encontró la citada placa de marfil de 3,3 cm × 5 cm, conservada hoy en el Museo de Beirut, que estaría incrustada en una estatuilla – nunca localizada –, conteniendo un texto de cuatro líneas con una dedicatoria a *Tinnit Ashart*, de treinta y dos letras, donde se leía : « Estatua que Shillem, hijo de Mapa’al, hijo de Izai, hizo para Tanit/Ashtart. » (Pritchard, 1978 : 104-107 ; Moscati, 1979 : 143-144.)

Entre los objetos en los que este teónimo ha sido documentado destaca también el *óstrakon* del templo de Eshmun, cerca de Sidón, donde se lee el nombre de un cierto ‘Adom-pillêsō, hijo de Gēr-Tannit. La procedencia sidonia y su fecha son particularmente importantes, pues el contexto arqueológico y la paleografía lo datan a inicios del siglo V a.C. El patronímico del personaje en cuestión debe haber sido elegido por sus abuelos paternos, seguramente en el siglo VI a.C. Y como quiera que *Ger-Tannit* es indudablemente un teóforo, significando « cliente de Tanit », indicaría que esta divinidad debía ya ser venerada en Sidón en el siglo VI a.C. Este mismo nombre se encuentra sobre un *óstrakon* de Kitión, en Chipre, datado igualmente en el VI a.C. Una inscripción bilingüe greco-fenicia descubierta en 1795 en Atenas menciona un sidonio ‘Abd-Tannit, « Servidor de Tannit », aunque el epígrafe griego da el nombre de Artemidoro. Esta inscripción data aproximadamente del 400 a.C. Su nombre aparece asimismo sobre una lámpara de aceite, comprada en Beirut, que se remonta al periodo persa, probablemente al siglo V a.C., y está dedicada a « Tanit : ltnt šp ‘šp p [...], “A Tanit, lámpara (literalmente “copa”) que ha hecho [N]” » (Lipinski, 1988-1990 : 218).

EL « SIGNO DE TANIT » EN ORIENTE

La confirmación del origen oriental de esta divinidad vino acompañada del hallazgo, en Fenicia y en otros lugares del Próximo Oriente, del « signo de Tanit », que a partir de la década de los setenta sería ampliamente documentado en una serie de yacimientos, como el citado de Sarepta, inscrito en un disco pequeño de vidrio que mide 1 cm de diámetro, exhumado en las

excavaciones de aquél yacimiento y que pudiera tratarse de un adorno o amuleto (Pritchard, 1978 : 107-108 ; Dotan, 1974 ; Linder, 1973 ; Marín, 1987 : 70). El signo figura grabado también sobre pesos de plomo encontrados en Umm el-‘Amed, en Arwad y Beirut, y en otros lugares indeterminados del Líbano (Lipinski, 1988-1990 : 225-226). En Israel ha sido encontrado en d’Ashdod-Yam, y en Tell el Akko, estampillado en un fragmento de ánfora, en un contexto estratigráfico del siglo II a.C. (Bertrand, 1993 : 5). Muy interesantes son también las más de doscientas cincuenta figuras femeninas de terracota procedentes de un pecio hallado cerca de Shave-Ziyyon (Haifa), en la costa norte de Israel, datado entre finales del V y comienzos del s. IV a.C., en las que aparece la representación de una mujer de pie, vestida con larga túnica, con la mano derecha levantada en un típico gesto ritual, portando algunas de ellas el signo representado en relieve en su parte anterior (Linder, 1973).

Se ha encontrado en los relieves funerarios de Hanaw’w y de el-Biyad, cerca de Tiro, como también en el Alto Egipto sobre objetos votivos, datados en época tolemaica. En una tesera, perteneciente a una colección privada, aparece el signo malamente ejecutado, pero reconocible, donde figura la inscripción « hn tmt “favor de Tanit” » (Bertrand, 1993 : 5 ; Bordreuil, 1987 ; Benigni, 1975 : 17-18).

La confirmación del origen oriental del nombre de esta divinidad en la madre patria fenicia ha resuelto una fuerte controversia suscitada sobre la procedencia de este teónimo, al haber sido documentado en una serie de materiales fechados, como hemos visto, entre los siglos VII-VI a.C., aunque este hecho, sin embargo, no es un argumento sólido para buscar también allí el origen del llamado « signo de Tanit », debido a que su aparición tiene lugar al mismo tiempo en Oriente y Occidente, de manera que el problema y la discusión sobre su presencia, muy numerosa en los asentamientos fenicio-púnicos del Mediterráneo Occidental, como asimismo su verdadero significado, no tienen por el momento una explicación razonable (Lipinski, 1988-1990 : 228).

EL « SIGNO DE TANIT » EN OCCIDENTE

La denominación del signo, que, como hemos visto, ha sido tradicionalmente vinculada al nombre de la citada divinidad, y que se sigue utilizando de manera convencional por tradición historiográfica, ya había sido puesta en duda por algunos investigadores, entre los que cabe destacar a M. Hours-Miedan (1959), P. Cintas (1968-1969), y más recientemente Marín ente W. Huss (1993) o Muhammad Fantar (1998), entre otros (Hours-Miedan, 1959 ; Fantar, 1998 ; Huss, 1993 ; Cintas, 1968-1969). De estas hipótesis, cabe destacar la de Huss, quien se manifestaba de manera radical, diciendo que « el llamado “signo de *Tnt*” no es, por consiguiente – al menos en el origen– ningún signo de *Tnt* » (Huss, 1993 : 350). En este mismo sentido, François Bertrand (1993) ha reconocido la falta de evidencias para afirmar que el signo fuera realmente la representación de la diosa, aunque no cree posible negar su relación con Tanit y Baal Hammon (Marín, 1999 : 70).

A partir pues del supuesto de que la diosa Tanit tiene poco que ver con la figuración representada en este signo, expondremos nuestra hipótesis buscando su origen en las manifestaciones religiosas de los Púnicos norteafricanos, como asimismo en la cosmogonía de los indígenas del Magreb, para lo que analizaremos una serie de aspectos, como el de la cronología, el abundante número de representaciones del signo en diferentes ambientes púnicos e indígenas, pero sobre todo haremos hincapié en algunos aspectos de la religión de los Libios, para tratar de verificar qué manifestaciones propias de los autóctonos han podido participar en su génesis.

El criterio de antigüedad es siempre un factor esencial para buscar el origen de un hecho cultural en una zona determinada, que en este caso no puede ser otro que Fenicia y otras regiones del Próximo Oriente, al ser esta área geográfica la zona de procedencia de los colonizadores, pero en esta ocasión, sin embargo, la cronología no resulta de gran ayuda, ya que el signo, como hemos señalado, aparece al mismo tiempo en Occidente y en Oriente, y aquí en una época tan tardía como en África, por lo que este argumento solo no es ninguna prueba concluyente para sostener aquél origen.

En cuanto al número de testimonios documentados, se trata de un criterio valorativo que puede ser rechazable por sí mismo, a pesar de ser el norte de África el área donde este signo alcanzará mayor profusión por haberse documentado en muchos objetos, a los que ya nos hemos referido, pero sobre todo, por encontrarse figurado en miles de estelas púnicas, tanto anepigráficas como muchas otras que contienen dedicatorias a Tanit y Baal Hammon.

Hay común acuerdo entre los investigadores de que las referencias a la diosa Tanit, como la aparición del signo, son un fenómeno tardío, al no haberse podido documentar en Cartago (Túnez) hasta una etapa bastante avanzada del siglo V a.C. No tenemos en esta ciudad ninguna evidencia epigráfica de su culto con anterioridad a esta centuria; sin embargo, sorprende que sí esté documentado el de su *paredros* Baal Hammon, al menos desde el s. VII a.C., lo que constituye, sin duda, un enigma irresoluble de porqué este signo se asocia a aquélla divinidad, al carecer por completo de testimonios de una relación entre ambos dioses en Oriente; y, de otro, el de la importancia extraordinaria que adquiere en Cartago a partir del siglo V a.C. En todo caso, conviene tener en consideración que nuestra visión del papel de *Tinnit* nos viene dada, casi en exclusiva, por las inscripciones de las estelas del *tophet* (Marín, 1999: 70). Sea como fuere, lo que se muestra como un hecho indudable es que, en una fecha que podría fijarse a fines del siglo V a.C., en numerosas inscripciones del *tophet* de Cartago, por delante del nombre de Baal Hammon aparece el de *TNT PN B'l* traducido como «Tinnit faz o rostro de Baal», y, a partir de ese momento, la diosa se nos manifiesta como la *paredros* de Baal Hammon, ambas como divinidades patronas de la ciudad. Se ha tratado de buscar explicaciones para este fenómeno, ciertamente sorprendente, que se suele asociar con otros acontecimientos de tipo bélico, político, social y económico que tienen lugar en el Estado cartaginés en el tránsito del siglo V al IV a.C.

El hecho de su arraigo e importancia en Cartago a partir de la fecha señalada nos permite pensar que su aparición fuera expresión de algún aspecto de la cosmogonía de los Fenicios de Occidente, que se manifiesta en una fecha, no muy precisa, pero nunca antes de la señalada. Y en su génesis ha de considerarse asimismo la impronta cultural de los indígenas con quienes convivían, seguramente por haber encontrado en él rasgos suficientes para reconocer aspectos de sus manifestaciones religiosas, en una etapa en la que ya se había producido un proceso de aculturación, debido a la mezcla de la población llegada de Oriente con las comunidades africanas, y durante la que se pudo haber producido algún fenómeno de convergencia cultural, de manera que concurrieran dos tradiciones distintas, pero con conceptos similares, alcanzando en Occidente un relieve singular.

Cabría pensar también que el signo no fuera resultado de ningún proceso de aculturación sino un fenómeno exclusivamente indígena que se manifestaría en una fecha en la que los grupos sociales más influyentes de Cartago terminaron por imponer sus propias creencias, aunque dentro de un contexto de convivencia con los Púnicos. En todo caso, no sabemos cómo pudo haberse producido el fenómeno, aunque es bien conocido, sin embargo, que su influencia en la población autóctona del Magreb fue de tal envergadura y su arraigo de tanta importancia que su uso y difusión alcanzaron aquí un mayor protagonismo, generalizándose con más profusión, como suele ser frecuente cuando se producen estos fenómenos de contacto, según se puede corroborar por su presencia abundante en estelas, cipos, casas, tumbas, y en otros muchos soportes materiales, bien documentados en los numerosos hallazgos en ámbitos de fuerte tradición indígena, como en los santuarios de Susa (Túnez) o El-Hofra, en Constantina (Argelia), entre otros. Y el hecho mismo de que en numerosas ocasiones se le asocien otras iconografías, asimismo de fuerte raigambre indígena, como los símbolos astrales, quizá contribuya a hacernos entender estas cuestiones de manera diferente a como han sido tradicionalmente explicadas.

No contamos con datos suficientes y bien contrastados para saber cómo surge el signo, por lo que parece razonable explicar el fenómeno partiendo del análisis de las manifestaciones religiosas de las dos tradiciones culturales, la de los Púnicos y la de los Libios, con quienes convivieron en Cartago desde fines del siglo IX a.C. Para ello es necesario tener en cuenta que los fenicios poseen una vieja tradición de eclecticismo en la génesis de muchos de sus hechos culturales, por sus propias características originarias, lo que les facilitaría su apertura a las influencias externas – al menos en un plano superficial –, aunque sin variar en lo esencial su propia individualidad y sus valores tradicionales, como se puede comprobar en las divinidades fenicias de la madre patria en las que se adoptaron con frecuencia rasgos propios del área occidental. Un ejemplo significativo es lo sucedido precisamente con la diosa Tanit, bien poco conocida en Fenicia, mientras que en Occidente se afirma y se expande como la gran divinidad femenina del *tophet* de Cartago (Krings, 1995 : 11).

En cualquier caso, de lo único que podemos estar seguros, como ya lo había manifestado Picard, es que en Cartago se produjo un gran cambio en la religión semítica durante el siglo V a.C., por el cual la pareja oriental Melqart y Astarté cedió paso a Baal Hammon y Tanit Pene Baal, pero sin que alcancemos a entender el fin último de esta transformación (Harden, 1967 : 104), explicándose quizá por el tránsito de la monarquía a la oligarquía, si admitimos que alguna vez aquella existió en Cartago, distanciándose de este modo de Tiro, en donde Melqart era la divinidad más importante. Otros explican la creciente popularidad de Tanit en Cartago por la conversión de esta ciudad en un estado agrario durante el siglo V a.C., señalando asimismo que la población de origen sidonio que llegó a la ciudad tras la conquista asiria podría ser la responsable de la introducción de su culto (González Wagner, 2001 : 31). El propio Picard (Harden, 1967 : 104) hizo notar que todos estos cambios se podrían explicar como la manifestación evidente por la separación religiosa de la ciudad madre, además del casi seguro influjo de ideas religiosas libias que, como hemos visto, se corresponden cronológicamente con un cambio equivalente en los alineamientos políticos en el interior de la ciudad.

En favor de un origen occidental, ya sea como expresión de la cosmogonía de los Fenicios de Occidente o como resultado de un proceso de aculturación con las poblaciones libias norteafricanas, lo que sí parece seguro es que nos encontramos ante un fenómeno típicamente africano en el que la representación del « signo de Tanit » alcanzó una fuerte presencia en el ámbito tunecino y argelino, lo que con todas las reservas podría corroborar su autoctonismo, ya que cuando aparece en otros lugares siempre se corresponde con una etapa posterior o sincrónica a su surgimiento en Cartago, que podría asociarse con gentes principalmente procedentes de esta ciudad, o en general con púnicoafricanos o libio-púnicos, como expresión del mestizaje cultural al que nos referimos. Esta forma particular de devoción, atestiguada también en otros sitios púnicos, o influenciados por ellos, como en los asentamientos de África del Norte, o los de las islas mediterráneas de Malta, Sicilia y Cerdeña, ayudaría a entender el problema de la naturaleza específica de estas dos divinidades y el significado del culto que les estaba consagrado.

Otro aspecto que llama igualmente la atención es su ausencia en otras zonas del Mediterráneo donde la presencia fenicia se halla bien documentada desde etapas muy tempranas, como sucede, sobre todo, en lugares de fuerte impronta oriental, como Motia (Sicilia), donde sólo se manifiesta en una época tardía, ya que los ejemplares más antiguos se fechan entre los siglos IV-III a.C., apareciendo en escenas de adoración y de libación típicas del repertorio helenístico, combinadas con elementos de la iconografía púnica (Moscatti, 1983 : 186). El hecho que en sitios como Motia sólo se manifieste en una baja época, y que suceda lo mismo en otros ámbitos del Mediterráneo, donde la presencia fenicia se halla bien documentada desde etapas muy tempranas, parece ser argumentos que refuerzan nuestra hipótesis, en el sentido de que se pudo producir algún fenómeno de convergencia, por el que dos tradiciones distintas,

aunque con conceptos similares hubieran podido concurrir, con la particularidad de alcanzar en Occidente un gran desarrollo.

La abundancia con la que se representa en soportes tan variados, explica, a nuestro juicio, su arraigo y su importancia en la cosmogonía de las poblaciones norteafricanas, lo que sirve de argumento para entender por qué no se prodigó tanto en otras zonas fenicias y púnicas del Mediterráneo, apareciendo en un territorio muy bien delimitado del Norte de África, pero también en algunos lugares como Cerdeña, poco en Sicilia y algún caso en España, en donde sitios con una sólida tradición fenicio-púnica como Cádiz, el signo es prácticamente desconocido, a excepción del representado en un probable cipo-estela, que consideramos muy discutible, ya que su tipología característica no está bien definida (Marín, 1987 : 74). Esta escasa representación del signo fuera de Túnez y de los lugares indicados, creemos que es un argumento a favor de considerarlo un fenómeno típicamente africano.

Las propuestas y las hipótesis señaladas, como se ha visto, son del tono más diverso, por lo que hemos creído oportuno para entender debidamente estas cuestiones, conocer algunos aspectos de la cosmogonía y la mitología de los Fenicios, hecho que en sí mismo resulta complejo, debido a la ausencia de fuentes literarias necesarias para su correcta interpretación. Es cierto que contamos con un número elevado de inscripciones en las que se repiten las fórmulas votivas de manera reiterada, buena parte de ellas procedentes de las estelas del *tophet*, aunque su aportación al conocimiento de las manifestaciones religiosas no resulta relevante. En las fuentes griegas y latinas contamos también con una serie de alusiones a los dioses de Cartago, pero su comprensión resulta igualmente compleja por las dificultades inherentes a la *interpretatio* clásica de las divinidades de raíz semita, aunque la « traducción » a otro lenguaje en ocasiones resulta útil, porque permite analizar a través de otra cultura los diferentes aspectos de una deidad en la complejidad de sus funciones y caracteres, como ha sucedido con el análisis de las creencias religiosas de los autóctonos norteafricanos y su pervivencia en época romana (Xella, 1981 : 24-25 ; Marín, 1987 : 64). Esta vía de estudio resulta, sin duda, una de las que ha dado mejores resultados para el conocimiento de la religión púnica y, buen ejemplo de ello lo constituye la emblemática obra de Marcel Le Glay (1961 ; 1966a et b) sobre el *Saturno africano*, divinidad romana tras la que hemos de ver sin duda alguna al Baal Hammon púnico, como sucede con otras manifestaciones de la cosmogonía de las poblaciones indígenas que se hallan mimetizadas con las de los Púnicos, como ya había puesto de manifiesto Jules Toutain (1967), cuando, al hablar de la religión norteafricana, se refería a los dos componentes principales que la conformaban, el púnico y el líbico, señalando la dificultad para determinar lo que en los cultos indígenas de época romana procede de la religión de los Púnicos y aquello que debe ser considerado una supervivencia beréber, ya que en ambas comunidades convivieron divinidades de contenido semejante, lo que hace más complejo decantarse en uno u otro sentido (Benabou, 1976 : 332).

A la dificultad sobre el conocimiento de las manifestaciones religiosas de los Fenicios hemos de unir asimismo el de las poblaciones libio-beréberes que no han sido estudiadas con profundidad ni tampoco suficientemente valoradas, pero de las que no podemos prescindir para entender mejor estos problemas (*ibid.* : 259-280).

LA COSMOGONÍA DE LOS PÚNICOS Y DE LOS LIBIOS

A la vista de lo expuesto, plantaremos nuestra hipótesis para la que hemos de considerar, en primer lugar, que la diosa Tanit no se puede asociar con la supuesta representación del signo que tradicionalmente se le ha atribuido. Y creemos asimismo que la divinidad que con ese nombre aparece en Occidente, especialmente en el *tophet* de Cartago, no necesariamente tiene porqué relacionarse con la deidad conocida con esa denominación en el panteón fenicio de Oriente. Pensamos, por el contrario, como así lo han expresado muchos investigadores, que esta diosa tantas veces aludida en los epígrafes de estelas, tumbas y monumentos funerarios, podría asociarse con una divinidad astral que se representaría por los símbolos solar y lunar, atribución que se probaría a través de las fuentes escritas, sobre todo de época romana, al asociarla con la Juno Cælestis, cuya vinculación con aquéllos cultos parece suficientemente demostrada, manifestando así su posición como diosa del cielo, por lo que la Tanit Pene Baal (Tanit faz de Baal) era una diosa celeste. Sobre este nombre ha surgido una gran disputa, ya que mientras unos piensan que significa «reflejo» o «aspecto» de Baal, otros lo toman como un nombre local. La media luna y el disco que se ven frecuentemente en muchos objetos de los yacimientos fenicios de Occidente, se ha supuesto que representaría a esta diosa y a su consorte Baal Hammon.

Para justificar nuestra hipótesis trataremos de buscar en la cosmogonía fenicio-púnica, y en la de los Libios, algunas cuestiones sobre su fundamento religioso, para tratar de entender la génesis del signo, considerando que la figura geométrica que lo simboliza se correspondería con la representación esquemática de una divinidad telúrica que debió alcanzar un fuerte arraigo entre las poblaciones norteafricanas.

En los supuestos manejados sobre este signo, destacamos, como lo hemos escrito arriba, la propuesta defendida por M. Hours-Miedan, en el sentido de que se trata de

«... una simple línea de separación entre los dos elementos esenciales del signo: el disco y el triángulo, entre las dos moradas de los dioses: el cielo y la tierra, entre las dos naturalezas: la astral y la 'ctónica, o también un signo'... formado [por] un betilo [piedra levantada, sirviendo de hábitat a la divinidad] representando el carácter ctónico [infernial] de las divinidades de Cartago, asociado al carácter sideral representado por el disco. El representa verdaderamente la pareja Baal-Tanit.» (Hours-Miedan, 1959: 38.)

En igual sentido se manifestaba Werner Huss, cuando glosaba la opinión de esta autora, preguntándose :

« ¿Hemos de suponer que se trata en este caso de “una simple línea de separación entre los dos elementos esenciales del signo: el disco y el triángulo, entre las dos moradas de los dioses: el cielo y la tierra, entre las dos naturalezas: la astral y la ctónica”? » (Huss, 1993 : 351.)

En este caso parece que nos hallamos ante la representación esquemática de alguna divinidad telúrica que serviría de unión divina de los dos niveles, el del inframundo y el territorio de la muerte, conectado con un ámbito superior que se ubica en la bóveda celeste donde se halla el mundo de la luz (Ribichini, 1995 : 343), lo que ayudaría a explicar porqué el signo está tan vinculado al mundo funerario del más allá, como expresión de un concepto mítico o acaso, de alguna divinidad a la que se le asociaría un carácter uránico y ctónico (Decret, 1977 : 135), por lo que el signo encarnaría la idea de unir el mundo terrenal con la bóveda celeste, y por extensión el ámbito de lo subterráneo con las deidades astrales.

A continuación veremos algunos aspectos de las manifestaciones religiosas de los Fenicios, que se encuentran en el tratado de Aníbal y Filipo de Macedonia (215 a.C.), transmitido por Polibio (VII, 9, 2-3), en donde figura la famosa fórmula de juramento considerada traducción al griego del texto púnico original, en él que se alude a una serie de divinidades, con denominaciones propias del panteón griego, junto a otras tres, sin ninguna atribución conocida. El texto reza así :

« En presencia de Zeus, Hera y Apolo, ante el *daimon* de Cartago, Heracles y Iolaos ; ante Ares, Tritón, Poseidón, ante los dioses que combaten con nosotros, *el Sol, la Luna y la Tierra* ; en presencia de los ríos, los lagos y las aguas ; ante todos los dioses que poseen Cartago... »

Averiguar qué deidades cartaginesas se esconden tras los nombres griegos no resulta fácil, ya que las equivalencias entre unas y otras no eran fijas, dependiendo de la función ejercida en cada caso, dando lugar por esa razón a un buen número de interpretaciones. De estas divinidades nos interesa destacar las tres que aparecen de forma innominada, es decir, *el Sol, la Luna y la Tierra*, a la que nos referiremos a continuación. Es cierto que no contamos con los datos necesarios en las fuentes para identificarla debidamente, ni tenemos tampoco la seguridad de cómo pudo haberse representado en el repertorio iconográfico conocido, al menos en Occidente. Por ello y como complemento a este dato, excesivamente parco en su determinación y del que no resulta fácil obtener información precisa, destacamos lo aportado por Filón de Biblos, a quien debemos una alusión a la cosmogonía fenicia sobre la creencia en un huevo cósmico primigenio a partir del que derivaría la separación del cielo y la tierra, concepto que es común asimismo en las culturas griegas y egipcia (Ribichini, 1995 : 338). Todo ello nos ha llevado a pensar

en la existencia de una divinidad asociada con la tierra y, por extensión, con la naturaleza, y que acaso, y a pesar de lo fragmentario de lo transmitido por este autor, es posible encontrar algún eco sobre un mito cosmogónico, como el de la separación de las dos realidades cósmicas, la tierra y la bóveda celeste, que se asociaría con el concepto del *axis mundi*, consistente en un pilar cósmico con la base en el mundo terrestre que sostiene al sideral, concepción por cierto fuertemente arraigada en las culturas mediterráneas (Eliade, 1981 : 377).

Este concepto formó parte también de la cosmogonía de los Libios – entendido aquí el término en un sentido amplio, a la manera en la que lo concibió Herodoto –, según la información que sobre ellos nos ha sido transmitida por el historiador griego en el libro IV de su *Historia*, cuando al aludir a los principios cosmogónicos, que definen lo más significativo de las creencias de los autóctonos norteafricanos, dice que

«... en las cercanías de esa masa de sal hay una montaña cuyo nombre es Atlas. Es estrecha y totalmente circular; y tan sumamente elevada que, según dicen, sus cumbres no pueden divisarse, pues nunca, ni en verano ni en invierno, las abandonan las nubes. Los lugareños afirman que esa montaña es la “columna del cielo”. » (Herodoto, IV, 184, 3.4.)

Herodoto alude indirectamente a la leyenda del titán Atlas, que, por haberse rebelado contra Zeus, fue obligado a soportar sobre sus hombros el peso de la bóveda celeste, aunque nosotros creemos que la idea de una *columna del cielo* debió ser asimismo un hecho propio de las culturas norteafricanas (Schraeder, 1979 : 457). Por su parte, San Agustín, refiriéndose a la montaña en *Sermones XLVI*, 7, alude a « Cristo, el Señor, la piedra angular... » que, aun resultando excesivamente forzado el argumento, pudiera asociarse con una idea parecida, al aludir a ella en el contexto de los montes como lugares sagrados, con la que podía llegar mejor al entendimiento de los paganos que lo escuchaban, trasladándoles un concepto que les resultaba comprensible por la ambivalencia del término con el que en ambos lenguajes entendían una idea similar. Se trataría también del concepto del *axis mundi*, que según lo inferido del texto del historiador griego sería un concepto esencial de su cosmogonía, a través del que creían en la unión de dos realidades físicas, el cielo y la tierra, representado por un pilar en un punto del espacio que soportaba la bóveda celeste.

En igual sentido y refiriéndose a las manifestaciones religiosas de los Libios, y a la importancia de la montaña en su cosmogonía, Plinio el Viejo, en el libro V de la *Historia Natural*, al relatar sus creencias dice :

«Cuentan que éste [el Atlas] se eleva hasta el cielo en medio de las arenas, áspero y pelado por la ladera que da a las costas del Océano, al que ha dado nombre, pero sombreado, frondoso y regado por numerosos manantiales por donde mira a África, brotando espontáneamente frutos de todas clases de tal manera que nunca se queda el apetito sin saciar. También cuentan que durante el día no se ve ningún habitante; que todo está en silencio, sin más estremecimiento que el que producen los lugares solitarios; un mudo temor religioso,

además del horror a su altura por encima de las nubes y hasta las proximidades de la luna, sobrecoge el alma según se va uno acercando. Añaden que por la noche brilla con numerosos fuegos, se llena de egipanos y de sátiros lascivos y retumba con el son de la tuba y la fístula, y con el sonido de los tímpanos y los címbalos.» (*Historia Natural*, V,1,7.)

Máximo de Tiro en *Disertationes* II, 7 se refiere a este mismo tema, en el sentido de que « el lugar sagrado y la imagen de este pueblo es el Atlas ». Marcel Benabou (Tejera, Montesdeoca, inédito), por su parte, cree que resulta fácil entender la profundidad de este sentimiento en las creencias de los Libios, observando las invectivas lanzadas por San Agustín a los cristianos de África, quien les reprochaba a sus contemporáneos la costumbre que tenían de subir a las montañas y de descender al mundo subterráneo para sentirse más cerca de Dios, como se recoge en uno de sus sermones (XLV,7), correspondiente a los años 408 al 411, del que no se hace referencia al lugar, pero del que se dice lo siguiente :

« Sabemos claramente que es este monte. No os propongamos otros montes como es el Giddaba (Djebel Chettabe, Argelia) o cualesquiera otros nombrados por vosotros. A veces, por ejemplo, los hombres leen: Se escuchará desde su monte santo, y lo entienden carnalmente, bien que a veces habla de un monte y se refiere a Cristo. Y corren los hombres al monte a orar, como si allí los escuchara Dios. Pensando carnalmente, puesto que ven con qué frecuencia las nubes se adhieren a las laderas de los montes, suben a sus cimas para estar más cerca de Dios. »

La fuerza de esta tradición estuvo tan arraigada que perdura hasta hoy.

La importancia de las montañas como lugares sagrados, o como espacios donde moran las divinidades, ya había sido señalada por René Basset (1909 : 506), explicando porqué a estos lugares se les tenía una especial predilección, poniendo de manifiesto la singularidad de algunas montañas tunicinas como el monte Bul Qornin, el antiguo Balcaranensis, que rodea Túnez, y cuyo nombre reaparece en la deidad adorada allí y venerada desde época antigua por los Beréberes, antes de la instalación del Baal de los Fenicios en el mismo sitio, al que más tarde los Romanos le superpondrían el dios Saturno. Este autor alude asimismo a otros lugares sagrados para los autóctonos, que serían sacralizados en época fenicia, como la divinidad Baal, y más tarde erigido en honor de Saturno, como ha sido muy bien estudiado en la monografía de Marcel Le Glay (1961 ; 1966a et b). El hecho de que Baal Hammon se hubiera trasuntado en esta divinidad, que alcanzaría en época romana una difusión extraordinaria entre las comunidades beréberes del Magreb, y especialmente en Tunisia, demuestra su importancia, de manera que Baal Kronos se convertiría en Saturno y junto con la Tanit Cælestis serían las dos divinidades supremas de Cartago, como seguramente lo habrían sido en tiempos prerromanos (Warmington, 1969 :193).

Asociado a ello, conviene recordar que, entre los Beréberes, ha pervivido la creencia de que las fuerzas malélicas causantes de los males que recibían las personas y animales de la comunidad se ubicaban en el mundo

subterráneo, comunicándose con la superficie a través de una serie de lugares muy singulares, como grietas del terreno o grutas por donde se manifiestan al exterior las fuerzas maléficas procedentes del inframundo ubicado bajo la tierra. Por ello, en la mayor parte de los agujeros de las rocas, o en las entradas de las cuevas, hay pequeños santuarios denominados *mzara*, en los que se han depositado las ofrendas de cerámica, lámparas, molinos pequeños, entre otros objetos, por creer que los genios malignos o *djinn*, salen a la superficie por estos agujeros, por lo que son colocados allí para neutralizar o contrarrestar la acción de los malos espíritus que habitan en el mundo inferior, ubicado bajo la tierra, ya que el concepto de lo subterráneo debió de haber estado muy apegado entre los antiguos libios, como parece atestiguarlo San Agustín en uno de sus *Sermones* (XLV,7) cuando dice :

« ¿Quieres tocar a Dios con tu oración ? Humíllate, no has de entenderlo carnalmente, de modo que te metas bajo tierra para orar allí a Dios. No vayas ni bajo la tierra ni a los montes. »

Del mismo modo, alude a este tema en *Sermones* 198,2, refiriéndose a los paganos de Hipona, diciendo de ellos que creían en « los demonios [como si fueran] dioses... »

Junto al signo es común que le acompañen otros símbolos que completan su repertorio iconográfico, sobre todo en las estelas, destacando el caduceo simple o compuesto, o la mano ; pero también animales, como el carnero, el caballo, pájaros, peces, y otros de carácter fantástico. De las plantas destacan la palmera, el loto, el olivo y la granada, además de representaciones de naves y útiles de marinería, así como elementos y decoraciones arquitectónicas, entre los que sobresalen las columnas, capiteles y frontones, aunque de todas nos interesa destacar las representaciones astrales porque según lo transmitido por Polibio en el texto arriba citado, los cultos al Sol y a la Luna formaron parte de los principios cosmogónicos de los Púnicos norteafricanos, pero también de los Libios. Este hecho podría explicar por qué su aparición es tan frecuente en las estelas y por qué alcanzaría tanta difusión en los ambientes indígenas, ya que, como sabemos por el historiador griego Herodoto, las poblaciones norteafricanas « sólo consagran sacrificios » al Sol y a la Luna, poniendo énfasis en que se trataba de una manifestación común a estas gentes, ya que « todos los Libios ofrecen sacrificios a esas divinidades » (Herodoto, IV, 188). Estas creencias de las poblaciones libio-beréberes fueron resaltadas por Cicerón en su libro *La República* (VI, 9 [1]), al narrar un episodio relativo al rey libio Masinisa, con ocasión de una visita que le hizo el general Publio Cornelio Escipión, el destructor de la ciudad púnica de Cartago, quien, al llegar a África, ardía en deseos de visitarlo, porque era, según lo cuenta :

« ... muy amigo, por justos motivos, de mi familia. Al encontrarle, el anciano rey rompió a llorar, abrazándose, y poco después, mirando al cielo, dijo : “Te doy gracias, *soberano sol*, y a vosotros, *los demás astros*, porque antes de emigrar de esta vida puedo ver en mi reino y bajo este mismo techo a Publio Cornelio Escipión...” »

En otros autores grecolatinos encontramos también testimonios en el mismo sentido que confirman iguales creencias sobre los cultos astrales practicados de los pueblos prerromanos norteafricanos, como los transmitidos por Plinio el Viejo en la *Historia Natural* (II, 103) y Diodoro de Sicilia en su obra *Biblioteca Histórica* (II, 57).

Estos cultos pervivieron en algunas poblaciones magrebíes durante los siglos posteriores a la islamización, según lo cuenta el historiador árabe Ibn Jaldún, a quien le debemos una obra extraordinaria sobre los Beréberes, señalando que en el momento de la conquista árabe, estas gentes eran adoradoras del Sol y de la Luna (Ibn Jaldún, 1977 : 169).

La existencia en ambas culturas de las citadas manifestaciones astrales y telúricas, como propias de su cosmogonía, explicaría la facilidad de interrelación cultural de los Púnicos y los autóctonos magrebíes, lo que de seguro produciría algún fenómeno de sincretismo, por él que dos creencias similares pudieron haber convivido y haber sido interpretadas cada una desde sus propias creencias (Basset, 1910 : 291), ya que las divinidades innominadas que figuran en el texto de Polibio, *Sol, Luna y Tierra* conformaron los principios cosmogónicos de los Púnicos de Occidente y de los Libios, para quienes los dos astros y las montañas, como morada de las divinidades, formaban parte esencial de sus manifestaciones religiosas, en la que se sintetizaban aspectos relativos a la fecundación, a la vida y a la muerte, pero también a la regeneración de los espíritus de sus antepasados, por lo que no extraña que fueran estas deidades las que aparecen continuamente en las estelas de Cartago y otros territorios ocupados por los Púnicos (Decret, 1977 : 134).

LA GÉNESIS DEL SIGNO

A continuación trataremos de explicar cómo pudo generarse la figuración del signo sobre los supuestos antes citados. Y aunque no siempre resulta fácil explicar la génesis de una iconografía, suponemos que este símbolo se conformó partiendo de una idea primaria como era la representación de un pilar o betilo (estela anicónica), tal como aparece en muchas de las estelas de Cartago, pero también en etapas anteriores, ya que la existencia del betilo es muy frecuente en Fenicia, como los conocidos del Templo de los Obeliscos en Biblos, que forman parte de un culto, al que se refiere W. Huss cuando dice que no cabe olvidar que el « de *Tnt*, al menos desde la época en que la diosa fue designada como *B'l*, fue un culto betílico » (Huss, 1993 : 340). Por otra parte, en las estelas de Cartago, es muy frecuente esta representación, que puede aparecer sola o en grupo de tres, o de pilares aislados, como también columnas, generalmente de tipo clásico coronadas por un capitel jónico, situadas en el centro de la escena (Marín, 1995 : 833). Partiendo pues de estos antecedentes, cabe pensar que esta concepción ya existiera en Oriente, seguramente asociada a la idea del pilar cósmico, que luego sería tan frecuente en la representación de los cipos-estelas de Cartago (Decret, 1977). Y en este sentido nosotros defendemos, como ha sido propuesto por muchos

investigadores, que esta figuración respondería a la misma idea que la expresada en el llamado “signo de Tanit”, como asimismo es de suponerle una función similar para el conocido como « ídolo botella » o « signo de la botella ».

No pretendemos forzar los argumentos en el sentido de que este signo fuera resultado de una evolución desde formas simples, es decir, desde la figuración del betilo hasta llegar al triángulo, con raya sobremontada y círculo, sino que es posible pensar que con él se quisiera representar el mismo concepto que los dos anteriores, pudiendo ser una creación propia, que nosotros vinculamos al mundo indígena, de manera que las distintas representaciones a la postre vinieran a expresar el mismo concepto. Es decir, el de la unión de los dos mundos, el terrenal y el sideral, de manera que el triángulo representaría una esquematización de la montaña sagrada, simbolizando a la vez el soporte que sostiene el mundo sideral y la bóveda celeste, determinada ésta por el disco, mediante él que se unen los dos espacios, el superior, en donde habitan los espíritus benefactores, y el inferior o subterráneo, en el que se hallan los seres malignos, propios del mundo ctónico. En este sentido es necesario destacar que, entre las muchas interpretaciones atribuidas al signo de Tanit, una de ellas haya sido el de emparentarlo con un significado similar al símbolo egipcio de la vida, el *ankh*, porque es esto lo que vendría a significar una divinidad que sirve de enlace entre el mundo de los muertos o inferior y el de la vida o superior.

Un último aspecto relativo a la génesis del signo es su evidente proceso de antropomorfización que se observa, sobre todo en época tardía, como ha sido señalado, entre otros autores, por W. Huss, quien defendía « la interpretación del signo como una representación esquemática de una figura antropomórfica », que, si no resulta fácil explicarlo en cuanto a sus orígenes, sí parece ser válido al menos para épocas posteriores :

« La dirección en que se desarrolló el “signo de *Tnt*”, sigue diciendo, desembocó de hecho en una antropomorfización de la representación. » (Huss, 1993 : 352.)

Proceso que comienza en época tardía hasta alcanzar su máxima expresión en una figura masculina, ya en la etapa de ocupación romana del norte de África. Y es a partir de ese momento cuando surgen los cultos al dios Saturno, que hoy se asocia con una divinidad telúrica, como la que le hemos atribuido a la representación del signo. A este mismo fenómeno ya se había referido S. Moscati al decir que

« ... en Cirta (Constantina) son un centenar [...] y se articulan en dos fases : la anterior y la posterior a la caída de Cartago. Se notan en ellas progresivos desarrollos locales : el “signo de Tanit” fuertemente humanizado que lleva en la mano el caduceo o un ramo ; armas de diverso género, hojas, rosas y palmas con frecuencia estilizadas ; figuras astrales y geométricas elaboradas en formas simbólicas. Netamente más tardíos, ya de época romana, son otros grupos de estelas, de las que pueden servir como ejemplo las de Dugga : mientras una parte, que se remonta a los siglos II-I a.C., muestra todavía motivos tradicionales, otra, fechable en los siglos I-II d.C. se caracteriza por desarrollos autónomos como el citado signo “signo de

Tanit” alterado, porque el disco se separa de la línea horizontal o es sustituido por la hoz lunar, o porque los brazos son filiformes y más alargados, mientras el disco asume el aspecto de un rostro humano.» (Moscati, 1983 : 185.)

La conclusión de nuestra hipótesis de trabajo se sintetizaría en dos ideas esenciales, que resumen lo expuesto. Que los símbolos astrales que figuran representados en las estelas se asociarían con la diosa Tanit, la Juno Caelestis de los romanos, mientras que el signo, tradicionalmente conocido como «de Tanit”, sería, por el contrario, una esquematización del dios Baal que en época romana fue reinterpretado como la gran divinidad telúrica asociada a Saturno. La importancia de este signo, como representación de una de las divinidades supremas de los Libios, y por extensión de los Púnicos norteafricanos, explicaría la especial consideración que se le atribuye en estas sociedades, concediéndole, como lo ha expresado M. Fantar (1998 : 70), un fuerte valor apotropaico, de amuleto o fetiche, con carácter de protección, pero también con una dimensión propiciatoria al tratarse de un símbolo cargado de una fuerza benéfica cuyo rol consistía en neutralizar los aspectos negativos y vencer los males de la muerte, por lo que no sólo se halla presente en los ámbitos funerarios, sino también en todos aquellos aspectos relacionados con la vida de quienes necesitan ser protegidos por la mediación de su gran divinidad. Con ese carácter de protección aparece en las paredes, en los dinteles de tumbas y casas, en recipientes cerámicos, en cipos o estelas, entre otros tantos soportes, como ha sido señalado.

BIBLIOGRAPHIE

- BASSET, R., 1909, « Berbers and Nord Africa », *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, T. & T Clark, 1908-1926, Edinburgh : 506-519.
- 1910, « Recherches sur la religion des Berbères », *Revue de l'histoire des religions*, T. LXI : 291-342.
- BÉNABOU, M., 1976, *La Résistance africaine à la romanisation*, Paris, Maspero.
- BENIGNI, G., 1975, « Il “segno di Tanit” in Oriente », *Rivista di Studi Fenici*, III.
- BERTRANDY, F., 1993, « Les représentations du “signe de Tanit” sur les stèles votives de Constantine. III^e-I^{er} siècles av. J.-C », *Rivista di studi fenici*, XXI-1 : 3-28.
- BORDREUIL, P., 1987, « Tanit du Liban (Nouveaux documents religieux phéniciens, III) », *Studia Phoenica*, 5 : 79-85.
- CINTAS, P., 1968-1969, « Le signe de Tanit », *Archéologie vivante*, 1, 2 : 4-10.
- « The Sign of Tanit: Interpretations of a Symbol », [http : w.barca.fsnet.co.uk/Tanit-symbol.htm](http://w.barca.fsnet.co.uk/Tanit-symbol.htm).
- DECRET, F., 1977, *Carthage ou l'empire de la mer*, Paris, Le Seuil.
- DOTAN, M., 1974, « A Sign of Tanit from Tel 'Akko », *Israel Exploration Journal*, 24 : 44-49.
- ELIADE, M., 1981, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- FANTAR, M. H., 1998, *Kerkouane. Cité punique au pays berbère de Tamezrat*, Tunis, Les Éditions de la Méditerranée.
- GONZÁLEZ WAGNER, C., 2001, *La Religión fenicia*, Madrid, Edición del Orto.
- GRAS, M.; ROUILLARD, P.; TEIXIDOR, J., 1991, *El Universo fenicio*, Madrid, Mondadori.

- GSELL, S., 1920, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, vol. IV, Paris, Hachette.
- HARDEN, D., 1967, *Los Fenicios*, Barcelona, Ayma.
- HUSS, W., 1993, *Los Cartagineses*, Madrid, Gredos.
- HOURS-MIEDAN, M., 1959, *Carthage*, Paris, PUF, « Que sais-je ? ».
- IBN JALDÚN, 1977 [1347], *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddimah)*, México, FCE.
- KRINGS, V., 1995, *La Civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Leiden, Brill.
- LANCEL, S., 1994, *Cartago*, Barcelona, Crítica.
- LE GLAY, M., 1961, *Saturne africain. Monuments I: Afrique proconsulaire*, Paris, Arts et métiers graphiques
- 1966 a, *Saturne africain. Histoire*, Paris, E. de Boccard.
- 1966 b, *Saturne africain. Monuments II: Numidie-Maurétanies*, Paris, CNRS éditions.
- LINDER, E., 1973, « A Cargo of Phoenicio-Punic Figurines », *Archeology*, 20: 182-187.
- LIPINSKI, E., 1988-1990, « Tanit et Ba'al-Hamon », *Hamburger Beiträge zur Archäologie*, 15-17: 209-249.
- MARÍN, M. C., 1987, « ¿Tanit en España ? », Alicante, *Lucentum*, VI: 43-79.
- 1995, « La diosa leontocéfala de Cartago », *Kolaios*, 4: 827-843.
- 1999, « Los dioses de la Cartago púnica », in B. Costa y J. H. Fernández (dir.), *De Oriente a Occidente: Los dioses fenicios en las colonias occidentales, XIIas Jornadas de arqueología fenicio-púnica* (Eivissa, 1997), Eivissa, Museu arqueològic d'Eivissa i Formentera: 63-90.
- MOSCATI, S., 1972, « L'origine del "segno di Tanit" », *Rediconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. VIII, 27: 371-374.
- 1979, « Tanit in Fenicia », *Rivista di Studi Fenici*, VII-2.
- 1981, « Un bilancio per TNT », *Oriens Antiques*, XX: 107-117.
- 1983, *Cartagineses*, Madrid, Edición Encuentro.
- PERROT, G.; CHIPIEZ, Ch., 1885, *Histoire de l'art dans l'Antiquité*, t. III (Phénicie-Chypre), Paris, Hachette.
- PRITCHARD, J. B., 1978, *Recovering Sarepta, a Phoenician City*, Princeton, Princeton University Press.
- RIBICHINI, S., 1995, « Les mentalités », in V. Krings (Ed.), *La civilisation phénicienne et punique*, manuel de recherche, Leiden-New York, Koln y E.J. Brill.
- SCHRAEDER, C. (Ed.), 1979, *Herodoto, IV*, trad. de C. Schrader, Madrid, Gredos.
- TEJERA, A.; MONTESDEOCA, M., « La religión de las culturas preeuropeas de las Islas Canarias y las libio-beréberes del norte de África », inédit.
- TLATLI, S. E., 1978, *La Carthage punique. Étude urbaine*, Paris, Éditions Maisonneuve.
- TOUTAIN, J., 1967, *Les cultes païens dans l'empire romain*, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- WARMINGTON, B. H., 1969, *Cartago*, Barcelona, Luis de Caralt.
- XELLA, P., 1981, « Aspetti e problema dell'indagine storico-religiosa », in Centro di studio per la civiltà fenicia e punica (dir.), *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*, Roma, Consiglio nazionale delle ricerche.

UN INSTITUT SUPÉRIEUR EN KABYLIE TIMÈMMERT N'ICHELLATEN

Djamil Aïssani ¹

INTRODUCTION

Fondée au début du XVIII^e siècle, la zaouia-institut² d'Ichellaten (Farine, 1882) deviendra quelques années plus tard « l'un des centres religieux et scientifiques les plus renommés de l'Afrique septentrionale » (Aucapitaine, 1860 : 21). Réputée pour ses enseignements coraniques, elle est dotée d'une zaouia *jawfiyya* (sorte de dépôt mortuaire). En particulier, elle peut surtout s'enorgueillir d'avoir été, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, le centre d'activités d'un astronome renommé, à savoir Mohammad Ben Ali Sherif ash-Shellati, commentateur d'as-Soussi.

Le célèbre orientaliste Henri Aucapitaine, dans ses *Excursions dans les zaouia de Haute Kabylie* (1860 : 18), ne cache pas son empressement à rejoindre ce lieu prestigieux : « Hâtons le pas pour gagner, puis franchir le col qui doit nous conduire à l'asile vénéré des hommes du bien et de la science. » Il donne ensuite ses impressions, à la vue de la zaouia, dans son cadre naturel, la terre des Ichellaten : « Bien que je sois familiarisé avec les splendides paysages que l'Algérie offre aux voyageurs, peu de tableaux m'avaient autant impressionné » (*ibid.* : 18-20).

L'objectif de cet article est de présenter la zaouia de Chellata, tout en essayant de bien dissocier l'esprit (de la zaouia) du XVIII^e siècle (donc d'avant la colonisation) de celui du milieu du XIX^e siècle, époque où elle a été administrée par Saïd Ben Ali Sherif. En effet, ce dernier avait occupé de hautes fonctions dans l'administration coloniale. En 1846, il avait été nommé bachaga de Yellula.

Nous essaierons également dans ce texte de cerner l'importance et l'utilité du célèbre traité d'astronomie d'ash-Shellati en Petite Kabylie, d'identifier tous les documents écrits disponibles relatifs à la zaouia de Chellata et de

1. Centre national de recherche en préhistoire, anthropologie et histoire (CNRPAH) Alger, université de Béjaïa.

2. Zaouia, *zawiya* : établissement religieux.

discuter l'hypothèse selon laquelle le niveau intellectuel dans les zaouias de Kabylie aurait considérablement baissé après la répression qui a suivi l'insurrection de 1871.

Fermée au début de la guerre d'Algérie, la zaouia de Chellata a sombré dans l'oubli et ne survit plus que dans la mémoire collective. Un projet de restauration, de reconstitution et de valorisation du site (comme musée, centre de documentation et espace culturel et touristique) a été formulé par le comité de village de Chellata, les associations Gehimab Béjaïa et Amsed (Ighil Oumsed – Akbou), la circonscription archéologique, en collaboration avec les autorités locales³. Ce projet a été soumis au réseau Manumed⁴ [Manuscrits de la Méditerranée] pour sa prise en charge et sa concrétisation.

LE CONTEXTE POLITIQUE DE LA KABYLIE (XVI^e-XIX^e SIÈCLES)

Au XVI^e siècle, la Kabylie a continué à tenir un rôle dans l'histoire du Maghreb. Les populations kabyles étaient réparties entre trois commandements : Royaume de Koukou, Beni Abbès et Banu Djuhar. L'autorité turque était méconnue et peu respectée dans la province. Cela explique que ces populations conservèrent intactes leurs institutions politiques et administratives à partir du XVI^e siècle (Gaid, 1990).

La situation de la Kabylie au moment de la fondation de la zaouia de Chellata est bien mise en évidence par l'extraordinaire récit qu'en fit en 1808 le grand mathématicien et astronome français François Arago. En effet, après avoir effectué le premier calcul du méridien terrestre, le navire qui le ramenait en France échoua accidentellement à Bougie (alors qu'il croyait pouvoir entrer dans le port de Majorque). Ne pouvant repartir en raison de l'état de la navigation, il décida de rejoindre à pied la capitale. Le récit de sa spectaculaire traversée de la Kabylie donne une idée précise de l'insécurité qui régnait dans cette région au début du XIX^e siècle (Aïssani, 2000).

À cette époque, les marabouts de renom de la Kabylie jouissaient d'une grande indépendance et étaient traités avec beaucoup d'égards et de ménagements. En effet, les populations kabyles ne reconnaissaient que l'autorité du sacré, ce qui fait que l'autorité turque s'adressait à eux pour d'éventuels bons offices pour les affaires de leurs administrations ou lorsqu'elle avait à faire

3. Notre intérêt pour la zaouia de Chellata remonte à 1997, lorsque le comité d'organisation du Colloque international « Béjaïa et sa région à travers les âges » a pris l'initiative d'une action de valorisation des sites traditionnels de la région. Lors de notre sortie sur le site de la zaouia en octobre 1997, nous avons compris, au cours de nos discussions, que, si les habitants ne regrettaient pas la période du pouvoir des Ben Ali Sherif (bien qu'il n'y ait aucune animosité envers cette famille, certains habitants lui reconnaissant même une aide à la lutte armée), ils avaient quand même la nostalgie de l'époque où la zaouia était un centre d'activités important, attirant chaque année des dizaines de milliers de voyageurs. Depuis sa disparition, Chellata est redevenu un village ordinaire et isolé des montagnes de Kabylie.

4. Projet qui a pour but de préserver et développer le patrimoine des bibliothèques de la région méditerranéenne (NDLR).

Il faudra prévoir des missions d'expertises entrant dans le cadre Manumed : conseils et expertises en restauration, muséologie, conservation préventive, documentaliste et archiviste...

passer des troupes (ou des fonds) sur leur territoire d'influence. En contrepartie, elle accordait l'exemption d'impôts et divers privilèges. Ainsi, les serviteurs religieux de cette population pouvaient s'adresser à l'autorité turque lorsqu'ils avaient une demande ou une réclamation à faire. Dans une note restée fameuse, le colonel Robin estime que c'est justement cet ancien état des choses que le bachaga Saïd Ben Ali Sherif aurait voulu voir rétablir (Robin : 1901). En effet, à la fin du XVIII^e siècle, les Ben Ali Sherif exerçaient déjà une influence profonde sur les tribus des Illoula et des Ichellaten. Ils contrôlaient les routes d'Alger et du Hodna, et faisaient preuve d'autonomie par rapport à l'autorité turque. Leur fortune a fait l'objet d'une estimation effective (cf. par exemple le manuscrit sur l'arrondissement de Bougie en 1888, notamment Sabatier, 1888) alors que des études ont été réalisées sur les questions liées à l'impôt à l'époque turque (Kamel Filali, 2002).

LA TRIBU DE CHELLATA (SITUATION GÉOGRAPHIQUE)

« Entre les tribus d'Aouzellaguen et d'Illoula se trouve la tribu de Chellata dont le territoire a peu d'étendue. Mais il est très riche en céréales, huile d'olives, fruits en toute espèce et jardinage. Elle a quelques ruches à miel. Son pâturage est abondant et elle nourrit de beaux troupeaux. » (Anonyme, 1846 : 27.)

Ce témoignage date de la période de la « pacification » de la Kabylie et émane d'un colon de la première heure. Il affirme notamment qu'en 1846 « cette tribu peut mettre sous les armes cent cinquante fantassins » (*ibid.* : 27), alors que celle d'Illoula peut en compter 800. Ces chiffres sont assez modestes par rapport à ceux de la tribu de Beni Oughlis (2 500 fantassins).

LA VIE INTELLECTUELLE DEPUIS LE XVI^e SIÈCLE

Peut-on avoir une idée sur les activités intellectuelles et l'enseignement en Kabylie au moment de la fondation de la zaouia ? Difficile à dire car des zones d'ombre importantes recouvrent l'histoire de ces activités depuis le XVI^e siècle. Cependant, tout le monde s'accorde sur un abaissement général du niveau de l'enseignement et sur l'arrêt brutal de la recherche (par rapport à la situation de l'époque glorieuse du Moyen Âge). Plus que jamais, la production intellectuelle et l'enseignement ne se dépouillent que dans une faible mesure de leur caractère religieux. La plupart des lettrés sont des hommes de religion ayant en général une formation de juriste et de théologien. Par ailleurs, l'usage de l'arabe littéraire a probablement élargi le fossé qui existait entre citoyens instruits et analphabètes (Brunschvig, 1940).

La production intellectuelle

L'affaiblissement des connaissances dans le monde musulman, constaté par Ibn Khaldoun dès le XIII^e siècle, va s'accroître. Ainsi, Robert Brunschvig constate que l'on ne peut inscrire aucun progrès dans les sciences rationnelles

à l'actif du Maghreb dans les deux derniers siècles du pouvoir hafside⁵. Cette situation générale est très significative pour la Kabylie, où l'on constate notamment la disparition des références bougiotes (à l'exception des sources juridiques, bio-bibliographiques et théologiques). Par contre, on note l'influence marquante de Tlemcen, de l'Andalousie, de l'Occident musulman, de l'*Ifrikiya*⁶, de l'Égypte et de l'Orient dans toutes les branches du savoir.

L'essentiel de la production intellectuelle concernait les études juridico-religieuses et les recueils de biographie. La littérature religieuse s'était développée de manière particulière, « comme conséquence naturelle du mouvement *sufi* » (Brunschvig, 1940, vol. 2 : 321). Quant aux sciences profanes, elles n'étaient « cultivées » que par quelques rares érudits qui devaient, comme le notait déjà Ibn Khaldoun, « se dérober à la surveillance des docteurs » (Ibn Khaldoun, 1934-1938, III : 128). Les ouvrages rédigés étaient essentiellement des commentaires⁷, des traités doctrinaux et des recueils de consultation.

Ces trois types d'ouvrages se complétaient et s'apparentaient étroitement. Rappelons ici que dès le XIII^e siècle, Ibn Khaldoun avait déjà constaté (et déploré) cette « tendance aux abrégés par trop concis en prose ou en vers, faciles à retenir par cœur » (cité par Brunschvig, 1940, vol. 2 : 366). Plus tard, al-Maqqari (1860 : 31) abondera dans ce sens : « l'art du *Ta'lif* (de la composition littéraire), par opposition au *Tasnij* (où entre davantage l'idée de création) avait atteint son plus haut degré ».

Les centres d'enseignement

R. Brunschvig (1940 : 357) a réalisé une remarquable étude sur l'enseignement dans les zaouias à l'époque hafside. En ce qui concerne le XIX^e siècle, Houari Touati (1983 : 340) définit quatre types de zaouia⁸ et précise leurs fonctions. Il souligne notamment que, comme centres d'enseignement et de rayonnement intellectuel, elles étaient formatrices de cadres gestionnaires religieux et judiciaires. Elles avaient pour fonction la production de l'encadrement intellectuel du monde rural. Cette mission leur conférait un statut particulier en Kabylie, en raison de l'absence d'institution de référence dans la région, du type de la Zitouna (Tunis) ou de la Qarawiyyin (Fès).

Une liste des principales zaouias de la Kabylie figure dans l'ouvrage de Mohamed Nacib (1997). Les témoignages recueillis et les ouvrages

5. À l'exception des travaux du grand mathématicien al-Qalacadi (1412-1486).

6. Nom arabe de la Tunisie et de l'Algérie orientale (NDRL).

7. À titre d'exemple, les traités de *fiqh* étaient commentés pour l'enseignement. La méthode et les conclusions étaient reproduites telles quelles.

8. La petite zaouia (zaouia-mosquée), dont le chef a un statut simple d'*imam* dirigeant la prière et d'administrateur gérant un sacré élémentaire ; la zaouia-institut, qui comprenait plusieurs foyers d'hébergement pour ses *talaba* (étudiants) et ses visiteurs ; la zaouia-confrérie. Ici, la confrérie est venue se greffer sur la zaouia – c'est le cas de la *rahmaniyya* au milieu du XVIII^e siècle et de la *sanusiyya* au début du XIX^e siècle ; la zaouia-principauté.

disponibles nous permettent de penser que la déontologie de la profession était encore conforme aux règles présentées au XI^e siècle dans le petit ouvrage d'Ibn Sahnun (1931), *Adab al-Muallimin*.

Les disciplines enseignées

En ce qui concerne les disciplines enseignées, on constate une prédominance des matières religieuses⁹ ou de celles qui leur étaient étroitement apparentées : grammaire¹⁰, *fiqh*¹¹, Coran, *hadith*... Pour la plupart des élèves, le niveau n'était pas très élevé. En effet, déjà au XIII^e siècle, Ibn Khaldoun (1934-1938, III : 287) affirmait qu'« il y a des degrés (à gravir) dans l'étude de toute science ». Le niveau supérieur était destiné à un nombre restreint de disciples. Ainsi, pour le niveau élémentaire, le *fiqh* devait être enseigné dans le rite malékite, à l'aide de la *Risala* d'al-Qayrawani. Puis on passait à l'étude du fameux *Mukhtasar* du juriste égyptien Sidi Khellil, qui avait, avec ses principaux commentaires, éclipsé le *Mukhtasar* d'Ibn al-Hadjib et la *Muddawana* de Sahnun (Brunschvig, 1940).

En plus des disciplines citées précédemment, on y ajoutait les sciences rationnelles, indispensables à la religion. C'est le cas notamment de la science du calcul en vue des partages des héritages¹² et de la logique¹³, indispensable dans les *usul*.

L'astronomie (qui se doublait de l'astrologie¹⁴) et la médecine¹⁵ étaient destinées à une élite. La première était « cultivée » en vue de la détermination exacte de certaines dates (fêtes religieuses, périodes de cultures), à l'orientation vers La Mecque, ainsi qu'à la détermination des horaires de la prière. Quant à la seconde (qui se doublait de la botanique), elle était enseignée en raison de son utilité sociale (Brunschvig, 1940).

La réputation des zaouias de Kabylie

De tout temps, les zaouias kabyles ont joui d'un prestige inégalé. Déjà au XIV^e siècle, le célèbre juriconsulte Ibn Idris, professeur d'Ibn Khaldoun, avait créé à Wedris une école de grande renommée. Quant au poète

9. Les sciences religieuses comprenaient aussi les deux sortes d'*usul*, c'est-à-dire la théologie dogmatique et les principes du droit (Brunschvig, 1940).

10. La grammaire était indispensable pour une bonne compréhension du Coran et des *hadith*.

11. On entendait par *fiqh* à la fois le culte et le droit (Brunschvig, 1940).

12. On se contentait des connaissances de base.

13. En effet, la philosophie était très négligée, à l'exception de la logique, de tradition aristotélicienne.

14. L'astrologie, très prisée par le monde rural, servait de base, notamment à un moyen compliqué de divination de *zayiriyya* (table circulaire [du monde]). Rappelons ici que, selon Léon l'Africain (II, 145), l'art de la *zayiriyya* était encore florissant à Bougie lors de son séjour.

15. La médecine, mi-science mi-art, a toujours été pratiquée en raison de son caractère pratique. Rappelons qu'al-Gubrini a mentionné plusieurs médecins célèbres à Bougie (Aïssani ; Mechehed, 1999). Cependant, selon R. Brunschvig (1940 : 372), il n'y aurait pas de progrès sur le fameux *qanun* d'Ibn Sina, auquel « on se référait avec confiance et respect ».

constantinois Ibn al-Feggoun (988H-1073H), dans son ouvrage *Manchour al-Hidaya fi Kachfi Man Ida'a al-'Ilm wal Wilaya* (1987), il affirmait que de nombreux savants constantinois émigraient dans le pays des Kabyles pour se spécialiser dans les sciences des lectures coraniques.

Les changements survenus durant la période coloniale

Après la conquête française, les medersas d'Alger, de Tlemcen et de Constantine vont être créées vers 1850. Elles ne comprenaient que très peu d'étudiants. Cependant, 27 000 étudiants fréquentaient les écoles coraniques en 1861 (Ageron, 1968 : 324), alors qu'il n'en restait plus que 6 500 en 1879 (*ibid.* : 328). Cela peut servir d'argument à l'hypothèse selon laquelle le niveau intellectuel a considérablement chuté dans les zaouias après l'insurrection de 1871 (Aïssani, Mechehed, à paraître *a*). Ce n'est que vers 1880 que commence à émerger une classe de lettrés formés par l'école française.

FONDATION DE LA ZAOUIA DE CHELLATA

Plusieurs sources écrites (ou orales), aussi bien musulmanes que coloniales, ont donné des éléments intéressants sur l'histoire de ce village « dont le nom n'est jamais prononcé dans toute l'Afrique septentrionale sans un sentiment de vénération » (Aucapitaine, 1860 : 21). Le témoignage du baron Henri Aucapitaine est l'un des plus fiables qui soient :

« Écoutons un peu les notables à barbe blanche, seules archives du pays, et incontestablement plus intéressants à consulter que de poudreux dossiers. » (*Ibid.* : 9.)

La plupart des sources s'accordent sur le fait que la zaouia-mosquée existait déjà à l'arrivée de l'ancêtre des Ben Ali Sherif, au tout début du XVIII^e siècle. Comme pour la plupart des familles maraboutiques, la famille affirme être originaire du Maroc, avec Ibn Mashish¹⁶ comme personnage central de la *silsila*¹⁷. À son arrivée, Muhammad Ben Ali Sherif résida d'abord à Moussa ou Ali, localité (qui, semble-t-il, porte son nom) située un peu au-dessus de Chellata, plus près du Tizi al-Beurd (le « col du Froid », plus connu sous le nom de « col de Chellata »), où il vivait retiré, loin des jouissances du monde, sanctifiant sa solitude par le jeûne et la prière. Il s'attira notamment l'affection du cheikh de la zaouia, si bien que celui-ci le garda près de lui et lui donna sa fille (al-Hafnaoui, 1991, vol. 2 : 402). Bientôt, les étudiants attirés par sa sainteté et sa science lui construisirent un asile plus convenable, autour duquel ne tardèrent pas à se grouper les maisons de ceux

16. Ibn Mashish a vécu au XIII^e siècle. Originaire de Tétouan (Maroc), il est l'auteur d'un célèbre ouvrage, *Al-Salat al-Mashishiyya*, qui a fait l'objet de plusieurs commentaires.

17. Chaîne de transmission du savoir.

qui venaient s'inspirer des commentaires du maître. La zaouia devint alors très célèbre et très fréquentée.

LA ZAOUIA DU XVIII^e AU XX^e SIÈCLE

Au vu de son influence passée, il est surprenant de constater que très peu d'études aient été réalisées sur la zaouia de Chellata. Le passage consacré dans *al-A`lam min zwawa igawawan* (Sahi, 1994 : 164-183) à l'activité astronomique de la seconde moitié du XVIII^e siècle est indéchiffrable et incohérent, alors que l'étude de Fatima Iberraken (2003) ne concerne que l'impact de la zaouia sur les familles des régions environnantes de Chellata et Aazib après l'arrivée des Français. En effet, en plus de la détermination du niveau des enseignements et des activités scientifiques dans la zaouia, l'autre point crucial est de pouvoir mesurer son influence religieuse avant et après l'arrivée des Français. Plusieurs indices montrent que les Ben Ali Sherif ont probablement délégué leur pouvoir religieux, car trop occupés par leurs nouvelles tâches administratives, militaires et législatives. C'est pourquoi le colonel Robin pouvait affirmer que « le pouvoir religieux de Saïd Ben Ali Sherif était limité » (Robin, 1901, 27). Le témoignage d'al-Hafnaoui précise néanmoins qu'il a continué à pourvoir à l'entretien et au fonctionnement de la zaouia (al-Hafnaoui, 1991).

Rayon d'influence et renommée de la zaouia

L'audience de la zaouia de Chellata a largement dépassé les frontières de l'Algérie. Dans plusieurs régions du pays (c'est le cas notamment des régions de M'sila, de Mansourah...), l'expression *Khrejt min Chellata ouala* [« Serais-tu diplômé de Chellata ? »] est synonyme de « lettré ». De nombreux oulémas connus y ont fait leurs études. C'est, par exemple, le cas du cheikh Ibrahim, qui aurait dirigé la zaouia durant une quinzaine d'années.

Les étudiants venaient de tous les coins du Maghreb, comme en témoignera H. Aucapitaine en 1857 :

« Quelques-uns sont venus des bords de l'Atlantique, des villes du Maroc, d'autres du Sahara tunisien. » Aucapitaine ajoute : « J'y trouvai un soir un *taleb* [étudiant] accouru de Benghazi tripolitaine pour éclairer un point obscur de doctrine que les savants de Kairouan, eux-mêmes, n'avaient pu éclaircir de façon satisfaisante. » (Aucapitaine, 1860 : 22.)

C'est ce qui l'a motivé pour proposer à la Société de géographie de Genève de développer l'état actuel des connaissances scientifiques et des études chez les musulmans.

Organisation

Plusieurs sources décrivent l'organisation et le fonctionnement (finances,...) de la zaouia de Chellata (Farine, 1882). Le baron Aucapitaine,

quant à lui, ne cache pas son admiration : « cette société religieuse de Chellata présente un spectacle digne à tous égards de l'attention des peuples civilisés ». Il décrit le tableau qui se présente à lui : « accroupis sur les tombeaux ou assis à flots pressés dans les salles qui en forment l'enceinte, six cents jeunes étudient ou psalmodient les versets du Coran – le livre par excellence ».

Le plus grand ordre règne dans cet établissement et cela, chose remarquable, par le seul ascendant des professeurs, vieillards à la barbe blanche, expérimentés dans la théologie et les commentaires islamiques. Pendant la saison d'été, il n'y a guère plus de 300 étudiants, mais, pendant l'hiver, il n'est pas rare d'en voir jusqu'à 800 ou 1 000.

À leur entrée dans ce sanctuaire d'études, les élèves paient une rétribution qui varie de 1 à 2 douros¹⁸ (10 à 12 francs), répartis moitié pour les professeurs, moitié pour les bonnes œuvres de l'établissement. En effet, la zaouia accueillait jusqu'à 5 000 voyageurs par année. Six moulins lui appartenant étaient constamment en mouvement pour la nourriture des pauvres, des élèves, des *talabas*¹⁹ et des voyageurs. Des informations sur la préparation des plats, le financement (notamment la collecte des dons) sont également données (Aucapitaine, 1860).

Coran (*Chellata*) et fiqh (*Thaslent*) : la complémentarité

Au tout début, la zaouia de Chellata était surtout spécialisée dans la lecture du Coran. Les étudiants y venaient de partout (« Min Koul Faj `Amiq », al-Hafnaoui, 1991, vol. 2 : 402). Puis, aux études coraniques se joignirent celles de la jurisprudence, des principes du droit musulman, de la grammaire, de la poésie, des mathématiques et de l'astronomie. Ceux qui cherchaient à se spécialiser dans le *fiqh* devaient aller compléter leurs études à la zaouia Ibn Abou Daoud à Thaslent. Cette dernière, à savoir la zaouia de Sidi Saïd b. Abi Daoud d'Akbou²⁰, « était en Algérie centrale et orientale la meilleure de toutes les zaouias de ces trois derniers siècles » (*ibid.*). On y enseignait les plus importants ouvrages de référence de l'époque (*Adjroumiyya...*), dans différentes disciplines (grammaire...).

Rappelons ici que nous avons déjà évoqué le *qanun*²¹ de ce village (Thaslent) en affirmant notamment qu'il avait été découvert dans les archives de la famille Hanoteau (Aïssani, 1998 : 83). Selon al-Hafnaoui (1991, vol. 2 : 402), la tradition veut que « ceux qui n'ont pas appris le Coran à Chellata et

18. Cette somme passera à 30 francs en 1880 (Farine, 1882).

19. Étudiants. *Talabas* [ou talbas] pluriel de *taleb*

20. Elle fut l'un des centres de diffusion des sciences (*Ilm*), de la théologie, de la grammaire, de l'astronomie et de l'arithmétique les plus importants de tout le pays zwawa et jusqu'à Constantine à l'est, Laghouat au sud et Médéa à l'ouest. Selon le témoignage d'al-Hafnaoui (1991), le cheikh Muhammad at-Tayeb y obtint une *idjaza* (certificat de capacité ou diplôme) en 1844 qui lui permit de créer la zaouia d'Al-Hamil.

le *fiqh* à Thaslent (même s'ils avaient suivi d'autres enseignements ailleurs) [soient] considérés comme insuffisamment formés ».

La bibliothèque de Chellata

Plusieurs sources identifiées font état de l'importance du fonds des manuscrits de la zaouia de Chellata. C'est le cas, par exemple, de Belkacem Ben Sedira (1887 : 3), qui affirmait que « le fils de Ben Ali Sherif lui [avait] fait visiter la bibliothèque de Chellata et lui [avait] permis d'en relever le catalogue ».

Le témoignage le plus significatif est celui du géomètre français Eugène Dewulf, qui était alors en poste à Bougie. Ce dernier a participé à la fantastique aventure intellectuelle du XIX^e siècle, dont l'objectif était de retrouver le fameux manuscrit d'Ibn Hammad (1150-1230) sur l'histoire du Maghreb et de Béjaïa. Après avoir effectué des recherches en Allemagne, en Italie et en France, Dewulf affirmait dans une correspondance datée de 1865 qu'il était sur le point de le retrouver « dans une très ancienne école kabyle, dans la zaouia de Chellata » (Aïssani, 1996 : 264). En effet, précise-t-il : « le marabout auquel appartient cette zaouia m'a affirmé qu'il a en possession le manuscrit que je cherche et qu'il me l'enverra » (Aïssani, 1997 : 25).

Dans son ouvrage d'astronomie, Muhammad Ben Ali Sherif donne des informations précises sur sa contribution à l'essor de la bibliothèque au milieu du XVIII^e siècle :

« J'ai assemblé tout ce que j'ai pu recueillir des diverses sciences, sur des planches et des feuillets éparpillés. » Il fait apparaître ses appréhensions « après un long labeur consacré au recueil et à la copie, et par crainte de pertes et de disparition... »

La bibliothèque de Chellata a été brûlée en 1957 par l'armée coloniale, lorsque les Français se sont aperçus que les Ben Ali Sherif jouaient un double jeu :

« Les femmes de Chellata peuvent vous le préciser, elles qui ont porté elles-mêmes les manuscrits au bûcher à l'entrée du village, sous la contrainte de l'armée. » (Iberraken, lettre à Djamil Aïssani, janvier 2003, in Gehimab, 1991-2004, vol. 4 : 77.)

Quant à la bibliothèque de l'*aazib*²², une partie a été confisquée par l'armée à la suite de l'insurrection de 1871. Ces livres se trouvent dans le fonds d'Aix-en-Provence. L'autre partie aurait été dispersée par la population. Il semble également que quelques ouvrages soient en possession du descendant

21. Règle de conduite.

22. Résidence du bachaga Saïd Ben Ali Sherif. Il s'agit d'un bordj fortifié situé sur le bord de la route nationale et du chemin de fer, en bordure de l'oued Soummam.

du cheikh Ibrahimi. En effet, ce dernier, ayant dirigé la zaouia pendant une quinzaine d'années, aurait « emprunté » beaucoup de livres (Iberraken, 2003).

Les sources disponibles

En ce qui concerne les sources disponibles, on constate la présence de très nombreux écrits coloniaux sur le bachaga Ben Ali Sherif, son engagement dans l'administration coloniale et notamment ses rapports avec Bou Baghla (1850-1852), El Mokrani et Cheikh Aheddad (1870-1871). Par contre, les écrits sur la zaouia sont très peu nombreux. Il est possible néanmoins de recueillir de nombreux témoignages oraux.

En plus des documents qui seront présentés dans cet article, la *khizana*²³ de Cheikh Lmuhub comprend deux correspondances en rapport avec la famille Ben Ali Sherif :

– Correspondance n° 04 (Aïssani, Mechehed, à paraître *b*), envoyée par un certain Muhammad Ben Ali Sherif, qui demande à Lmuhub de lui envoyer du miel, ainsi qu'une *bitaqa*²⁴.

– Correspondance de Saïd Ben Ali Sherif adressée à Belqacem Zwawi annonçant la naissance de son fils Saïd (cette lettre n'est pas répertoriée dans le catalogue. En effet, elle n'a été retrouvée à Tala Uzrar qu'après son achèvement).

LES CHEIKHS DE LA ZAOUIA

La première action à entreprendre est d'identifier les différents successeurs de Moussa ou Ali, initiateur de la zaouia-institut, en essayant de cerner leurs contributions respectives. Le témoignage d'Aucapitaine (1860: 25) précise qu'en 1860 la famille Ben Ali Sherif était dépositaire du pouvoir religieux depuis cent cinquante ans environ « par extinction des héritiers directs ».

Dans cet article, nous nous intéressons à deux cheikhs de la famille : Muhammed Ben Ali Sherif (l'astronome, qui a vécu dans la seconde moitié du XVIII^e siècle) et Saïd Ben Ali Sherif (le bachaga, qui fera carrière dans l'administration coloniale dès 1846). Cependant, des informations sont disponibles sur les autres cheikhs. C'est le cas, par exemple, d'un témoignage sur un élève du prédécesseur de Saïd. En effet, Muhammad b. Naser affirme avoir été un élève de Ben Ali Sherif. Il a copié, à Ilmayen (village situé à 3 kilomètres d'Adrar n'Sidi Yidir, près de Tamokra – Beni Ourtilane), en 1830-1245H, le manuscrit répertorié dans les *Manuscrits de Kabylie* (Aïssani, Mechehed, à paraître *b*) sous le n° SC N° 11. Ce manuscrit comprend trois *kararis*²⁵ : deux ouvrages de sciences du calcul (*Ilm al-Hisab* et *Ikhtisar*

23. Bibliothèque savante de manuscrits.

24. Carte.

25. Pluriel de *kuras* : cahier.

Nisba fil Hisab) de Muhammad Salh b. Ali Ibn Marzuk, et l'ouvrage en science des héritages *Qismat at-Tarika*.

Muhammad Ben Ali Sherif (seconde moitié du XVIII^e siècle)

Il est possible de cerner avec précision la personnalité de l'astronome, en exploitant les deux copies de son traité d'astronomie, disponibles à la Bibliothèque nationale d'Alger. En effet, il y donne lui-même une série d'informations précises sur sa vie, ses études, son niveau et son parcours.

Muhammad Ben Ali Sherif Zwawi ash-Shellati « est né, a vécu et demeure à Chellata ». Il se dégage du texte une image très profonde du personnage. Sa modestie est manifeste : « Je ne possède du savoir que le *Mukhtasar Khalil*. » En effet, nous avons vu que la connaissance de cet ouvrage correspondait déjà à un niveau supérieur. Il aurait suivi une formation accélérée (*madrassat al-mukhtassar*) à un endroit non identifié (mais il s'agit probablement de la zaouia de Thaslent). « J'ai commencé par l'étude... », « il m'a été facile de comprendre... », « je suis revenu après une courte période... »

Muhammad Ben Ali Sherif donne ensuite des détails sur son long labeur consacré au recueil des connaissances : « J'ai assemblé tout ce que j'ai pu recueillir des diverses sciences, sur des planches et des feuillets éparpillés. » Il énumère ses premiers domaines d'intérêt lors de son apprentissage : « Biographie du Prophète, histoire des califes, des rois et des lettrés, prêches et rappels, contes des Saints, heures de la nuit et du jour, conduite des hommes et des femmes,... »

En particulier, les documents cités par Ahmad Sahi (1994 : 164-183) auraient pu nous permettre de comprendre ce qui s'est passé vers 1752-1778. Malheureusement, au lieu d'éditer le texte, ce dernier a essayé de l'exploiter. À ce niveau, les informations données sont trop confuses pour être reprises ici.

Muhammad Ibn Ali Sherif Zwawi ash-Shellati était donc versé en astronomie, en astrologie et devait être la source principale de détermination des dates (fêtes religieuses, périodes de cultures...) de toute la région. Il a bénéficié des connaissances de son père (mort probablement en 1772), qui était un lettré et dont il affirme notamment avoir exploité les tableaux et graphiques. Ses écrits comportaient de nombreuses observations (comme le tremblement de terre de 1758). Précisons enfin qu'il est possible de faire des hypothèses sur ses principaux ouvrages de référence (voir, au paragraphe suivant, les principales références en astronomie).

Saïd Ben Ali Sherif (Yellula 1238H/1820-1314H/1895)

Le bachaga Saïd Ben Ali Sherif est évoqué par la plupart des sources administratives et militaires (Hénaut, 1888 ; Hamelin, 1899), ainsi que par les sources algériennes (al-Hafnaoui, 1991, vol. 2 : 402-403 ; Gaid, 1990). Il était le patron de la zaouia de Chellata au moment de la « pacification » de la Kabylie.

« Pacification » et « insurrection »
(Bou Baghla et Cheikh Aheddad)

Le manuscrit inédit du lieutenant Hamelin (1899) représente un témoignage essentiel sur le comportement de Saïd Ben Ali Sherif durant la « pacification » de la Kabylie. Il évoque notamment l'allégeance de Ben Ali Sherif en 1846-1847, qui a permis celle de toutes les tribus de la vallée de la Soummam. Il décrit ses conflits avec l'insaisissable Bou Baghla en 1850, qui a conduit à la destruction de sa ferme (*l'aazib*) en mars 1851 et le contraint à trouver refuge chez les Beni Abbès. Ce n'est que le 2 juillet 1852 qu'il fut « réinstallé dans sa zaouia de Chellata, avec un accroissement d'influence » (Hamelin, 1899). Enfin, son attitude lors de l'insurrection de 1871 est également décrite en détail, ainsi que ses rapports conflictuels avec Cheikh Aheddad de Seddouk, qui vont le contraindre de nouveau à quitter son sanctuaire (départ vers Tizi Ouzou cette fois-là).

Il existe également des sources écrites musulmanes sur cette période (voir notamment ma réponse à une correspondance que m'avait adressée le professeur Djilali Sari en 1996, *Gehimab*: 1991-2004, vol. 2: 19). Ainsi, nous disposons d'un témoignage musulman précisant que Qadi Sidi Ben Abid, cadi de Maouklan (région de Bougaâ), aurait assisté à la réunion de réconciliation entre Cheikh Aheddad et Ben Ali Sherif, le 5 janvier 1871 (Aïssani, Mechehed, à paraître *b*).

À ce propos, la note du colonel Robin est très précise :

« En 1871, la manière d'agir de Ben Ali Sherif a toujours été équivoque et tortueuse. Certes, il n'a pas poussé à la révolte, mais il avait un pied dans chaque camp, de manière à être sûr de tirer toujours son épingle du jeu, quoi qu'il pût arriver. Il avait eu soin de se dégager en temps utile de toute responsabilité, en donnant sa démission de bachaga. » (Robin, 1901 : 21.)

Le colonel Robin conclut son rapport par une sentence implacable :

« ... je demande seulement que l'on ne parle pas des services exceptionnels qu'il aurait rendus à la France et de l'immense influence religieuse qu'il aurait eue sur les Kabyles. » (*Ibid.* : 28.)

Poète et bibliophile

Saïd Ben Ali Sherif est donc le premier des cheikhs de la zaouia à avoir eu des rapports soutenus avec la France. Plusieurs témoignages précisent qu'il avait des liens amicaux avec des administrateurs et des chefs militaires. Il aurait même effectué un voyage en France en 1852 pour y recevoir la légion d'honneur. Par ailleurs, il semble qu'il ait été l'un des principaux informateurs des orientalistes français (Hanoteau, Aucapitaine, Dewulf), en particulier en ce qui concerne les études berbères naissantes et l'histoire de la vallée de la Soummam. Le témoignage de Belkassem Ben Sedira (1887) précise que Muhammad Saïd Ben Ali Sherif était poète en même temps que

bibliophile. Selon lui, le général Hanoteau a publié de lui plusieurs chansons en l'honneur de l'expédition de 1857, pendant laquelle le maréchal Randon a achevé la conquête de la Kabylie (Hanoteau, 1906 : 301).

D'un autre côté, plusieurs témoignages confirment que l'influence religieuse de Saïd Ben Ali Sherif était limitée. Cependant, d'autres témoignages évoquent son soutien aux oulémas et aux étudiants, ainsi que son intérêt pour la zaouïa de ses ancêtres (al-Hafnaoui, 1991).

L'aazib, fierté de Saïd

Les Ben Ali Sherif possédaient la plus belle ferme de la haute vallée de la Soummam. *L'aazib*, située en bordure de l'oued Soummam, comprenait 1200 hectares et était traversée par la route nationale. Le rédacteur du manuscrit colonial, Manuscrit sur l'arrondissement de Bougie, écrit en 1888 que « Ben Ali Sherif est fier de ses 20 000 oliviers, de ses 35 000 figuiers, de ses 500 orangers et de ses innombrables arbres fruitiers... ». Les chasses organisées sur ses terres étaient célèbres (Farine, 1882).

Lalla Aïcha (moitié du XIX^e siècle)

Le colonel Robin donne une information capitale relative à l'attaque de la zaouïa par Bou Beghla :

« Ce fut à l'âme virile d'une femme, Lalla Aïcha, mère de Saïd Ben Ali Sherif, que la zaouïa doit son salut. Elle rassembla les notables des Illoula-ou-Sameur et leur demanda s'ils étaient d'avis de se déshonorer aux yeux des Kabyles en laissant détruire la zaouïa ». (Robin, 1901 : 23.)

L'ASTRONOMIE D'ASH-SHELLATI, D'AS-SOUSSI, D'ABI MIQRA' ET D'AL-AKHDARI

La zaouïa d'Ichellaten a été le centre d'activités d'un astronome renommé, à savoir Muhammad Ibn Ali Sherif ash-Shellati (voir plus haut). Cependant, il est certain qu'il n'a pas été le premier astronome de la famille, puisque son propre témoignage précise que son père était lettré et que lui-même avait utilisé ses études et ses tableaux. Il avait également répertorié plusieurs événements naturels (tremblement de terre en Kabylie en 1752, observation de 1778...).

L'astronomie au Maghreb au XVIII^e siècle

Au XVIII^e siècle, les lettrés abordaient volontiers des sujets astronomiques ou relatifs au comput du temps. Il semble que le calendrier musulman fût le seul d'usage courant. Les lettrés pouvaient énumérer des constellations qui se lèvent au coucher du soleil et donnent, d'après le calendrier julien, la date où elles deviennent visibles (Aïssani, Mechehed, à paraître a).

Le traité d'astronomie le plus célèbre au XIX^e siècle est incontestablement celui d'Abi Miqra' (ou Abu Muqri'). Cet astronome est originaire de Battiwa, dans le Rif marocain, et a vécu au XIV^e siècle (il aurait été vivant en 730H/1330). Il est devenu célèbre grâce à son poème didactique sur le calendrier et la détermination de l'heure. C'est pourquoi, à son propos, ses successeurs parlent de la science d'Abi Miqra'.

Son principal continuateur est as-Soussi (Muhammed b. Sai d al-Marghiti, mort en 882H/1679). Également originaire du Maroc, son traité, *Nazm al-Mumti` fi Sharh al-Muqni*, contient plusieurs procédés de calcul qui servent notamment à déterminer : quel jour tombe le premier janvier d'une année quelconque ; quelles constellations se lèvent avec le soleil ; quand commencent les saisons ; quels sont les moments favorables aux différents travaux agricoles.

Parmi les autres ouvrages connus d'astronomie, citons le traité en vers, *Nazm al-Siraj fi `Ilm al-Falak*, rédigé par le mathématicien de Biskra Abd ar-Rahman al-Akhdari (918H/1512-983H/1585) vers 939H/1533. Ce poème didactique est l'un des plus répandus des traités de calendriers. Il a également étudié plusieurs domaines des mathématiques sous forme de poèmes abrégés.

Au XIX^e siècle, les ouvrages d'Abi Miqra', d'as-Soussi et d'al-Akhdari étaient encore des références. Ainsi, le catalogue de la maison d'édition ath-Tha`alibiyya d'Alger (1929) montre que les ouvrages suivants étaient encore édités dans la première moitié du XX^e siècle : as-Soussi sur l'astronomie (il s'agit probablement de l'ouvrage *Nazm al-Mumti` fi Sharh al-Muqni*) ; *al-Mumti` Sharh al-Muqni`* d'as-Soussi ; *Commentaire d'al-Warzizi sur as-Susi*.

L'audience en Kabylie

Les principaux auteurs représentés dans la *khizana*²⁶ de Cheikh Lmuhub sont évidemment les Marocains Abi Miqra' et as-Soussi et l'Algérien al-Akhdari. L'importance de leurs traités dans la région d'Ath-Urtilan est confirmée par les très nombreuses copies retrouvées. Ainsi, la collection Ulahbib comprend au moins quatre copies du traité d'Abi Miqra' ». La copie ASN n° 13 comprend notamment les noms des mois en langue berbère.

De même, le commentaire d'as-Soussi, *Mukhtasar `ala Nadhm Abi Miqra'*, y est également présent. La copie ASN n° 02 est d'Ahmed Zarruq al-Bija'i et a été réalisée en 1813. La copie ASN n° 03 est de Lmuhub Ulahbib et a été réalisée en 1845. Enfin, la *khizana* comprend une copie du *Nazm al-Siraj fi `Ilm al-Falak* d'al-Akhdari (Ms. n° ASN 12 ; Aïssani, Mechehed, à paraître b).

26. Bibliothèque savante de manuscrits.

L'ouvrage d'ash-Shellati

Muhammad Ben Ali Sherif ash-Shellati a donc rédigé, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, un traité d'astronomie intitulé *Ma`alim al-Istibsar bi Tafdhil al-Azman wa Manafi`al-Bawadi wa l-Amsar* (Vue d'ensemble commentée des temps et des bienfaits des régions et des pays). Cet ouvrage, très célèbre en Algérie, est un commentaire du traité d'as-Soussi. La Bibliothèque nationale d'Alger dispose de deux copies de ce manuscrit, répertoriées 1/2678 (en mauvais état) et 1/2694. Ce dernier est très bien conservé. Il est complet et comprend 88 feuillets. La copie a été réalisée en 1263 de l'Hégire par Muhammad (... rature) Muhammad al-Bedjaoui. Une autre copie a été identifiée à la Bibliothèque du Congrès, aux États-Unis. Elle est incomplète et comprend 140 pages (cf. le Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque du Congrès, réalisé par Salah Ed-Din al-Mandjad).

Dans cet ouvrage, ash-Shellati entend clarifier le travail d'as-Soussi : « J'ai précisé ce qu'il a présenté, et j'ai présenté ce qu'il a oublié. Avec l'aide de Dieu, je commence par le classement... »

Plusieurs écrits manuscrits retrouvés précisent l'importance de ce traité en Kabylie au XIX^e siècle. Ainsi, le calepin de Lmuhub Ulahbib (répertorié DV n° 01, Aïssani, Mechehed, à paraître *b*) indique que, durant les années 1872-1875, Lmuhub a prêté le livre *Hashiat Ibn `Ali Sherif `ala al-Falak* à Cheikh Tayeb Ibn Muhammad Ameziane (imam à Tighilt). Par ailleurs, il a prêté l'ouvrage *al-Hashimiya `ala `Ilm al-Falak* à un lecteur inconnu (Aïssani, Mechehed, à paraître *a* : 34). Enfin, un ouvrage dont le copiste est Ahmad Zerruq b. Mesbah, cité par al-Wartilani dans sa *rihla* (il l'aurait rencontré à Guenzet), contient un passage de l'ouvrage de Ben Ali Sherif sur as-Soussi.

LA POÉSIE

L'importance de la poésie chez Muhammad Ben Ali Sherif est attestée par deux documents. Un document de voyage (répertorié LIT n° 50, Aïssani, Mechehed, à paraître *b*) évoque une *qasida*²⁷ dédiée à un certain Muhammad Ben Ali Sherif Zwawi en 1774/1187H (nous n'avons pas pu identifier son auteur). Le second document est le fameux poème en langue berbère sur le savoir (Aïssani, 1998), dont il est probablement l'auteur, et qui est contenu dans le manuscrit répertorié LIT n° 21 (Aïssani, Mechehed, à paraître *b*). Il n'est constitué que d'un seul feuillet. Il s'agit certainement d'un document ancien. En effet, après la *qasida* que nous allons présenter figure une autre *qasida* (toujours en berbère), puis un texte copié par Lmuhub (sans rapport avec ces poèmes).

27. Poème.

Nous avons transcrit le texte de cette *qasida* en caractère latin (Aïssani, 1998) :

Amalah ya leulama ur nufi hedd ur nsal
Lwehc yers-ed, ccer d leghel yesseqtee deg zal
Ccejra i-lrbdee lgdra-s yuli-tt wadal

Lehram yeqqel d lmesbah
Lgemm yers-ed gef lehlal
Ttqelliben f lmufid ur hsiben rras l mal

CONCLUSION

Le grand « patron » d'Alger, Abd-al-Rahman at-Tha`aliby, avait suivi à Béjaïa, de 1400 à 1408, les cours des disciples des prestigieux juriconsultes al-Waglisi (mort en 1384) et Ahmed Ben Idris. À leurs propos, il affirme (dans ses écrits) que ces derniers n'entretenaient aucune relation avec les princes, qu'ils n'approchaient pas. « Leurs successeurs et leurs élèves perpétuèrent leur conduite, Dieu les agrée » (Aïssani, Mechehed, à paraître *a*).

Cette règle de conduite des oulémas de Kabylie envers le pouvoir en place n'a pas été respectée par Saïd Ben Ali Sherif. Cette transgression a été à l'origine de dysfonctionnements de la zaouia en 1850-1852 et en 1870-1871, puis de sa disparition définitive au milieu du XX^e siècle. Il serait intéressant de vérifier si la stratégie adoptée par Saïd était alors inévitable et surtout si elle a réellement permis à la zaouia de prendre plus d'ampleur après 1872.

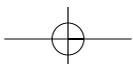
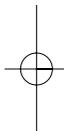
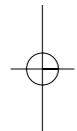
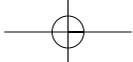
REMERCIEMENTS

L'auteur remercie le comité de village de Chellata, M. le Président de l'APC de Chellata (1997), l'Association Amsed-Ighil Oumsed (Akbou), M^{lles} Lynda Chegra (Bibliothèque nationale d'Alger), Dahbia Abrous (Département de langue amazigh, Béjaïa), M^{me} Claude Brenier-Estrine (Iremam, Aix-en-Provence), M. Bruno Marty (CCL, Arles), M^{lle} Fatima Iberraken (Ehess, Paris) pour leurs contributions.

BIBLIOGRAPHIE

- AGERON, C.-R., 1968, *Les Algériens musulmans et la France*, Paris, Puf.
AÏSSANI, D., 1996, « Le mathématicien Eugène Dewulf (1831-1896) et les manuscrits médiévaux du Maghreb », *Historia Mathematica*, 23, Academic Press Edition (USA) : 257-268.
— 1997, « Les investigations autour d'Ibn Hammad (1150-1230) et de son manuscrit relatif à l'histoire du Maghreb et de Bougie », in *Les sources de l'histoire du Maghreb*, Alger, Éditions CNRPAH : 25-30.
— 1998, « Les écrits de langue berbère de la collection de manuscrits Ulahbib (Béjaïa) », *Études et documents berbères*, 15-16 : 81-99.
— 2000, « Le séjour algérien du célèbre mathématicien François Arago », *Actes de la*

- RMA 2000* (Rencontre des mathématiciens algériens), dans le cadre du WMY 2000 (Année mondiale des mathématiques), Alger, AMA édition.
- AÏSSANI, D. ; MECHEHED, D. E., 1999, « Les manuscrits de botanique et de médecine traditionnelle en Kabylie au XIX^e siècle », *Annali* (Sezione Orientale), Vol. 59, Fas. 1-4, Napoli : 78-92.
- À paraître a, *La Bibliothèque savante de Cheikh Lmuhub : lettrés locaux et culture écrite en Kabylie au milieu du XIX^e siècle*, (Paris, Éditions Publisud).
- À paraître b, *Manuscrits de Kabylie : catalogue de la Collection Ulahbib*, (Alger, Éditions CNRPAH).
- AL-HAFNAOUI, 1991, *Ta`rif al-Khalaf bi-Rijal al-Salaf*, Alger, ENAG Édition, 2 vol.
- AL-MAQQARI, 1860, *Azhar Riyad*, Analectes, Leiden, R. Dozy et al. Eds, 2 vol.
- ANONYME, 1846, *La Kabylie : recherches et observations sur cette riche contrée de l'Algérie*, Paris, De Maistrasse et Wiart.
- AUCAPITAINE, H., 1860, *Zaouia de Chellata : excursion dans les zaouia de la Haute Kabylie*, Paris, Librairie Challamel.
- 1863, « Kanoun du village de Thauririth Amokrane », *Revue africaine*, 7 : 279-285.
- BEN ALI SHERIF, XVIII^e siècle, *Ma-alim al-Istibsar bi Tafdhil al-Azman wa Manafi al-Bawadi wa l-Amsar*, Ms, Bibliothèque nationale d'Alger (n° 1/2678 et n° 1/2694), copie datée de 1263H/1865.
- BEN SEDIRA, B., 1887, *Une mission en Kabylie sur les dialectes berbères et l'assimilation des indigènes*, Paris, Librairie Adolphe Jourdan.
- BRUNSCHVIG, R., 1940, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 2 vol.
- COLIN, G. S. ; RENAUD, H. P. J., 1933, *Note sur le muwaqqit marocain Abi Miqra' , al-Battiwi*, *Hesperis*, 25 : 94-96.
- FARINE, C., 1882, *Kabyles et Kroumirs*, Paris, P. Ducrocq.
- FILALI, K., 2002, *L'Algérie mystique : des marabouts fondateurs aux khouans insurgés (XV^e-XIX^e siècles)*, Paris, Publisud.
- GAID, M., 1990, *Les Beni Yala*, Alger, OPU.
- GEHIMAB, A., 1991-2004, *Recueil de correspondances*, Béjaïa, Gehimab Édition, 4 vol.
- HAMELIN, Lt., 1899, Histoire de Béjaïa et sa région, manuscrit inédit.
- HANOTEAU, A., 1906, *Essai de grammaire kabyle*, Paris, Adolphe Jourdan.
- HÉNAUT, G., 1888, La commune mixte du gergour, in *Manuscrit sur l'arrondissement de Bougie en 1888* : 219-254.
- IBERRAKEN, F., 2003, Impact de la zaouia sur les familles des régions environnantes de Chellata, Aazib (1840-1954), Paris, Mémoire EHESS.
- IBN AL-FEGGOUN, 1987, *Manchour al-Hidaya fi Kachfi Man Idaa al-Ilm wal Wilaya*, Beyrouth, Dar El-Gharb al-Islami.
- IBN HALDOUN, 1934-1938 [1863-1865], *[Les] Prolégomènes*, traduits de l'arabe en français par M. de Slane, Paris, Paul Geuthner, 3 vol.
- IBN SAHNUN, K., 1931, *Adab al-Mu-allimin*, Tunis, Abdulwahab Édition.
- KING, D.A., 1988, « An Overview of the Sources for the History of Astronomy in the Medieval Maghrib », in *Actes du Deuxième Colloque maghrébin sur les mathématiques arabes*, Tunis, Maghreb Édition : 125-157.
- NACIB, M., 1997, *Les zaouia des sciences et du Coran en Algérie*, Alger-Damas, Sned.
- ROBIN, J.-N. col., 1901, *L'Insurrection de la Grande Kabylie en 1871*, Paris, Lavauzelle.
- SABATIER, A., 1888, Monographie de Akbou en Kabylie, in *Manuscrit sur l'arrondissement de Bougie en 1888* : 3-28.
- SAHI, A., 1994, *Al-Alam min zwawa igawawan*, Alger, Éditions Révolution africaine.
- TOUATI, H., 1983, « Qu'est-ce qu'une zaouia rurale en Algérie au XIX^e siècle ? », In *Actes du III^e Colloque d'histoire de la civilisation du Maghreb*, Oran, Crasc Édition : 349-366.



LE SAVANT RURAL ET LE POLITIQUE LE CAS DE MOKHTAR AS-SOUSSI

El Khatir Aboulkacem

« Enfin, c' était le salafisme national, né dans les cités urbaines, qui a réussi à prendre les rênes du Mouvement national. Mokhtar as-Soussi s'y attachait certes, mais son attachement s'est confronté aux obstacles dus aux limites de sa subjectivité, les limites dont les raisons sont à la fois son éducation, l'héritage confrérique de sa famille et l'environnement de sa région natale, le Sous. »

ALI OUMLIL (1987 : 25)

Le Sud marocain se distingue, parmi d'autres régions rurales de l'empire chérifien d'avant la pénétration française, par le développement de toute une tradition de transmission et de diffusion de la culture savante liée à l'islam. Il abrite, au-delà des écoles coraniques, des établissements de l'enseignement supérieur, formant ainsi un foyer important de la concentration et de la transmission de l'enseignement des sciences religieuses que les sujets de l'empire se représentent comme langage et norme légitimes. C'est ainsi que cette région, en offrant des possibilités pour l'acquisition des formes de ce savoir socialement valorisant, soutient la comparaison, du point de vue du produit culturel transmis, avec les centres attractifs des grandes cités de l'Afrique du Nord comme Fès et Kairouan. Cependant, et durant la transition du Maroc vers le processus de construction national, marquée par la transformation de cette culture en catalyseur de ce phénomène, les savants ruraux, issus de cette région, ont manifesté leur absence dans tout projet d'implication dans la constitution du mouvement nationaliste, en tant que forme par excellence de la politisation des savants traditionnels. C'est en ce sens qu'il est légitime de comprendre les raisons qui sont à l'origine de cette démission et de ce processus de transformation de la classe des lettrés. Comment l'expliquer et en quoi la position des savants, en tant que clercs ruraux, a-t-elle

déterminé leur attitude ? Nous tenterons d'apporter certains éléments de réponse en présentant la vie et l'activité de Mohammed-Mokhtar as-Soussi, savant rural et nationaliste d'un type bien particulier.

As-Soussi est un exemple représentatif de cette catégorie de lettrés à la « marge », de formation et d'origine rurales. Sa trajectoire traduit bien les ambiguïtés d'une entreprise confrontée aux limites d'une subjectivité traversée par le poids de l'héritage et de la culture. Après une enfance et une première formation où le mysticisme croise l'ambition scientifique, as-Soussi accède à l'univers du réformisme religieux. S'enivrant de cette nouvelle pensée politico-religieuse – née des conditions sociales et politiques du Maroc colonial –, il relègue dans l'ombre les atouts de son héritage culturel et familial et participe à la fondation des premières cellules de réflexion et de formation autour du salafisme (réformisme religieux ou *islah*), qui ont donné naissance à la mobilisation nationaliste. Mais cette aventure, digne d'un personnage animé par un goût profond pour la pérégrination qui n'est autre que la destinée de « l'aspirant ès sciences » rural, se confronte aux limites de son habitus culturel. Ainsi, as-Soussi finit-il par se retirer de l'action politique directe pour se consacrer entièrement à l'enseignement et à la compilation d'ouvrages, conjuguant l'histoire et la monographie des institutions culturelles et des familles scientifiques de la région du Sous¹. Il explique, au terme de ses pérégrinations, qu'il n'est pas fait pour être un praticien de la politique, un monde qui n'est pas le sien², et qu'il a été formé pour servir la science, son maintien, sa transmission et sa diffusion. En un mot, il est prédisposé à n'être qu'un homme de science (*rajulu 'ilm*). En fait, alors que ses collègues de Fès, de Salé et d'autres cités pensaient et se regroupaient pour fonder les bases de l'action politique directe et les futures formations politiques, as-Soussi, convaincu des limites de ses prédispositions, a choisi de lutter pour transformer la zaouia³ de son père, située à Marrakech et précisément à Bab Doukkala, en une école dispensant un enseignement traditionnel. Que peut-on penser de sa position dans le champ culturel au seuil des transformations profondes de l'élite traditionnelle marocaine après la pénétration coloniale ? Qui l'a poussé à agir de la sorte ? Et pourquoi a-t-il refusé de devenir un « néo-alem⁴ » en se contentant du statut d'un homme de science ?

1. Pour en savoir plus sur la méthode historique d'as-Soussi, voir Ahmed Taoufiq (1987 : 65-79). Sur la présence de certains aspects de la recherche ethnographique dans ses différents ouvrages, voir Hassan Rachik (1994 : 249-267).

2. Mokhtar, à en croire Ali Oumlil, a dit : « Que Dieu ait dans sa miséricorde celui qui n'a pas les ambitions des choses auxquelles il n'est pas destiné, et laisse le pouvoir aux gens doués pour le prendre » (Oumlil, 1987 : 22). Il écrit ailleurs : « j'évite sciemment de m'impliquer dans un domaine qui n'est pas le mien » (as-Soussi, 1963, vol. 3 : 212, cité par Ahmed Boukous, 1999 : 126).

3. Établissement religieux.

4. J'emprunte ce terme à Noureddine Sraieb (1992), qui désigne ce type d'intellectuels transformés en activistes nationalistes dans le Maghreb de l'entre-deux-guerres.

FORMATION ET AMBITION CONFRÉRIQUE

Mokhtar as-Soussi est né en 1898 au sein d'une famille de science et de sainteté à Igh, dans l'Anti-Atlas occidental. Son père⁵ y avait fondé, après avoir été initié par Saïd Lmaàdri (1797-1883), la zaouia ad-Derqawiyya en 1885. En fondant cette maison de repliement et d'accueil, il procéda à l'implantation de cette voie mystique dans la région du Sous. Devenu chef de cette confrérie, il commença à recruter des disciples et, pour les initier, il composa des ouvrages en tachelhit, parler local de la langue amazighe – il traduisit notamment le *Kitab al-'Amir*, un ouvrage d'obligations rituelles – et à encourager l'essaimage de nouvelles filières de cette confrérie dans l'ensemble du Sud marocain. Celle-ci ne tarda pas à imposer son rayonnement mystique et scientifique et se constitua en un pôle important et attractif. C'est donc à l'intérieur de cet univers marqué par l'odeur de la sainteté et de la science que naîtra et grandira Mokhtar as-Soussi.

Fidèle à l'itinéraire d'un enfant en milieu rural, il fréquenta au début l'école de la zaouia dans sa petite localité villageoise en vue d'apprendre à lire et à écrire⁶. Il apprit alors pour la première fois le Coran auprès du lettré Sidi Abdalla al-Ifeghlalni. Ensuite, il rejoignit l'école coranique de la localité El-Argoub, à Ighir Millulen, où il poursuivit son instruction primaire auprès du lettré Sidi 'Isa des Idaw Gu Gwemar. Il partit de nouveau pour la localité d'Ifriyan dans le territoire des Achtuken, où il continua son apprentissage du Coran auprès du lettré Sidi Brahim er-Rasmuki. Après un court séjour, il retourna au sein de la zaouia de son père et assista aux cours d'Ahmed es-Suktani. Ce retour coïncida avec la mort de son père. Tout au long de cette période, Mokhtar reconnaît avoir parcouru sept fois l'ensemble du Coran. À la suite de quoi, il put s'initier aux sciences religieuses. Ainsi, il suivit au sein même

5. Il s'agit du cheikh Sidi al-Hajj Ali ad-Derqawi (1850-1910). Né à Ddu Gadir dans le territoire des Idaw Semlal, il avait appris par cœur la totalité du Coran dans l'école de sa localité. Il rejoignit ensuite l'université rurale de Tanalt. Dans cette école, il s'initia aux sciences religieuses auprès du maître al-Yazidi des Ayt Isi. Ensuite, il partit pour approfondir ses connaissances dans d'autres universités rurales comme celles de Tafrawt el-Mulud, de Tazerwalt, de Tankert et d'Aduz, où il reçut un certificat de fin d'apprentissage en 1876. Lors de ce parcours, il se sentit, à plusieurs reprises, attiré par la recherche d'un idéal mystique pour vider son cœur de « tout ce qui est autre que Dieu ». C'est ainsi qu'il s'éprit pour la première fois, pendant son séjour à l'université de Tafrawt el-Lmulud, de l'expérience mystique. Il passa beaucoup de son temps dans la coupole d'un saint local du nom de Sidi Ya'zza. Et à Tankert, à côté du perfectionnement de ses connaissances en matière du droit et de jurisprudence, il assista aux séances psalmiques des Naciriya, l'importante confrérie du Sud marocain. Il fallut alors attendre ses voyages dans le Nord marocain et la rencontre de son maître Sa'id al Ma'dri (m. 1883), pour voir le cheikh Ali exprimer publiquement son immersion totale dans une odeur de sainteté et œuvrer pour l'implantation de la voie derqawa dans sa localité d'origine. Pour de plus amples informations sur le cheikh et sa zaouia, voir Mostafa Zekri (1977) ; M. as-Soussi (1960, 1960-1961, t. I : 184-324).

6. Toutefois, il écrivit qu'avant de fréquenter l'école de la zaouia, il avait été initié à la lecture et à l'écriture par sa mère, qui était, pour l'ensemble des enfants du cheikh, une maîtresse dans l'enseignement coranique (as-Soussi, 1963, vol. 2 : 210). Les femmes des saints ou leurs filles sont parfois instruites pour pouvoir encadrer et enseigner les femmes-disciples de la zaouia.

de la zaouia les séances du lettré Sidi Lahcen Buluqt. Après une initiation aux œuvres maîtresses relatives à la grammaire, il partit à Ighashan pour suivre les cours du lettré Abdallah al-Ilghi. Ensuite, il rejoignit l'université rurale de Bounàman avant de partir pour Tankert afin d'approfondir ses connaissances scientifiques auprès du savant et poète Muhammad ben Tahir al-Ifrani. Cette première phase de formation où Mokhtar commence à prendre conscience de ses compétences est ponctuée par des incidents graves qui ont influencé le cours de sa vie. Ainsi, il assista dans un premier temps à l'éclatement de la famille et au partage du patrimoine légué par son père. Le partage creusa un fossé entre les différents foyers nés de la mort du père polygame. Mais le maître et fidèle disciple de la zaouia, Sidi Saïd et-Tanani, intervint pour maintenir l'équilibre fragile entre les membres de la famille éclatée. En même temps, il conseilla à Mokhtar d'aller s'installer à Boussebaà, dans la région de Marrakech, en vue d'approfondir ses études. Il fut ainsi écarté du processus de mise en marche de la zaouia. Mais cette première quête de la science ne signifie pas, pour son auteur, l'abandon du projet de conquête du pouvoir confrérique.

La mort de son père a en effet engendré l'éclatement de la famille et la constitution de foyers rivaux et concurrents. Mokhtar est le fils aîné de sa mère. Il est ainsi désigné chef de leur propre famille. De ce fait, il commença à réaliser l'importance d'être le fils d'un grand saint fondateur de zaouia. Parti pour Boussebaà après l'intervention de Saïd et-Tanani, il fut pris en charge par les nombreux disciples de la confrérie, éparpillés dans les contrées voisines. Tenté par l'expérience mystique, il associa son instruction scientifique à l'exercice des fonctions d'un responsable confrérique. Vêtu à la manière des Derqawa et imitant le comportement des saints fondateurs, il entama les tribulations qui le menèrent en différents lieux balisant les itinéraires du père : Es-Saouira⁷, Marrakech et le nord du Maroc... Pendant ces tournées, il adopta même avec ses compagnons les pratiques normatives d'un maître. À la suite de ce périple, il réunit une somme importante d'argent. Il noua également des relations et se dota d'un capital symbolique. À tout cela il faudrait ajouter son goût pour les belles-lettres. Des atouts, si on peut dire, suffisants pour faire du candidat un concurrent potentiel au sein de la zaouia. En revenant de cette première tournée réussie, Mokhtar apporta des cadeaux à tous les membres de la famille et de la zaouia. Il offrit surtout un mulet à son frère aîné, nommé al-Khalifa (le successeur du père), qui s'occupait des affaires temporelles de la zaouia. Tout au long de ce séjour singulier, il fut influencé par la façon particulière avec laquelle les disciples le traitaient et commença à manifester ses ambitions confrériques. Pour ainsi dire, il montra publiquement les signes d'une volonté de concurrence. Il composa même un ouvrage en parler local, le tachelhit, consistant dans la traduction

7. À Essaouira, il était, rapporte as-Soussi, totalement plongé dans l'univers mystique (1963, vol. 2 : 221).

de certaines traditions de prophètes⁸. Cette compilation inscrit clairement Mokhtar dans une stratégie de conquête du pouvoir confrérique. Une position qui ne pouvait pas laisser son frère indifférent. En s'attachant à son statut d'héritier, celui-ci déclara ouvertement la guerre à Mokhtar. Et de nouveau, les disciples s'interposèrent et conseillèrent à ce dernier de mettre un terme à ses prétentions et d'admettre le fait accompli. L'échec de la conquête du pouvoir, étant définitif, le poussa à remettre en cause sa conduite. Après des allers et retours entre Tiznit et Ilgh, il partit pour Tmanar, dans le territoire des Ihahan, où il rencontra son maître Saïd et-Tanani. Ce dernier, attentif aux enjeux profonds des successions confrériques, lui conseilla d'abandonner l'habit mystique et de se consacrer à l'instruction scientifique. En revenant sur cette rencontre fondamentale, il écrivit :

« Les jours m'ont appris que ma destinée ne peut être que la quête de la science, je ne me suis jamais senti préparé à me consacrer à la voie mystique... Toutefois je ne nie pas que je suis toujours épris au niveau de la doctrine par le mysticisme. » (As-Soussi, s.d., vol. 2 : 223.)

Ainsi, il refoula son ambition mystique et partit à la conquête du pouvoir scientifique.

LA RIHLA SCOLAIRE : DÉLIVRANCE ET CHOC CULTUREL

Ayant déjà appris dans son enfance la totalité du Coran et les premières connaissances dans les différentes branches des sciences religieuses et étant déçu de son passé confrérique, il débarqua à Marrakech en 1918. Il rejoignit l'Université traditionnelle de Ben Youssef (Al-Yusufiyya⁹) pour assister aux cours des autorités scientifiques de la ville et perfectionner son savoir. Marrakech était alors l'un des grands pôles de la concentration scientifique à côté de Fès, Rabat et Tétouan et constituait, pour les étudiants du Sud marocain qui n'avaient pas assez de moyens pour fréquenter les autres universités, l'apogée de leur *rihla*¹⁰ scolaire. Mais il faut définir cette grande *rihla* scolaire aux lieux de la concentration du savoir traditionnel dans les milieux urbains non pas comme un voyage accompli uniquement pour un apprentissage élémentaire des matières absentes dans les universités de cette région périphérique, mais comme une volonté de recevoir auprès des autorités « officielles » des licences (*ijazat*) permettant à ces étudiants de se positionner dans la hiérarchie des transmissions traditionnelles. Ce voyage, signe d'un affranchissement par rapport au terroir, permit à son auteur de pouvoir

8. Il s'agit d'*Al-ahadit an-nawawiya*, un corpus de quarante traditions choisies par un savant du nom d'an-Nawawi. Cet ouvrage n'a pas encore été publié, je possède une copie du manuscrit qu'un lettré a communiqué à la section de Rabat de l'Association Tamaynut.

9. Pour une description de cette université au début du siècle, voir Eicklman (2001).

10. La *rihla* est le voyage entrepris pour acquérir le savoir ; dans le Sud marocain, on appelle les étudiants-voyageurs, *imsafriyen*, les voyageurs.

doter son parcours scientifique d'un signe officiel de reconnaissance et, partant, d'institution. Il pouvait alors rester sur place et enseigner dans la mosquée-université de Ben Youssef, occuper une charge administrative ou religieuse officielle ou bien, le cas échéant, revenir dans sa région natale et se contenter du contrat traditionnel de maître d'école coranique ou scientifique.

Mais le voyage de Mokhtar fut d'abord une délivrance face aux conséquences négatives des rivalités de succession. Il tentait donc de compenser son échec par un attachement au savoir. De plus, ce voyage coïncida avec une époque d'effervescence culturelle correspondant à la période des grandes transformations structurelles perpétrées au Maroc après la pénétration française. La colonisation, écrivait-il dans un passage significatif,

« ... parvient à nous enfoncer par ses hommes et ses chevaux, ses couleurs et sa pensée, ses ruses et sa politique, sa civilisation lumineuse... On était comme les hommes des cavernes le jour de leur retour à la vie. Tout a changé à leur regard... Le Maroc s'est brusquement transformé et devenu un autre Maroc. Un Maroc différent de celui d'hier. » (As-Soussi, 1960-1961, vol. 1, « Préface ».)

Face à cette présence de l'autre, les élites traditionnelles, bouleversées par l'incapacité de leur société entraînée dans des ruptures radicales à résister et à gérer les changements, furent contraintes de réfléchir sur les raisons de ce retard. C'est ainsi que les premiers savants, ayant déjà effectué des voyages dans l'Orient musulman ou ayant eu accès à des productions culturelles émanant des penseurs réformistes musulmans, dispensaient en marge de leurs cours des leçons à propos de cette nouvelle pensée. Arrivant à Marrakech dans cette ambiance fiévreuse, Mokhtar fréquenta les cours du célèbre salafiste marocain Abou Shu'ayb ed-Doukkali. Avec lui, il découvrit le sens de « la sortie de la grotte » et se rendit compte du poids de la responsabilité que ce nouveau contexte imposait aux lettrés. Ses cours constituèrent, pour lui, une conversion et lui permirent d'acquérir une conscience des limites d'un savoir destiné uniquement à couvrir les stratégies sociales du maintien et de la cohésion du terroir. En y assistant, il découvrit la signification profonde du savoir acquis et réalisa avoir grandement négligé les différentes sciences religieuses dans sa première étape de formation¹¹ (as-Soussi, 1963, vol. 2 : 225). Marrakech représentait alors, pour lui, le seuil d'un éveil inquiétant. Il y resta quatre ans avant de partir à la Karawiyyin de Fès pour couronner son parcours scientifique. Fès, à cette époque, n'était pas seulement la capitale politique du Maroc, elle était aussi le creuset des idées nouvelles et le centre de réflexion sur le Maroc moderne. Les étudiants et les enseignants de la mosquée-université de la Karawiyyin formèrent des cercles

11. Mokhtar reconnaît pouvoir écrire quelques morceaux et des lettres en arrivant à Marrakech. Il a écrit également que les universités rurales du Sud marocain dispensaient le même enseignement que celles des centres urbains, voire plus. En ce sens, la quête d'un savoir distingué est une quête de renommée, non d'acquisition.

et des cellules pour faire circuler et diffuser les nouvelles idées de la *salafiya*. L'élaboration d'un discours nouveau sur soi et son rapport à l'autre étaient la réplique du corps savant à la pénétration étrangère. N'ayant, au début du siècle dernier, d'autres champs de pensée que la tradition religieuse, le retour aux fondements livresques et à la tradition des anciens (*salaf*, d'où le terme du salafisme) constituait la réponse concordante. C'est durant cette période de bouillonnement des idées que s'accéléra l'histoire vertigineuse de notre savant rural. Il constata dès les premiers jours que

« ... les idées s'échangent, les cités de Fès, Rabat et Tétouan se sont transformées en centres de réflexion à l'aube du Maroc moderne. C'est ici qu'émerge l'idée nationale basée sur la religion et la morale parfaite. J'avais accompagné tous les penseurs... je fus enivré par cette idée, et le monde s'ouvrit devant moi avec ses journaux, sa géographie et ses livres modernes. Il s'ouvrit aussi sur les mouvements égyptiens, turcs, syriens, irakiens, afghans, iraniens, tunisiens et le mouvement des oulémas algériens. Tous raisonnent comme les échos des cloches et réveillent les somnolents. » (Oumlil, 1987 : 20.)

C'est ainsi qu'il forgea son nouveau regard et prit des distances avec sa culture d'origine. L'expérience de Fès le transforma profondément. Il put acquérir un savoir nouveau lui permettant de distinguer le spirituel parfait des superstitions grossières et illusionnistes héritées de la pratique populaire de la religion. Il fut aussi converti à la cause patriotique et se prépara à servir sa religion, sa patrie et sa communauté globale qui n'était autre que celle des Arabes et de l'islam. Il devint ainsi un adepte du salafisme et du sentiment patriotique, et un grand lecteur des écrits des écrivains modernes comme Mustapha el-Manfaluti et des essais des penseurs réformistes comme Mohammed Abdouh. Partant, il se rendit compte que ce qu'il avait appris dans son enfance à l'école coranique ne servait plus à grand-chose (as-Soussi, 1960-1961, vol. 1 : 14-15). L'émerveillement du jeune étudiant ne tarda pas à se traduire en actes concrets. Ainsi, il participa avec acharnement à toutes les activités de la jeunesse estudiantine de la mosquée-université de la Karawiyyin. Il présida l'Association culturelle Al-Hamasa, « l'enthousiasme », créée en marge de l'enseignement dispensé par le doyen du salafisme marocain et parent du sultan, Mohammed Ben Larbi al-Alaoui. Cette association, à caractère culturel, avait pour objectif d'initier les jeunes étudiants, gagnés à l'idée nationale, à discourir en langue arabe classique. Cette initiative s'inscrivait alors dans le cadre du nouveau regard porté sur les stratégies de lutte et de participation à l'opposition politique. Puis il participa à la constitution d'une autre association clandestine à caractère politique dont la présidence revint à celui qui deviendra le chef du nationalisme marocain, Allal al-Fasi. Mais était-il suffisamment préparé pour s'impliquer dans l'action politique et pourrait-il convertir son capital scientifique en capital politique ?

LE STATUT ÉCRASANT

Dans le contexte marocain, l'idée nationale est le prolongement politique de la renaissance culturelle que représente l'émergence de la pensée réformiste religieuse. Mokhtar a adhéré certes à cette idée. Il en fut même l'un de ses défenseurs farouches. De ce fait, il a fait partie du groupe qui a réussi à transformer cette pensée en cadre de référence de l'idée de nation. Mais le processus de transformation implique une adhésion complète à l'action politique. Ainsi, il n'hésita pas dans un premier temps à en assumer toutes les conséquences pratiques. Des cellules informelles de Fès il rejoignit Marrakech, après un court séjour à Rabat, où il rencontra de nouveau son maître, Abou Shu'ayb ed-Doukkali. À Marrakech, il s'appliqua à transformer le local de la zaouia paternelle en une école libre dispensant un enseignement traditionnel et moderne en langue arabe. Il s'employa aussi à donner des conférences et des cours dans différentes mosquées et zaouias afin de propager l'idée réformiste. Après de longues journées d'enseignement dispensé pour former les futurs dirigeants nationalistes, il passa à une activité pratique intense, se concentrant essentiellement sur la fondation des associations politiques et sociales et l'organisation des campagnes de distribution des tracts visant à sensibiliser des populations à des événements politiques (comme la campagne contre le dahir dit berbère) et, aussi, la direction des réunions secrètes¹². À cette époque, on voit Mokhtar, à travers ses écrits et les témoignages de ses contemporains, plongé dans l'univers de la pratique politicienne. Cette période se présente alors comme la plus fructueuse et la plus engagée de notre lettré. Son engagement et son attachement profond à la réforme de la société ont inquiété les représentants de la Résidence générale et leurs collaborateurs locaux. En conséquence, l'administration décida en 1936 son bannissement de la ville et son assignation à résidence dans son village d'origine, Ilgh. En y arrivant, il fut pris d'un sentiment confus : devenir étranger parmi ses propres maîtres et parents. Cet exil intérieur lui permit toutefois d'établir un bilan de son parcours : d'où son livre *Al-ilghyyat* (« Les écrits d'Ilgh »). L'exil présentait pour lui le moment des bilans et des interrogations profondes et radicales. La lecture de cet ouvrage fondamental – auquel on peut ajouter un autre récit de témoignage écrit pendant la période de rétention à Aghbalu n Kerdus au début des années 1950 et intitulé *Muàtaqal as-sahrâ* (Centre de rétention du désert), qui peuvent constituer des éléments pour écrire une biographie de l'auteur – nous invite à repenser la signification du politique chez ce lettré et sa position dans le champ social et politique à cette période cruciale du Maroc moderne. La signification qu'il donne à son inscription dans le champ de l'action et de la construction nationaliste révèle un rapport inconfortable construit sur la pratique politicienne. Sa conception du politique qui entre dans le cadre d'une division sociale du travail intellectuel

12. Sur cette période de Marrakech, voir Sadki Ali Azayku (1987 : 121-124).

mérite une attention particulière. Pour Mokhtar, le travail politique n'est pas à la portée de tous. Il a, comme d'ailleurs la science, ses propres agents. Il ne peut être accompli que par des gens doués et prédisposés et que « Dieu ait dans sa miséricorde celui (il parle de lui-même) qui sait sa position et ses limites et ne cherche pas à les dépasser » (as-Soussi, 1982 : 16). Lui qui n'est pas né pour être un chef politique (*id.*, 1963, vol. 1 : 29), n'a pas les compétences et l'ambition suffisantes pour jouer ce rôle et concurrencer les autres personnes dévouées à cette responsabilité. C'est ainsi qu'il n'a jamais cherché à prouver ses talents et à justifier une participation à la construction du mouvement national politique. Au contraire, toute son œuvre est vue au regard d'une fonction enseignante. Mokhtar, malgré tous ses efforts pour l'organisation de la lutte nationaliste, surtout à Marrakech, défend une position distanciée du lettré. Même au cours de la période où il s'est fortement impliqué, il reconnaîtra n'avoir eu aucune ambition partisane :

« En vérité, je n'ai jamais, malgré mon adhésion précoce au parti de l'Istiqlal, joué le rôle d'un politicien discoureur. Ce dernier agit dans la clandestinité, organise ses réunions dans l'ombre et oblige les gens à prêter serment avant d'adhérer aux partis politiques¹³. Je ne veux pas servir ma patrie comme un politicien dont l'évolution dépend toujours des circonstances temporelles ou intellectuelles. Il mesure tout, ses émotions, ses sensibilités, ses amitiés et ses différends par le jugement des politiciens, contracte ses amitiés et désigne ses ennemis sur la base de ses principes politiques. Je ne me retrouve pas dans cet habit et je ne suis pas préparé à le faire. Mais je suis par contre un homme de la science pouvant exprimer ses principes, à haute voix et sans hésitation, dans tous les forums. » (As-Soussi, 1963, vol. 3 : 206.)

Tout se passe comme si le fait d'accepter l'exercice de certaines tâches inhérentes à la pratique politicienne n'était qu'une manière de justifier la soumission à une certaine fonction imposée par la conjoncture de la mobilisation. La situation coloniale exigeait, même de la part des hommes attachés à la science, une participation de plus en plus grande au fonctionnement et à l'organisation du champ politique. Mokhtar s'inscrivit donc dans cette action directe au nom d'un devoir dicté par la conjoncture du moment historique. Mais c'était une exigence douloureuse. Elle le poussa même à se représenter dans des situations d'ambiguïté totale. Tout en contribuant à la fondation des cellules et des groupuscules clandestins, il prétendit être fidèle à sa position statutaire, le statut d'un *alem* ordinaire. C'est ainsi qu'il décrit en tout cas sa période de Marrakech :

« J'étais avec eux dans une formation politique. S'ils continuaient, eux, à manifester un intérêt explicite pour la politique, quant à moi, je me contentais de l'aspect scientifique de ma participation. » (*Ibid.*, vol. 1 : 21.)

13. L'auteur fait allusion ici aux pratiques du Parti nationaliste dans les années 1930. À propos de ces pratiques qui se rapportent plus aux pratiques de structures confrériques qu'à une initiation à une pratique moderne de la politique, voir Robert Rézette (1955).

En rejetant la fonction politique de la culture savante, Mokhtar adhère à la position du lettré rural, que caractérisent le repli et la transmission du savoir. Il n'admet de ce fait que cette voie passive d'acquisition et de transmission de cette composante déterminante du maintien et de la régénérescence de la société. Dès lors, il structure toute son action autour de la fonction a-politique de la science. Et à l'intérieur de ce cadre, se distinguent deux stratégies capitales : l'enseignement et la recherche. Pour lui, une société ne peut être réformée uniquement par la voie d'une politisation de ses hommes de science. Elle doit réserver une place aux autres fonctions, en particulier la fonction de transmission. Et de ce fait, il place l'enseignement au rang du fondement essentiel de toute construction nationale. Le rôle d'un *alem* n'est pas uniquement de se politiser et de contribuer à la formation et à la structuration de l'action politique, encore moins de se retrancher dans une transmission aveugle des formes figées du savoir traditionnel, mais d'assumer la fonction de critique, d'éducateur et de représentant intègre de la morale religieuse, qui est, selon lui, le fondement de la véritable idée nationale¹⁴. Il assigne alors au savant le rôle d'orientateur, de guide et de formateur. Il le veut au milieu de l'action, mais sans pour autant en être l'acteur et le meneur du jeu. Une position du juste milieu. Elle ne correspond ni à l'attitude passive des lettrés du Sous¹⁵ qu'il a fréquentés ni à la stratégie conquérante du politique de ses collègues citadins, qu'il regarde avec distance.

En quoi consiste alors cette position ? Quoique déçu de l'attitude des uns et des autres, il n'a pas l'intention d'abandonner ses maîtres et collègues ruraux. Après avoir souligné que leur repli dans des réduits scientifiques sans aucun rapport avec le monde mouvant incarne leur défaillance et leur déclassement, il les invite alors à interroger leur capital scientifique, à le comprendre, à le questionner et à s'insurger contre la sclérose du repliement. Il les exhorte ainsi à épouser l'idée nouvelle du réformisme, à ne plus rester crispés sur un passé sans vie et voix, et de prendre le risque de changer et de transformer le champ culturel périphérique. Mais derrière cette idée se cache le danger de se

14. As-Soussi écrit dans *Al-Ilghyat* (1963, vol. 1: 41) que le bien de la nation réside dans l'enseignement.

15. Mokhtar livre un constat inquiétant sur les lettrés ruraux du Sous à travers le cas de son maître et parent, Sidi Mahfoud al-Adouzi. Ce dernier est doté sans aucun doute d'un capital culturel important. Il a acquis de larges connaissances scientifiques dans tous les champs du savoir religieux. Mais, vu sa situation dans une région périphérique, il n'est pas prédisposé à faire valoir et bénéficier de son savoir. Il est, écrit as-Soussi dans *Al-Ma'sul* (1960-1961, vol. 5: 330-331), « comme la majorité des savants de cette contrée, loin d'être au courant de la situation du monde, il ne sait pas ce qui se passe ni en Orient ni en Occident. Et de ce fait, il ne peut pas avoir d'opinion sur ce qu'il faut emprunter à une civilisation ou ce qu'il faut rejeter. » L'usage parfait du savoir ne se forge pas uniquement par l'acquisition aveugle des matières transmises, mais par une confrontation, des échanges élargis avec les idées et l'ouverture vers l'autre proche ou lointain. En prenant conscience de ce facteur, il constate que, si les clercs ruraux vivaient dans le même climat que ceux de Fès, on assisterait à une ébullition intellectuelle. Malheureusement, ces derniers, à l'image des clercs qu'il a rencontrés au cours de son double exil à Ilgh, n'arrivent pas encore à dépasser le seuil des discussions stériles sur la forme ovulaire du globe. C'est ainsi qu'il les invite à s'ouvrir et à rejoindre la nouvelle idée réformiste sans pour autant les entraîner dans le moule du politique. Il veut simplement les sensibiliser afin qu'ils assurent pleinement leur fonction réelle et historique dans la société.

compromettre en politique. À partir de là, il insiste sur la place prépondérante de l'éducation et de l'enseignement dans la lutte nationale. En un mot, Mokhtar a essayé d'ajuster la pratique politique en tentant de la normaliser par la science religieuse et de libérer cette science des dérives de la pratique politique et des effets négatifs de tout repli sur soi. Par ailleurs, son effort de recherche s'est concentré sur la région du Sous. Malgré le jugement négatif qu'il porte à l'égard de la position de ces lettrés de la « clôtüre », il entend prouver que, dans cette contrée lointaine du Maroc, des gens, avec leurs moyens modestes et avec le concours des institutions traditionnelles, ont contribué malgré tout au génie marocain en matière de sciences religieuses.

Pour expliquer l'ambiguïté du comportement de ce savant, certains chercheurs, comme Mohamed Adiouane (information personnelle), soulignent le rôle déterminant de son éducation mystique de base. Dès son jeune âge, il a adopté ce type de conduite fondée sur la retraite et la discrétion. En l'associant à sa conception du patriotisme inspirée de la confession religieuse, le rejet du politique n'est que la reproduction de cette conduite dans le champ de l'action politique. Mokhtar ne peut donc être qu'un nationaliste mystique (Azayku, 1987 : 115). Il n'avait pas l'intention de fonder une notoriété à travers l'exaltation d'un passé militant, son inscription était ainsi conçue comme une obligation émanant de sa conviction mystico-religieuse. Pour d'autres, Mokhtar ne peut pas réussir le passage au politique. Il demeure ce lettré rustique versé dans la connaissance de la grammaire. Cette idée, émanant d'un chef nationaliste, résume le regard négatif et disqualifiant porté, à cette période précise de l'histoire, sur les savants ruraux. Mais toutes ces hypothèses, même si elles apportent des éléments de réponse pour la compréhension de ce comportement singulier, ne peuvent pas expliquer seules l'attitude de Mokhtar. Pour d'autres, la nomination de ce dernier au ministère des Habous comme ministre du trône après l'indépendance jusqu'à sa mort en 1962 constitua un couronnement politique. Mais cette hypothèse ne peut en aucun cas soutenir l'idée d'une réussite dans le champ politique. La nomination, dans le contexte marocain, ne sanctionne pas un parcours politique. Elle participe plutôt d'une faveur royale.

En résumé, la trajectoire singulière de cet intellectuel relève des limites assignées au lettré dans la société rurale et de sa position dans la stratification du champ culturel traditionnel. Extérieur, étranger et neutre, il n'occupe pas une position dominante lui permettant de faire l'usage de son savoir. Il est ainsi difficile, pensons-nous, de comprendre l'attitude de Mokhtar sans la replacer dans ce cadre. Nous pourrions ainsi dire que, dans l'ensemble de ses contradictions, c'est la relation originelle entre ce savant et son objet de savoir qui s'affirme. N'étant pas préparé à le manipuler pour agir dans le champ politique et se transformer en « néo-alem », il ne pourra pas être cet héritier prédisposé à l'héritage, pour paraphraser Pierre Bourdieu (1992). Contrairement à ses contemporains et collègues urbains, avec qui il a fondé les premières structures de l'action nationaliste, as-Soussi a renoué avec l'enseignement pour perpétuer la culture qui l'a nourri et rendu étranger dans sa propre société.

BIBLIOGRAPHIE

- AS-SOUSSI, M., 1960, *At-Tiryāq al-mudawī fi axbar as-shaykh sidi al-hajj Ali ad-Derqawī*, Tétouan, Imprimerie al-Mahdiyya.
- 1960-1961, *Al-Ma'sul* (Le mielleux), Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 20 vol.
- 1963, *Al-Ilghyat* (Les Écrits d'Ilgh), Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 4 vol.
- 1982, *Muàtaqal as-sahrâ* (Centre de rétention du désert), Rabat, Imprimerie as-Sahil.
- S.d., *Min xilal Jazula* (À travers Jazula), Tétouan, Imprimerie al-Mahdiyya, 4 vol.
- AZAYKU, S. A., 1987, « Remarques à propos de Mokhtar as-Soussi », in *Mokhtar as-Soussi, la mémoire récupérée*, Actes du colloque tenu à Agadir du 21-23 décembre 1986, Casablanca, an-Najah al-Jadidah : 107-125.
- BOUKOUS, A., 1999, « Mohammed Mokhtar Soussi, figure emblématique de la différence », in Aissa Kadri (sous la dir.), *Parcours d'intellectuels maghrébins. Scolarité, formation, socialisation et positionnements*, Paris, Kartala : 113-128.
- BOURDIEU, P., 1992, *Les règles de l'art*, Paris, Le Seuil.
- EICKLMAN, D., 2001, *Al-Ma' rifa wa as-sulta fi al-Maghrib – Savoir et pouvoir au Maroc*, traduit de l'anglais de *Knowledge and Power in Morocco : The Education of the Twentieth Century Notable* [1985] par Mohammed Aafif, Rabat, Editions Tarik Ben Ziyad.
- GELLNER, E., 1991, « Le nationalisme en apesanteur », traduit de l'anglais par J.-C. Galey, *Terrain*, 17 : 7-30.
- OUMLIL, A., 1987 « Mokhtar as-Soussi. Le pouvoir scientifique et le pouvoir politique », in *Mokhtar as-Soussi... : 7-25*.
- RACHIK, H., 1994, « La science est une chasse : aperçu sur la pensée de Mokhtar Soussi », in *Penseurs maghrébins contemporains*, Casablanca, Eddif : 249-267.
- RÉZETTE, R., 1955, *Les Partis politiques marocains*, Paris, Armand Colin.
- SRAIEB, N., 1992, *Pratiques et résistances culturelles au Maghreb*, Paris, CNRS.
- TAOUFIQ, A., 1987, « Mokhtar as-Soussi, du temps grammatical au temps historique », in *Mokhtar as-Soussi... : 65-79*.
- YACINE, T., 2001, *Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise des intellectuels algériens*, Paris, La Découverte.
- ZEKRI, M., 1977, *Le Cheikh Sidi al-Hajj 'Ali al-Derqawī al-ilighi : un saint marocain du XIX^e siècle*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

LA FIGURE DE « L'ÉTRANGER PROFESSIONNEL » LA DISTANCE INTIME CHEZ ABDELKÉBIR KHATIBI

Hassan Wahbi ¹

L'intellectuel marocain, francophone en particulier, quel que soit le degré de satisfaction qu'il éprouve vis-à-vis de sa naissance et de sa filiation, se trouve souvent face à un dilemme : rester dans la fidélité à sa culture première ou s'exposer dans la liberté d'être dans la médiation d'autres vertus exogènes, ce qui le place dans l'opposition aux limites arbitraires de la pensée captive d'une appartenance exclusive.

En réalité, il faut percevoir les choses autrement que par le biais réducteur de ce dilemme. La formation de l'identité n'est pas achevée, elle est relationnelle : elle vaut par les juxtapositions et elle tend vers ce pouvoir par défaut qui consiste à établir des rapports avec distance, à préserver la possibilité de voir surgir ce que nous savons déjà être là, mais qui est ciselé dans le vif de l'acculturation ou de l'amplification des modes de civilisation (au sens de Marcel Mauss). Le rapprochement s'enseigne par la différence et la différenciation s'éclaircit par le rapprochement. C'est bien le principe de la relation qui émancipe la profondeur graduée des choses et des êtres, l'âge réel de notre présent, notre archive subjective et cette puissance silencieuse de notre propre complexité qui montre que le sujet moderne marocain écrivain se constitue comme projet et résonance, traversé et sollicité par les formes les plus diverses ; il se diffracte en paroles, traits, figurations, intériorités, extériorités, centres, éloignements. Dans ce cas, on parle trop facilement de schizophrénie, il faut oser parler plutôt de tension ou d'utopie personnelle, qui donne à l'expérience du sujet marocain l'allure d'une véritable histoire initiatique car cette tension est finalement constitutive de l'existence. L'idée de tension montre qu'il y a chez Abdelkébir Khatibi une définition précise de l'écrivain qui assume la mémoire de son espace ontologique en s'efforçant de le penser et de transformer la violence subie en principe de tolérance, de faire de sa situation difficile la chance d'une autre pensée. Tout se passe comme si le cours d'une vie était « la filière privilégiée de l'intelligibilité

1. Faculté des lettres, Agadir.

historique » (Wilhelm Delthey, cité par Georges Gusdorf, 1991 : 450). C'est ce qu'on remarque dans l'expérience de Khatibi et il le dit explicitement :

« La responsabilité éthique et esthétique vont de pair : je ne peux célébrer poétiquement ou artistiquement la fondation d'une nation que si je m'institue et me construis moi-même selon les lois et la rigueur initiatique d'une question, d'un concept, d'un paradigme : l'exil réclame chaque fois et à chaque œuvre la sortie vers la liberté de la pensée. » (Darwish *et al.*, 1997 : 9.)

Cela voudrait dire que l'écrivain conceptualise la division des cultures, le multiple individuel en vision structurale de l'identité en général :

« L'extranéité est aussi une division intérieure de notre être, le trait, le dehors du dedans qui nous sépare de nous-mêmes, qui rythme notre identité la plus intime. » (*Ibid.* : 10.)

La responsabilité de l'écrivain est donc de « préserver la disponibilité esthétique et idéologique » (Chikhi, 1996 : 15) à partir de sa conception des « positions frontalières dans le domaine des savoirs fondateurs » (*ibid.* : 76) et par rapport à la « pluralité d'identités fondatrices et mythiques » (Khatibi, 1989b : 125). C'est une façon de faire entrer l'idée de l'exil en « représentation théorique », la « dé-dramatiser, la déplacer de la tension historique qui la singularise vers la tension théorique qui la met en situation de transfert... » (*id.*, 1996 : 77). Cette responsabilité, si elle est un véritable « retournement des figures », n'est pas le deuil de soi, mais « le partage des voix » et la construction d'un autre potentiel de pensée (*ibid.* : 78-79). Cette responsabilité de l'imaginaire ouvert induit, chez Khatibi, cette figure qui nous intéresse ici : « l'étranger professionnel² » comme image d'un décentrement personnel, comme stratégie d'hôte et d'exote.

Tout d'abord, il convient de signaler, d'entrée de jeu, que la figure de « l'étranger professionnel » est une identification de la figure de l'écrivain, une identification ultime qui permet de boucler le cheminement de l'écrivain marocain francophone, qui permet aussi de passer de la position de la contradiction à celle de l'affirmation. Une manière de prendre en charge ce que l'on traîne en soi, sans culpabilité, « au-delà du ressentiment ». En tant qu'analogon de l'observateur, cette auto-définition consiste en un réaménagement de la scène culturelle et du champ perceptif à l'avantage de l'auteur. Cela traduit une double réflexion. L'une souligne les contraintes méthodologiques que rencontre tout observateur du social. Dans ce cas, la posture de l'étranger professionnel s'impose comme contournement des contraintes. La seconde réflexion trouve son fondement dans la découverte de la vertu de l'étrangeté (issue de la bi-langue, de l'interculturalité, de la discontinuité, de la dissymétrie, etc.) comme lieu de pertinence.

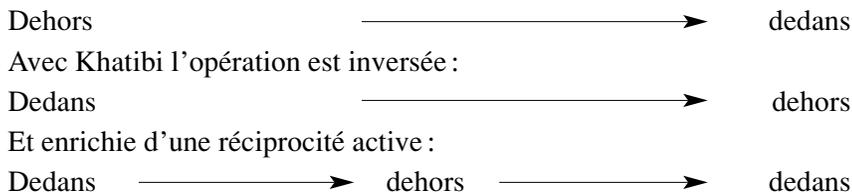
2. En lisant la très intéressante interprétation de Beida Chikhi (*op. cit.*), on peut retrouver la même considération de la « double généalogie » comme source de libération et d'inventivité de savoirs nouveaux.

L'écrivain y voit l'endroit d'un envers, comme l'attestent de multiples allusions sous le double signe de la conjonction et de la disjonction. Le procédé frappe par sa grande simplicité et sa grande généralité : il s'agit de rapprocher sciemment l'étrangeté structurelle avec l'étrangeté de soi.

La réflexion prend en charge dans ce cas-là l'habitus de l'observateur comme donnée organisatrice de la vision. C'est ainsi que Khatibi peut revendiquer l'intervention dans le champ politique ou social ou artistique.

La figure de « l'étranger professionnel » est l'aboutissement et l'accomplissement du processus individuel d'émancipation intellectuelle. En tant que distance politique, il réaffirme l'irréductibilité du regard de l'écrivain parvenu à un haut degré d'autonomie à l'égard des sociétés. La mise en question des formes de pensée antérieures ou en vigueur qu'opère cette figure a pour contrepartie une certaine solitude, qui n'est pas vécue ici comme négativité ou nostalgie de la communauté : elle engage plutôt le chant et l'expérience de la pluralité.

Ce qu'il importe de dire avant d'approfondir cette question, c'est que la figure de « l'étranger professionnel » repose la question des tensions majeures (en anthropologie) entre la compréhension par « le dedans » et la compréhension par « le dehors ». En principe, le travail de l'anthropologue consiste à protéger la rationalité et les critères d'objectivation avec un rituel d'initiation nécessaire au monde de l'objet :



L'observateur possède au départ la qualité d'appartenance à sa société mais du lieu de la différence qui le maintient dans une posture distanciée en raison de son clivage intellectuel, linguistique, etc. C'est à partir de soi que se fait l'étrangeté et non à partir de l'autre. En s'acceptant étranger par culture et par rapport à une structure familière, l'observateur légitime son identité en lui donnant un statut de l'ordre de l'expérience des sciences sociales. Sa recherche d'un « regard astronomique » – comme l'appelle Claude Lévi-Strauss (cité par François Laplantine, 1995 : 184) – n'est pas justifiée par les pétitions de principe du savoir sur la société, elle est la conséquence d'une étrangeté première. Ce recentrement théorique de l'autre en soi est intrinsèque à l'expérience du sujet. Ce dernier se révèle à lui-même dans sa particularité, la nature de sa socialité propre et dans les « distorsions dues aux effets de situation » (Laburthe-Tolra, Warnier, 1993 : 24). Cela lui permet de se réapproprier objectivement sa subjectivité. Entendons-nous bien : l'étrangeté préexiste bien à l'opération du recentrement ; mais l'étrangeté comme qualité professionnelle n'est construite comme telle que par

l'écrivain lui-même, qui inventera sa nouvelle posture. C'est dans cette « invention-réappropriation » que réside la formation du sujet et dans le fait que, sans cette opération, l'étrangeté ne serait que chose passive héritée de l'histoire. Son renforcement par la qualité supplémentaire « professionnel » munit l'étranger d'une compétence cognitive d'observation.

Cette figure est le compagnon imaginaire, intellectuel, de l'écrivain, le détenteur du sens et du secret. Il représente l'être initiatique, le lieu entre le langage, le moi et le monde.

Comment Khatibi en parle-t-il ? De quels mots use-t-il pour signifier cette figure ?

Il y a eu dès le départ, dans *La Mémoire tatouée*, le désir de « transfiguration » (Khatibi, 1979a : 9) de son image issue d'une formation qui prépare à la double désaliénation :

« L'Occident est une partie de moi, que je ne peux nier que dans la mesure où je lutte contre tous les Occidents et Orientés qui m'oppriment ou me désenchangent. » (*Ibid.* : 118.)

Cette vigilance n'est pas pure connaissance mais conséquence d'une « dépense insensée » (*ibid.* : 206), d'une « topologie errante » (*ibid.* : 207), l'intérêt pour « plusieurs pôles de civilisation » (*ibid.* : 210). Cette « dépense insensée » est l'extrême qui aboutit au chant et au conflit des bords comme dans *Le Livre du sang*, qui permet de se donner un destin d'immolé (Khatibi, 1979b : 81) et surtout les sentiments de renaissance au-delà de la généalogie première de l'écrivain issu du bilinguisme. N'écrit-il pas :

« ... le bilinguisme : l'écart entre deux extranéités. J'entre dans le récit de l'oubli et de l'anamnèse. Dès lors, "je suis un autre" dans l'idiome que je me dois d'inventer. » (Khatibi, 1998 : 23.)

C'est pour cela qu'il y a, chez Khatibi, un développement de narrations autour de cette situation exceptionnelle comme mode d'être, de parler et de penser. Tout vient de cette situation exceptionnelle comme défrichage de soi dans la cadence des concepts : identité et différence, bi-langue, aimance, étranger professionnel...

Le concept est transformé en scène imaginaire qui énonce les corps, les mots et les chiasmes d'une vie. Le désir de transfiguration de soi est le propre des récits de l'écrivain dans *La Mémoire tatouée*, *Le Livre du sang*, *Amour bilingue*, *Un été à Stockholm*, *Pèlerinage d'un artiste amoureux*. Chaque fois, il s'agit d'une histoire de dialogisme, une histoire à deux dans l'espace subjectif ou fictif ou autofictionnel. L'écrivain a tendance à dépasser le rapport ponctuel des langues pour une pensée de l'irrémissible en assumant la question des frontières qui bougent pour « nommer cette faille et cette jouissance de l'étranger, qui doit continuellement travailler à la marge » (Khatibi, 1985 : 171).

Cette aventure de l'écriture, cette partition intime de la différence, c'est cette autre chose qui les crée et qui est le résultat d'une transformation, d'un

déplacement. Il faudra vivre de cela comme c'est le cas dans le grand récit de Khatibi, *Amour bilingue*, où le décentrement, la « xénité », sont vécus dans la volupté. Dans ce sens, les multiplicités du monde et ses immanences explicites représentent la scène d'une force, celle du voyageur qui reconstruit la valeur de la présence dans les lieux protéiformes du dehors.

L'écriture dans ce cas est cérémonie de don, de fulgurance, de saisissement de l'étrangeté familière. Quelque chose – la blessure – a eu lieu définitivement dans le parcours qui met l'écrivain dans une relation interrogative à propos de sa propre cartographie du monde, de ses passages, de ses voyages, de ses décryptages.

Il s'agit d'un nouveau découpage, d'un nouveau partage théorique (Khatibi, 1991 : 187), à la lumière de l'idée de la frontière comme laboratoire de travail qui permet de « dédoubler l'Un, le multiplier selon plusieurs perspectives, plusieurs frontières entre mythe et pensée, raison et déraison, inconscient et conscience » (*ibid.* : 194). C'est bien le savoir des frontières qui fait de Khatibi, par sa formation et son ensourcement dans le divers, un sujet transformé par sa propre réalité et sa « faculté d'éloignement » (selon l'expression de Paul Valéry). Citons cette phrase auto-portraitiste de *La Mémoire tatouée* qui explicite cette position de distance acquise par l'expérience de la double culture :

« Les rivières de miel ne hantaient pas l'irradiation de mes petites illusions ; j'étais fils de mon père, un enfant en qui se dépouillait sa tribu, en une généalogie de plus en plus brisée. Et je pense bien que ma profession – regard dédoublé sur les autres – s'enracine dans l'appel de me retrouver, au-delà de ces humiliés qui furent ma première société. » (Khatibi, 1979a : 20.)

C'est en fait la création d'un chronotope immanent à l'expérience de la bilingue qui ouvre sur une représentation géopolitique spécifique parce que prenant en charge le nouvel espace-temps de l'écrivain (Bensmaïa, 1996 : 113).

La nouvelle démarche renvoie à l'« ethnoscape global » (espace transnational, *ibid.*), lié à l'émergence d'un type nouveau d'intellectuel dans le tiers-monde, qui remet en cause les clivages d'appartenance (littéraire). Dans ce sens, il y a, chez Khatibi, la double idée de natalité et d'extra-natalité qui lui permet de reposer avec une audace inouïe la question des frontières pour un écrivain :

« Quelle est la patrie d'un écrivain ? Est-ce uniquement sa langue, l'hospitalité de sa langue d'écriture, qu'elle soit, natale ou extra-natale ? Est-ce l'unité idéale entre un terroir, une langue et une identité culturelle d'esprit et de corps ? Est-ce la mosaïque d'un exil et d'une transposition universelle ? » (Khatibi, 1987 : 206.)

Ce propos montre bien que cette nouvelle appartenance n'est possible que par la reconsidération de l'idée de nation (littéraire) comme pluralité de langues, de généalogies fondatrices. Et Khatibi ne se trompe pas sur la réalité de cette pluralité : celle-ci n'est pas dans un rapport d'égalité réelle mais dans

un rapport de hiérarchie, de dissymétrie, de « jeux d'ombres », de « séparations infinies », de « dissimulations » avec la nécessité du respect de la variété idiomatique et d'une universalité plurielle, décentrée dans la disparité des civilisations, dans l'hybridation involontaire.

Il s'agit d'une réélaboration d'une situation nouvelle (Bensmaïa, 1996) de métissage lucide où le déplacement est assumé à l'intérieur de sa propre nation. Pour Khatibi, il ne s'agit pas, comme le pense Réda Bensmaïa, de « désappropriation du lieu propre » (*ibid.* : 121), mais de légitimation de sa propre différence en s'appropriant le lieu ouvert et hospitalier de la langue étrangère en tant que « capacité de parcourir les différences » (Khatibi, 1987 : 205) et « exercice d'altérité cosmopolite » qui « puise dans le monde l'expérience de cette extériorisation de soi » (*id.*, 1984 : 363). L'objectif est de vivre le désenclavement sous forme de pensée et non comme état psychologique d'exil ou « maladie de l'identité » (*ibid.* : 365). Le désenclavement en tant que pensée ne renvoie à aucune assimilation, à aucune fusion ; l'écart en est le principe :

« Il n'y a aucun miroir, aucune transparence absolue, aucune réduction. L'autre est mon face-à-face, toujours lui-même, toujours imprenable à la source de son être. Cette énergie qui se creuse entre lui et moi est offerte à notre relation réelle, à notre distance dissymétrique, incontournable, ouverte vers le dehors.

Je voyage vers l'autre, toujours tourné vers sa présence énigmatique. Présence de peuples, de contrées et de paysages, devant ma vision inversée du monde. C'est pourquoi l'autre m'est impénétrable : il est une part de moi, et l'autre de mon autre. » (*Ibid.* : 366-367.)

Ces propos d'une grande force au sujet de Victor Segalen sont le lieu de réflexion de Khatibi pour approfondir la question de l'étranger. Ne dit-il pas encore à la fin de cette célébration de l'exote :

« L'égalité dissymétrique est l'exercice de cette différence, de cette dignité. Oui, mais si, dans ce face-à-face, tout demeure dans ma séparation essentielle, où s'exerce l'irréductibilité de l'autre ? Il faut bien que, par son approche, je puisse, sans m'identifier à lui, l'inventer, l'imaginer surgir de ma mémoire, y capter un abîme commun, mais dé-marqué de lui à moi, mais disponible à ma passion de l'étranger... » (*Ibid.* : 367.)

Le grand principe de cette ouverture, c'est bien le principe d'hospitalité de la chose étrangère en tant que chose étrangère :

« "Hospitalité" veut dire ici une écoute de l'autre en tant qu'autre. Lui prêter l'oreille pour l'accueillir dans sa singularité. Parole venant d'ailleurs et de loin, apprentissage initiatique à ma propre identité en devenir, à ma propre prétention à l'universalité, qui que je sois, muni ou démuné de force, de stratégie et de puissance sur les autres. » (Khatibi, 1989a : 5.)

Cette quête de Khatibi est sans complaisance parce que fondée sur une double relation renouvelée dans l'écoute plurielle par la « troisième oreille » :

« Héritage de traces, de mots, de traditions se transformant avec le temps qui nous est donné à vivre, avec les uns et les autres (...). Ainsi l'identité ne se définit pas par une structure

éternelle, mais (...) elle est régie par des relations dissymétriques entre le temps, l'espace et la culture structurant la vie, d'un groupe, d'une ethnie, d'une société. Traduction du mouvement d'être et de sa flexibilité, de son adaptation aux événements, à sa propre énergie de renouvellement. » (*Ibid.* : 5.)

Comme on peut le constater déjà, l'auteur marocain glisse vers la flexibilité, qui est le propre même du voyageur ou de la définition qu'il donne de la société marquée par l'interférence historique et civilisationnelle et souvent affaiblie par la volonté de puissance des autres. Il ne s'agit pas d'un simple conflit avec soi-même, mais d'un travail soutenu par une violence directe : guerre, colonisation, avec l'intégration d'une « blessure historique ». Mais le voyageur ou « l'étranger professionnel » s'inscrit dans le sillage des possibles, du devenir de la tolérance et de la séduction (Khatibi, 1987 : 64). « L'étranger professionnel » n'est pas un nouveau statut, une nouvelle immatriculation de soi ; c'est en réalité, si nous osons dire, une histoire, un récit de vie, un style d'existence :

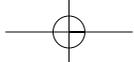
« ... L'Orient et l'Occident, points cardinaux d'un astre tout à fait historique, se sont cristallisés en moi dans des mythes, des croyances, des archaïsmes, des méconnaissances, des dénégations, mais aussi des euphories, des récits, des mariages mixtes, des mémoires en devenir de pays en pays, de continent en continent. Rencontrer l'étranger ; leçon paradoxale : rencontrer, ne pas évaluer ni dévaluer, ni classer là où il s'agit de différer (ses croyances, ses habits, ses passions barbares). » (*Ibid.*)

Cette correspondance entre l'histoire et l'individu n'est pas fortuite, elle est sérieuse parce qu'elle fonde la carte de l'esprit, le déclenchement d'une inquiétude personnelle et d'une responsabilité de soi et de son monde. Ce n'est pas un hasard de mettre en relation la figure de « l'étranger professionnel » et le récit de vie de l'auteur. Écoutons encore Khatibi :

« À ma naissance, je fus, quelque part, dessaisi de ma volonté libre. J'avais à la gagner en traversant ce temps de la servitude. Il m'arrive encore de trembler à cause de ce passé et de ses blessures ; mais, tout compte fait, ce passé, m'ayant fait travailler sur moi-même, m'a permis de me considérer un peu comme un "étranger professionnel". Celui-ci ne subit pas uniquement l'état des choses, il s'observe en soumettant sa société à l'observation et à l'analyse ; il examine, explore, repère les frontières entre les pays, les cultures, les différentes formes de pensée. » (1989b : 16.)

Quel type de pensée ? Il s'agit bien de la « pensée de là où nous sommes inscrits » (*id.*, 1994b : 166) dans l'exigence vis-à-vis de soi-même ; pensée qui libère « notre force sur place et l'ouvre à nous-même, à nos proches et moins proches » (*ibid.*) ; l'ouvre au dialogue avec « tout homme d'où qu'il vienne » (*ibid.*). Il est question de libération de la relation complexe entre soi et soi. Parler de libération, c'est assumer « l'extranéité de l'intérieur » (Khatibi, 1993 : 46³), c'est-à-dire la possibilité de mettre en observation sa

3. Il évoque ailleurs l'étranger en tant que « revenant du dedans » (1996 : 42).



situation propre par rapport à l'ici et à l'ailleurs aussi. Mais avec, en plus, la jouissance, l'approche sensuelle :

« ... l'étranger – celui que j'aime – donne à l'incroyable le ravissement d'une pure présence, d'une résistance à mes centres de gravité. Il est alors le passeur qui transforme ma solidification doxale, les habitus qui collent à la peau. » (*Id.*, 1987 : 79.)

L'étranger professionnel est un homme qui absorbe radicalement *le pourquoi* de son monde présent dans le *comment le comprendre* dans sa variété, ses variations intraitables.

C'est une attention intense à « la pluralité active des sociétés » (Khatibi, 2002 : 13), aux points de passage entre les cultures, entre les sociétés, entre les sites humains, entre les codes de référence. C'est une façon de faire « le deuil de certaines certitudes et illusions pour entrer dans l'expérience de l'inconnu » (*ibid.* : 126), au point que Khatibi la raccorde avec l'expérience artistique pour en faire un art de vision, un style de rapport :

« Peut-être faut-il préciser que ce peintre est un étranger professionnel qui a déplacé le culturalisme. Être un étranger professionnel consiste, en art, à inventer son œuvre en tant que territoire, que mémoire portative. » (2001 : 42.)

On peut même aller plus loin et dire que, du point de vue du sensible, cette figure est situable dans le champ de l'aimance parce que les deux figures proposent les mêmes lois d'hospitalité, la même stratégie d'« interface » (Khatibi, 1988 : 24), le partage de l'étrangeté avec la figure féminine : « La femme ne lui est pas étrangère, étant lui-même un étranger “professionnel” » (*ibid.* : 25).

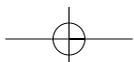
Et bien sûr par leurs signes entrecroisés et rythme de va-et-vient sur fond de dissymétrie (*ibid.* : 41), de cycle de mutation et d'une pensée de transformation :

« L'Aimance ne nie pas la persécution, mais la dissipe sous la poussée d'une pensée qui la transforme. Aussi nous faudra-t-il réfléchir sur ces deux mots : “étranger professionnel”. » (*Ibid.* : 155.)

Cette proximité avec l'aimance est importante par l'idée de la rencontre, de ce qui advient dans l'espace large des relations :

« L'Aimance regarde venir un regard, une voix, sous la forme d'un corps avançant dans un patio stellaire. » (*Ibid.* : 183.)

Et ce qui advient aussi dans le voyage en tant qu'intensité attentive au passage, à l'espace autre, au vécu de connaissance et de reconnaissance du pays étranger, de l'amour de la mobilité comme dans *Un été à Stockholm* où est présentée hautement cette figure en tant qu'« arpenteur des passages, des frontières et de la contrebande, des marges et des mots de passe » (Khatibi,



1994a : 446). Le personnage d'*Un été à Stockholm* ne peut que se présenter comme étranger professionnel, celui qui restitue au dehors ses traits (*id.*, 1990 : 84), au voyage sa force, à la géographie humaine sa plasticité.

« Ne suis-je pas un voyageur professionnel qui veut traverser les frontières avec une souplesse d'esprit ? » (*Ibid.* : 9.)

Ce qui est intéressant dans l'incarnation de cette figure dans *Un été à Stockholm*, c'est qu'elle est justifiable par rapport au métier du personnage : traducteur, voyageur, passeur des frontières. Cela le dispose à cultiver le sens de l'étrangeté et du passage d'un état à l'autre :

« En découvrant Stockholm, je déchiffrais de mémoire une leçon des choses, là où, de ville en ville, l'itinéraire de ma vie arpente son territoire. J'y apprenais aussi à explorer le secret des frontières, des passages, des issues ou des impasses : secret initiatique du voyageur. » (*Ibid.* : 62.)

Finalement, la figure de « l'étranger professionnel » n'est pas une mince affaire, elle confirme, répète et prolonge l'idée de l'aimance. Elle fait partie de l'unité sensible de la pensée de Khatibi, dans « l'unicité solitaire » (Khatibi, 1997 : 126) de son expérience tissée au multiple. Essayer d'approcher cette question, c'est approcher le silence autour duquel la pensée s'ordonne sans se dévoiler totalement car cette figure reste une question, un aboutissement des questions de l'écrivain qui obligent à revenir sans cesse aux œuvres, à l'esprit qui les anime, au vécu qui les soutient ; au pacte de discernement qui les rend intelligibles, souples comme les pas d'un voyageur sûr de ses chemins mais indécis quant à l'aboutissement de la route. N'est-ce pas le propre de toute écriture, de toute vision des autres, de toute observation participante ? Plus que jamais, il importe de rappeler les enjeux de cette figure au regard du temps qui passe et fait ternir les choses de la vérité évidente ; enjeux pour ce que la littérature nous révèle du social, de l'humain, du désir de l'autre, du souci de soi, de sa multiplicité qui frissonne en lui ; ne nous révèle pas forcément des propriétés générales de la vie sociale mais dans le cas de Khatibi, l'incidence des mondes et des passages à partir d'un lieu déterminé, lieu du sens de sa propre civilisation, sans déracinement véritable, mais avec un idiome personnel conséquent d'un déplacement, conséquent du renouvellement du territoire de l'écriture et de ce retour à soi qui passe par les horizons rapprochés, la « passion des traces », l'amour du secret, la « violence novatrice » postcoloniale et la visibilité d'autrui ; sans perdre de vue l'incroyable cosmophagie d'aujourd'hui et sans perdre de vue non plus le jeu continu et discontinu de sa propre société et sans oublier que la rêverie littéraire de l'expérience de l'étranger en soi est une manière de tracer la chance d'un autre jour, le « supplément d'une vie » (*ibid.* : 125).

Ce qui intéresse Khatibi, c'est bien la question du séjour, le temps vécu comme un style d'existence en tant que « composition stratifiée », « entretissée

de mémoires » (1989c : 9), dans un « lieu neutre inventif et fertile en trouvailles » (*id.*, 1991 : 125), configuré par le « tiers », la troisième oreille, l'écoute plurielle, l'affranchissement de ce qui fige dans le « sentiment des mœurs » (Nietzsche, 2000 : 32). Le savoir et ses positions sont finalement, par la figure de « l'étranger professionnel », une distance intime, une histoire, un récit, une subjectivité sociale.

BIBLIOGRAPHIE

- BENSMAÏA, R., 1996, « Géographie politique de la littérature : à propos de la notion de "voyageur professionnel" chez Khatibi », in *La Traversée du français dans les signes littéraires marocains* (collectif), Toronto, éditions La Source : 112-117.
- CHIKHI, B., 1996, *Maghreb en textes*, Paris, L'Harmattan.
- DARWISH, M. *et al.*, 1997, *Une Nation en exil*, Amman, Darat al Funun.
- GUSDORF, G., 1991, *Autobiographie*, Paris, Odile Jacob.
- KHATIBI, A., 1979a, *La mémoire tatouée*, Paris, Bourgois, coll. 10-18.
- 1979b, *Le livre du sang*, Paris, Gallimard.
- 1984, « Célébration de l'exote », *Actes du Congrès mondial des littératures de langue française*, Padova, Publications de l'université de Padova : 363-367.
- 1985, *Du bilinguisme* (collectif), Paris, Denoël.
- 1987, *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Paris, Denoël.
- 1988, *Par-dessus l'épaule*, Paris, Aubier.
- 1989a, *Francophonie et idiomes littéraires*, Rabat, Éditions Al Kalam.
- 1989b, *Les Paradoxes du sionisme*, Rabat, Éditions Al Kalam.
- 1989c, « Préambule », *Signes du présent*, 4 : 7-10.
- 1990, *Un été à Stockholm*, Paris, Flammarion.
- 1991, « L'étranger professionnel », in *Frontières et limites*, philosophie, Paris, Publications du Centre Georges Pompidou : 187-198.
- 1993, *Penser le Maghreb*, Rabat, Smer.
- 1994a, « Le point de non-retour », in *Le Passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy, Paris, Galilée : 445-449.
- 1994b, « Entretien », in *Quand le roman maghrébin s'interroge sur lui-même*, Actes de colloque, Kénitra, Publications de la faculté des lettres de Kénitra : 161-167.
- 1996, *Civilisation marocaine*, Paris, Sindbad.
- 1997, « Un étranger professionnel », *Études françaises*, vol. 33, 1 : 123-126.
- 1998, « Diglossia », *Prologues*, 13-14 : 23-24.
- 2001, *L'art contemporain arabe*, Paris, Éditions Al Manar-Institut du monde arabe.
- 2002, *Chemins de traverse*, Rabat, Publications de l'Institut universitaire de la recherche scientifique.
- LABURTHE-TOLRA, P. ; WARNIER, J.-P., 1993, *Ethnologie, Anthropologie*, Paris, PUF.
- LAPLANTINE, F., 1995, *L'Anthropologie*, Paris, Payot.
- NIETZSCHE, F., 2000, *Aurore*, Paris, Gallimard, Folio, coll. Essais.

LE CHANT ET LA POÉSIE SOUFIS FACTEURS D'OUVERTURE EN HAUTE-ÉGYPTE

Alain Romey¹

Le chant et la poésie véhiculent une culture très enracinée dans les pratiques les plus anciennes des peuples qui les produisent... Les observations formulées par un chercheur du Maghreb sur une population de la Haute-Égypte méritent d'être connues de nos lecteurs car une même palinodie a frappé les cultures du Maghreb autrefois. En Algérie même, le réformisme a balayé nombre de rites et de pratiques jugées « non orthodoxes » dans une grande partie du pays.

En raison de la toute-puissance du mouvement réformiste – *nahda* (appelé aussi *islah*) – dans la seconde moitié du XIX^e siècle, celui-ci s'est bien gardé de dire à quel point les rituels soufis – *dhikr*² et *sama*³ – possédaient une richesse culturelle inégalée par la qualité que ses textes transmettaient tant du point de vue humain que religieux. En effet, ce mouvement, sous l'influence de Mohammed Abduh et surtout de Rachid Ridha, puis d'Ibn Badis⁴, s'est orienté très nettement dans la première moitié du XX^e siècle vers le wahhabisme et la pensée de son chef, Ibn Taymiyya (XIII^e siècle), qui condamna violemment le soufisme (*tasawwuf*⁵).

Un message très sophistiqué transparaît de ces chants qui, pour beaucoup d'Égyptiens n'allant plus guère à l'école, sont en fin d'adolescence le seul lien, en dehors des rencontres et des prières rituelles à la mosquée, avec un islam empreint de générosité et d'humanité. Le soufisme n'est pas ce que Ibn Tamiyya et le réformisme ont décrit (Geoffroy, 1995 : 446 ; Romey, 2004).

1. Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine (CMMC), université de Nice.

2. Rituel mystique chanté sans accompagnement musical.

3. Rituel mystique chanté avec accompagnement musical. L'instrumentation possède des variantes suivant les pays ; mais en général, au Maghreb ou en Égypte, on trouve un *rbab* (viole à 2 ou 4 cordes) ou un alto, un luth (*oud*) à 4 ou 5 cordes, un petit tambour (*darbouqa* ou *baz*), un petit tambour entouré de petites cymbales (*riqq*), un grand tambour (*tbal* ou *bendir*) et souvent une flûte à roseau (*nay*).

4. Fondateur en 1931 du mouvement des oulémas.

5. La pensée mystique dans l'islam.

Pourquoi cette incompréhension si grande entre le réformisme qui prit naissance en Égypte et le soufisme des confréries religieuses (*tariqa*) qui quadrillent et organisent aussi l'islam à leur façon (Romey, 2000)? Il faut mettre de côté l'idéologie et percevoir la réalité sociohistorique qu'a représentée et représente encore le soufisme dans notre période contemporaine.

La pensée fondamentaliste issue du wahhabisme se situe actuellement dans la logique qui fut celle du protestantisme dans le monde chrétien du XVI^e siècle. Elle refuse de prendre en compte la richesse jurisprudentielle (*fiqh*) des autres écoles d'interprétation de l'islam, sous prétexte que les oulémas (juristes et commentateurs du Coran) n'ont plus de légitimité, en les accusant d'avoir figé le *fiqh* sous la forme du *taqlid* (imitation des anciens).

Ainsi, cette pensée va prétendre, très insidieusement – à la suite de l'affrontement avec la pensée occidentale, conséquence de la guerre menée en Égypte par Bonaparte, au début du XIX^e siècle –, être la seule ouverte à la modernité. Se posant en héritière du réformisme d'Abduh et de Ridha, elle se veut la seule légitime à rouvrir les portes de l'*ijtihad*, c'est-à-dire la nécessité de l'adaptation du *fiqh* aux évolutions du monde.

Nous sommes ici face à une imposture qui mérite des explications. Le réformisme d'Abduh et de Ridha, très libéral à ses débuts, s'oriente, dès la fin du XIX^e siècle, vers le wahhabisme, alors que celui-ci, dont les maîtres à penser sont Ibn Taymiyya, au XIII^e siècle, puis Abd Al Wahhab au XVIII^e siècle, n'hésitera pas à prêcher la violence. Ce courant est issu de l'école hanbalite (une des quatre écoles de l'islam sunnite, apparue au IX^e siècle), qui n'a jamais été aussi catégorique, intransigeante, ni même prêché la violence.

J'en veux pour preuve l'admirable *tafsir* (commentaires du Coran) qu'Ibn Khatir, 'alim (juriste) de l'école hanbalite (Ibn Kathir, 2000) nous a laissé au XIV^e siècle. Travaillant sur cette œuvre depuis quelques années, je puis affirmer qu'il est erroné de considérer que l'école hanbalite classique rejoint les points de vue défendus par Ibn Taymiyya et Abd Al Wahhab.

Il faut expliquer à la communauté des croyants (*umma*) que le *fiqh* (la jurisprudence), si on le fait évoluer en utilisant les quatre écoles admises dans l'islam, peut fort bien pratiquer l'*ijtihad*, ce que refuse le wahhabisme, qui se veut le seul garant de l'interprétation coranique. Ce qui va à l'encontre de la pratique des juristes sérieux, pour qui la connaissance des quatre écoles est nécessaire pour être légitime, sans en privilégier aucune (voir Al Ashmawy, 1989). C'est là qu'apparaît la dimension idéologique du wahhabisme, qui se comporte comme s'il était une cinquième école d'interprétation du texte coranique, ce qu'il n'est pas.

Cependant, ayant pris le pouvoir au XVIII^e siècle par la violence (admise par Ibn Taymiyya), Abd Al Wahhab fera accepter son interprétation de l'islam par le royaume des Séoud (Arabie saoudite). Du fait de sa puissance financière, ce dernier est actuellement en mesure d'imposer le point de vue de ce courant qui est une secte de l'islam, et non une école reconnue, en inondant

le monde musulman de son idéologie, de sa manne et de ses prédicateurs, y compris dans les endroits les plus éloignés dans le monde.

Ainsi dans les îles Comores, où le droit coutumier ('*ada*), qui était respecté puisqu'il n'était pas en contradiction avec le texte coranique, est totalement remis en cause au profit d'un islam « calibré », comme le souhaite le wahhabisme. Nous assistons dans tout le monde musulman, et aussi en France, à cette pression des partisans d'un islam pour qui seuls le licite (*halal*) et l'illicite (*haram*) comptent alors que cela est secondaire, et qu'ils perdent de vue le fond de la religion qui est ailleurs.

Ce que nous vivons actuellement est déjà arrivé dans l'histoire de l'islam et n'est donc pas un évènement nouveau. En effet, au XII^e siècle, les Almohades, par la façon de se nommer : *ceux qui sont pour l'unicité de Dieu*, injuriaient toute la communauté des croyants, parce qu'ils sous-entendaient qu'à part eux les autres ne partageait pas cette croyance ; or entrer dans l'islam c'est, par essence, reconnaître comme principe premier que *Dieu seul est unique*. Cette façon de nommer, pour les Almohades, ou d'imposer son idéologie religieuse, comme le fera le wahhabisme, montre le mépris profond de ceux qui ont partagé ces idées et les partagent encore aujourd'hui, et ne s'inscrit pas dans la tradition de tolérance que prône l'islam sunnite et sa jurisprudence.

Face à cette vague de croyants adhérant à ces idéologies qui se croient investis d'une mission divine en estimant qu'il faut, si c'est nécessaire, réagir par la violence, *l'islam de toujours* est bien démuné. Car, lorsque l'on ne prétend pas détenir la vérité, comme c'est son cas, mais pratiquer la relativité du droit (*fiqh*), qui est la norme, par le principe du consensus (*ijma'*), on ne risque pas de tomber dans la pratique inquisitoriale et la tragédie. En revanche, les Almohades détruiront la brillante civilisation arabo-andalouse des Omeyyades (qui dura du VIII^e siècle au milieu du XI^e siècle), se conduiront en despotes fanatisés, fragilisant le remarquable équilibre culturel et scientifique que représentait Cordoue, la plus prestigieuse des universités, qui avait permis la transmission d'une grande partie du legs culturel de l'antiquité grecque dans les universités du monde occidental chrétien (Gilson, 1962 : 344-367).

N'oublions jamais qu'avant d'être médecin, astronome et mathématicien, Averroès (Ibn Rochd) était un juge musulman (*qadi*), donc un juriste, maîtrisant parfaitement la tradition de la jurisprudence. Or, ce sont des musulmans fondamentalistes et fanatisés (les Almohades) qui condamneront publiquement Averroès en brûlant ses livres sur la place publique et l'obligent à s'exiler à Marrakech en 1198.

En morcelant l'Andalousie arabo-musulmane, les Almohades fragmentèrent aussi politiquement l'unité des Omeyyades, qui avait permis de faire face à la Reconquête (*Reconquista*), par les royaumes chrétiens du Nord, de la Péninsule ibérique. Après le déclin des Almohades, au début du XIII^e siècle, plus rien n'empêchera la chrétienté d'avancer et d'amener le dernier bastion des Nasrides de Grenade à s'incliner en 1492.

Ainsi, les Almohades feront le jeu de leurs ennemis chrétiens et permettront à Isabelle la Catholique et Ferdinand d'Aragon de faire l'unité de l'Espagne tout en exprimant un catholicisme triomphaliste, avec tous les déboires provoqués par l'Inquisition espagnole.

On n'aura jamais fini de réfléchir sur ces enjeux de géostratégie politico-religieuse si l'on ne comprend pas que ce fondamentalisme islamique, en s'exportant en Andalousie, puis à Damas et en Arabie saoudite, a mis fin à l'une des plus remarquables civilisations du monde arabe. L'héritage d'Avicenne (Ibn Sina) et d'Averroès, sans lequel la Renaissance occidentale puis les Lumières sont impensables, a su être récupéré par l'Occident, qui en redécouvrant Aristote, par Averroès, permettra à Thomas d'Aquin de fonder un système qui s'en inspirait (Thomas d'Aquin, 1663).

Ce nécessaire détour sur la réémergence du fondamentalisme d'obédience wahhabite, qui condamne le soufisme dans notre période contemporaine, ne doit pas faire oublier que l'islam fonctionne aussi autrement. En effet, devant l'hypocrisie et la violence de ce courant, le soufisme n'a jamais abdiqué, car ayant été légitimé au XI^e siècle par l'approche d'Al Ghazali, la communauté des croyants s'est souvent tournée vers lui.

Prenons deux maîtres (*chioukh*) du soufisme de Haute-Égypte qui comptent actuellement parmi les plus éminents : Cheikh Ahmad Al Tunî et Cheikh Yacine Al Thouamy, et analysons le message qui transparaît à travers leurs textes poétiques afin de prendre conscience de la haute portée de ce qu'ils délivrent à des millions d'Égyptiens qui les écoutent avec ferveur⁶.

Par ces *chioukh*, l'imaginaire poétique amène l'*umma* vers quelque chose d'essentiel : la notion de l'amour de Dieu. Dieu est d'abord amour, bonté, source de générosité et surtout de tolérance, tout ce que les tenants du wahhabisme occultent constamment car, pour eux, Dieu est d'abord celui qui punit. On n'aime pas Dieu, on doit d'abord le craindre ; leur vision de la religion ne tient que par cela, d'où la nécessité de ne s'attacher qu'à définir ce qui est licite et illicite, le reste comptant peu.

On en arrive à une dérive religieuse où la fonction principale de la religion ne sert plus qu'à interdire et punir, y compris par la violence. La culpabilité est le ressort même de cette pensée religieuse. Dans celle-ci, pour les croyants les plus fanatisés, on en arrive à interdire de boire du café ou du thé sous prétexte que ce sont des excitants, et même à interdire la musique, invention du diable, en détruisant les instruments, sous les Almohades au XII^e siècle, et comme cela a eu lieu en Afghanistan, il y a quelques années, sous les talibans.

6. Voir annexes 1 et 2, et notamment les enregistrements de Cheikh Al Tunî, qui mélange avec une remarquable dextérité la langue dialectale égyptienne ainsi que la poésie classique. Cheikh Al Thouamy, moins populaire que le précédent et resté davantage sur un mode classique, est cependant incontournable par sa maîtrise de la langue littéraire. Tous deux inondent le marché égyptien de leurs cassettes et se retrouvent parmi les poètes les plus populaires non seulement de la Haute-Égypte, d'où ils sont originaires, mais de l'Égypte tout entière.

Les extraits que je vous livre (voir annexes 1 et 2) sont suffisamment éloquents pour se rendre compte du fossé qui existe entre wahhabisme et soufisme. Ce qui semble grave, ce sont les procès d'intention formulés par les fondamentalistes qui, considérant le soufisme comme une innovation blâmable (*bida'*), mettent les soufis devant le risque d'être accusés d'anathème (*takfir*), ce qui peut entraîner la mort. D'où la violence extrême des propos que le wahhabisme tient à l'égard des soufis à cause de ses leaders historiques : Ibn Taymiyya et Abd Al Wahhab. Cette situation est préoccupante car elle compromet le bon équilibre sociopolitique des sociétés musulmanes, et nous ne sommes pas loin d'assister à une forme de *fitna* (division de la communauté des croyants) dans l'*umma*, qui est non seulement intolérable mais surtout dangereuse.

Il y a toujours eu historiquement une règle, dans l'islam sunnite, qui est de ne jamais confondre ce qui procède de la *hisba* (la censure des mœurs), qui est du seul ressort et du contrôle de l'*umma*, et doit impérativement se régler à l'amiable, et ce qui ressort de la justice (*adl*) afin d'appliquer le droit qui nécessite de passer devant un *qadi*, celui-ci étant légitime pour juger au nom de Dieu (*bi-ism-illah*). De nos jours, nous assistons à un renversement de tendance, les fondamentalistes voulant que tout ce qui est du ressort de la *hisba* bascule vers la justice afin d'exercer des pressions morales et sociales plus fortes sur la société. Nous ne pouvons admettre un tel dévoiement du droit et de la morale.

L'exemple de l'intellectuel égyptien Abou Zeïd, accusé d'apostasie (*zandaqa*) en 1995, ce qui le conduisit à faire annuler son mariage, à se séparer de ses enfants puis à s'exiler aux Pays-Bas⁷, est typique d'une forme d'inquisition qui s'installe progressivement au détriment de la communauté et qui devient la norme chez les prédicateurs affiliés au wahhabisme alors qu'ils ne tiennent leur légitimité de personne. Ainsi, nous assistons, dans le monde arabe, à un phénomène très analogue à celui de l'émergence des prédicateurs évangélistes ou pentecôtistes dans le milieu fondamentaliste chrétien aux États-Unis, qui n'hésitent pas à mélanger le business avec la religion afin de profiter de la crédulité des fidèles.

Cela n'est pas conforme à la tradition de jurisprudence et l'*umma* n'a pas à accepter cette forme de diktat en contradiction avec la tolérance, qui est la norme en islam. On peut donc comprendre pourquoi des croyants, au fait de la science juridique, comme Al Ashmawy⁸, ou d'autres, lassés par

7. Dès 1996, j'avais dénoncé ce dévoiement inadmissible du droit puisqu'il montrait que le ministère de la justice égyptien, en tolérant cette situation, donnait des gages à l'intransigeance des fanatiques islamistes. L'année qui suivit fut particulièrement violente en Égypte et provoqua l'assassinat de nombreux touristes en Haute-Égypte. Devant la gravité des événements le gouvernement allait modifier sa position et revenir à la situation antérieure (voir Romey, 1997).

8. Ancien magistrat qui, après avoir écrit *L'Islamisme contre l'islam* en 1989, vit depuis sous protection policière car il a été accusé d'hérésie par un émir fondamentaliste autoproclamé et risque la mort comme a failli la subir, il y a quelques années, le Prix Nobel de littérature Naguib Mahfouz, poigné en pleine rue, au Caire.

l'intolérance du fondamentalisme wahhabite, en viennent à se tourner vers le soufisme afin de réaliser pleinement cette approche d'une proximité à Dieu, bien loin de l'intransigeance des fondamentalistes, pour qui seul ce qui se voit doit être codifié.

En Égypte, le nombre de ceux ou celles qui sont affiliés à une confrérie religieuse (*tariqa*) est considérable : ils représenteraient plus de dix millions d'adeptes, soit le septième de la population, et aucun d'entre eux ne pourrait imaginer un seul instant ne pas être fidèle aux principes fondamentaux de l'islam comme les tenants du wahhabisme le prétendent. Le soufisme n'est pas non plus « l'opium du peuple », c'est une manière de vivre qui fait place entière au respect total de chacun, parce que l'amour suprême de Dieu (*al hubb*) amène à cet aboutissement et non à celui de juger constamment l'autre, ce qui n'appartient qu'à Dieu lui-même.

En cela, le soufisme représente une solidarité incomparable entre les hommes bien éloignée du fondamentalisme étouffant exprimé par le wahhabisme. Par le soufisme, une partie de la classe la plus démunie d'Égypte et les autres affiliés ont accès à des textes d'une richesse et d'une beauté qu'ils ne trouveraient nulle part ailleurs. Grâce à Cheikh Ahmad Al Tunî et Cheikh Yacine Al Thouamy, les gens se cultivent avec bonheur et dans la joie la plus évidente. Il faut avoir assisté à des séances de *dhikr* et de *sama'* pour se rendre compte de l'impact extraordinaire que ces poètes chanteurs ont sur leur public, parce que l'originalité de ces soufis des temps modernes est de s'être emparés du rituel fermé du soufisme classique, réservé plutôt à des initiés et qui existe toujours, afin de le rendre plus accessible à tous.

Comme le dit Cheikh Al Tunî, cette spiritualité est un don de Dieu, dont personne ne peut être écarté... Nous assistons donc, en Égypte, à un phénomène unique où la redécouverte des valeurs du soufisme devient une façon d'être entièrement en phase avec un islam de tolérance, où la religion du cœur reprend toute sa place.

ANNEXE 1 TRADUCTION DE QUELQUES CHANSONS, EN VERS DU CHEIKH AHMAD AL TUNÎ (EXTRAITS)⁹

« Elle m'a donné à boire le vin des sources de sa pureté
Ainsi je deviens amoureux de sa pure volonté
Qu'il me soit permis de mourir de son amour
Ô Vivant, Ô Vivant
Dieu est Un, Unique, Impénétrable et Éternel

Dans le monde caché une fois le voile écarté
Je ne vois que Lui et pas l'ombre du doute
Gloire à la création de Dieu

Omar Ibn Al Farid (mort en 1235)

9. Traduction de Hafida Bensouilah, chansons éditées par Long Distance, Paris, 2000, 2 CD.

Sur l'Océan du désir comme une felouque nous voguons
L'Océan s'illumine tandis que l'on s'éloigne de nos proches et de nos biens

L'exigence de l'amour est le renoncement à ce monde
Au monde invisible dérobé au regard
Ô Toi, guérisseur, sois à nos côtés
Regarde nos blessures, apporte-nous le remède

Ô toi qui as pénétré le jardin, décris-moi les grenades et les sources
Décris-moi le chemin de la Sainte Dame qui abreuve généreusement
[de ses mains les disciples

Décris-moi celui qui s'est abreuvé aux 99 mers¹⁰
Et qui pourtant reste toujours assoiffé

On m'a donné à boire le vin de l'Océan des sens
Dans la coupe de lumière venue de la nuit de l'union »

ANNEXE 2 COMMENTAIRES DE CHEIKH AHMAD AL TUNI
ET DE CHEIKH YACINE AL THOUAMY
SUR LEUR RÔLE DE *MUNSHIDDIN*¹¹

Cheikh Ahmad Al Tuni

« Le *moulad*¹² est une fête qui commémore aussi des saints, ceux qui ont dédié leur vie à Dieu. Comme dit le Coran : « Ma prière, mes pratiques religieuses, ma vie et ma mort appartiennent à Dieu le Maître des mondes. » Beaucoup ont totalement renoncé au monde matériel et sont devenus des hommes de Dieu. À travers ces fêtes nous nous imprégnons de leur vertu et nous nous éloignons du mal.

Nous sommes tous d'Adam qui vient de la poussière. Au-delà de nos origines il n'y a que la prière qui nous distingue. Dieu nous différencie par nos actes. Pour nous, tous les Messagers de Dieu ne font qu'un. Observer et regarder la terre, les palmiers. Regarder la création de Dieu. Toute notre perception, notre vie qui jaillit est l'action du Seul et de l'Unique.

Le *hal*, danse extatique où le corps oscille de gauche à droite, ce moment privilégié où l'on se sent en relation avec Dieu, va et vient, n'est ou n'est pas. Le *hal* ne prend son sens que parce qu'il est un mouvement perpétuel.

10. Allusion aux 99 noms de Dieu dans la tradition islamique.

11. Chanteurs dans la tradition soufie. Enregistrements effectués en 1999 par Alain Weber, à propos des chanteurs mystiques de Haute-Égypte, dans son documentaire : *Au cœur du Nil soufi*, France, Éva productions, 52', avec l'autorisation de l'auteur.

12. Fête commémorant la naissance du prophète Muhammed, mais qui sert aussi en Haute-Égypte à caractériser toutes les fêtes en l'honneur d'un saint, l'équivalent d'un *mousssem* au Maroc, d'une *ziara* en Algérie et en Tunisie.

Mon père était un maître de la confrérie Rifaiya. J'ai appris l'*inshad* [chant mystique] avant que la radio fasse son apparition en Haute-Égypte. Je possédais, dans les années 1950 des disques qui me permettaient d'écouter Oum Khaltoum, Abd Al Wahhab à ses débuts. J'avais 15 ans quand j'ai commencé à chanter pour le *dhikr*. C'est Cheikh Mazruk qui m'a enseigné le chant. Au début, j'apprenais oralement les poésies, ensuite je me suis inspiré des grands maîtres soufis comme Ahmad Al Rifaiy, Abu Al Azayem, Muhiaddin Ibn Arabi, Omar Ibn Al Farid, Ibrahim Al Din Al Disuqi. J'ai aussi appris les poésies populaires *saiidi* de Haute-Égypte quand j'étais jeune et j'ai commencé à enregistrer dans les années 1960-1970.

L'art de l'*inshad* est un savant mélange entre l'ornementation du chant classique arabe et la technique de récitation et de psalmodie du Coran, le *tashwid*, dont l'enseignement commence au *kuttab*¹³, l'école religieuse réservée aux enfants.

Le *majdhoub*¹⁴ est celui dont l'âme a été ravie par Dieu, comme enlevée de force. Il y a deux types de mystiques : ceux qui en fréquentant seulement les soufis qui se réfèrent à une confrérie et par une pratique fréquente du *dhikr* arrivent à un état où Dieu leur prend leur âme ; les autres sont ceux qui se réfèrent plus spécifiquement à une voie confrérique et une ligne de conduite tracée par nos grands maîtres Ahmad Al Rifaiy, Ahmad Al Badaoui, Abu Al Hassan Al Shadhili, Abd Al Qadar Al Jilani, Muhiaddin Ibn Al Arabi, Abd Al Jalil Ibn Rumi, Ibrahim Al Din Al Disuqi. L'état mystique n'est pas du tout le même car autant les premiers parviennent assez rapidement, par leur participation à un rituel exécuté à l'extérieur, à un état de transe qu'ils peuvent stopper quand ils le désirent, autant les seconds doivent maîtriser le rituel avec plus de rigueur et participent plus de la méditation que de la transe, ce qui oblige dans ce cas les confrères à exécuter le *dhikr* et le *sama'* à l'intérieur d'un mausolée, d'une pièce ou d'une zaouia¹⁵ afin de conserver parfaitement leur concentration.

Autrefois les soufis étaient plutôt des personnes âgées mais aujourd'hui nous assistons à une évolution de la pensée et de la culture. De ce fait, les jeunes adhèrent beaucoup plus au soufisme. Par son esprit, celui-ci s'adresse aussi bien à des musulmans, à des chrétiens qu'à des juifs. Jadis il n'était pas possible de participer à une cérémonie sans avoir fait ses ablutions et sa prière.

Dans le contexte actuel d'évolution il est possible de participer sans les faire car la purification du corps n'est plus essentielle, c'est la purification du cœur qui compte. Comme a dit le Prophète : « Si une seule partie du corps est saine tout le reste l'est. »

13. Équivalent de *madrassa* ou *msid* au Maghreb ou au Moyen-Orient.

14. Confrère parvenant par le rituel mystique et musical à un état de transe.

15. Oratoire.

Cheikh Yacine Al Thouamy

« Aujourd'hui l'héritage du soufisme est toujours présent et a encore un rôle à jouer dans notre monde. Mais nous avons à subir une situation contradictoire car si la pratique d'un soufisme rigoureux et réglé s'est affaiblie, depuis les années 1950, le chant soufi connaît, en revanche un regain d'intérêt considérable.

Beaucoup de jeunes *munshiddin* [chanteurs mystiques] s'intéressent à nouveau à la poésie ancienne. L'*inshad* [chant mystique] nourrit spirituellement l'être surtout lorsqu'il s'agit de maîtres comme Ibn Arabi, Al Hallaj, Al Djilani, Al Rifaiy, Ibn Al Farid, Al Rumi. Pendant la cérémonie du *dhikr* c'est le rythme, qui est donné par le *munshid*, celui qui conduit, qui va déterminer l'intensité du rituel. »

Traduction d'un extrait de chanson du Cheikh Yacine Al Thouamy¹⁶

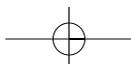
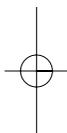
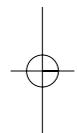
« Me voici ! Du tréfonds de mon être,
 Me voici, Toi mon but et ma raison d'être.
 Je T'invoque, ou plutôt, T'invoques-tu à moi !
 Je T'appelle, ou est-ce Toi qui m'interpelles ?
 Ô essence de mon essence, ô ampleur de mon errance ;
 Ô ma raison, mon ardeur mais aussi mon bredouillement !
 Ô tout de mon tout, ce tout de tout obscur qui enveloppe ma raison.
 Ô Toi qui as épris mon esprit, je me retrouve dans l'abîme de la passion,
 [otage du fond de ma déchéance. »

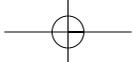
Al Halladj (mort en 922)

BIBLIOGRAPHIE

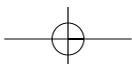
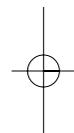
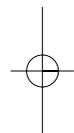
- AL ASHMAWY, M. S., 1989, *L'islamisme contre l'islam*, Paris, La Découverte.
 AQUIN, T. d', 1663, *Somme théologique*, Lyon, Laurent Anisson.
 GEOFFROY, E., 1995, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, Damas, Institut français de Damas.
 GILSON, E., 1962, *La philosophie du Moyen Âge*, Paris, Payot.
 IBN KATHIR, 2000, *L'exégèse du Coran*, Beyrouth, Dar al kutub al ilmiyah, 4 vol.
 ROMEY, A., 1997, « Mots, religion et politique », CMMC, université de Nice, *Cahiers de la Méditerranée*, 54 : 185-192.
 — 2000, « Mouvement confrérique, immigration et réseaux de solidarité », *Awal*, 22 : 11-19.
 — 2004, « Rôle du wahhabisme et du réformisme de la *nahda*, en Algérie, dans le processus d'exclusion et la marginalisation du soufisme », *Cahiers de la Méditerranée*, CMMC, université de Nice, 69 : 33-40.

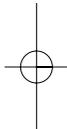
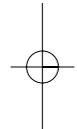
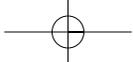
16. Traduction de Hafida Bensouilah. Chansons éditée par Long Distance, Paris, 2000, 2 CD.





TEXTES ET DOCUMENTS





LE DROIT COUTUMIER DES AÏT MORGHAD AU FERKLA (SUD-EST MAROCAIN)

Texte recueilli par M'Hamed Hda
avec la collaboration de Tassadit Yacine

Ce texte fait suite à un autre précédemment publié dans la revue Awal 24 (Ahda, 2002). Il nous a paru important de continuer à regrouper l'ensemble des coutumiers du Sud-Est marocain afin d'en connaître les principes de fonctionnement.

Avant tout, il est important d'identifier le groupe auquel ce texte transcrit appartient.

Ce document des Aït Morghad permet de présenter à grands traits la structure du peuplement de la vallée de Gheris, dans le Sud-Est marocain, en s'attachant plus particulièrement à reconstituer l'origine des Aït Morghad et les rapports de cette tribu avec le reste des tribus des Aït Yaflman¹, ainsi que la population noire (haratine) des oasis. Pour bien comprendre ce droit coutumier, il est nécessaire de donner un bref aperçu sur cette tribu considérée comme le fer de lance des Aït Yaflman.

Aït Morghad, tel est donc le nom de cette grande tribu du versant sud du Haut Atlas oriental, entre le Gheris et le Ziz dont le territoire est contigu à celui des Aït Hadiddou à l'ouest et au nord. Certains éléments des Aït Morghad poussent jusqu'au Ferkla (qsour d'Izilf, Aït Asm, Guardmit, Sat et El Khourbat). Une de leurs fractions campe entre Idalsen et le Kheng du Ziz. L'été, on les trouve dans la zone du col Tizi-n-Talghemt. Leur mode de vie est une transition entre le nomadisme présaharien et la transhumance montagnarde. Mais un grand nombre des membres de cette tribu s'est sédentarisé dans le haut Dadès, dans les bassins du Gheris et du Ferkla.

Tiaqqidin, pluriel de Taqit, est le nom utilisé par les tribus du Sud-Est marocain pour désigner le recueil où sont consignées les règles coutumières de droit qui régissent les rapports entre les individus d'un qsar, d'une tribu,

1. Le danger que représente pour le pouvoir central la poussée des Aït Atta, les rapports de ceux-ci avec le Makhzen, qui sont généralement – sinon toujours – caractérisés par une mutuelle hostilité, expliquent l'encouragement accordé à une deuxième force : la confédération des Aït Yaflman, acquise à la cause makhzenienne par l'intermédiaire de la zaouia de Sidi bou Yacoub. Les Aït Yaflman vont être appelés à jouer un rôle stabilisateur dans le Sud-Est marocain.

ou d'une confédération (Mezzine, 1987 : 26). L'intérêt porté par le protectorat à la justice berbère au début du XX^e siècle a amené la publication de certains recueils de coutumes (Nehli, 1915) des *qsour*, tribus et de confédérations. D'autres ont été établis conformément à la coutume orale en usage chez les populations depuis l'époque de leurs ancêtres.

Une partie importante de ces observations a pu être rédigée grâce aux renseignements recueillis, communiqués, par les commissaires du gouvernement français auprès des tribunaux coutumiers de première instance des tribus.

Le capitaine Henry (1937 : 31) a remarqué que l'exode et la déportation sur ordre du sultan des Igarwan dans la région de Meknès donnèrent aux Aït Morghad des chances inespérées de s'étendre. Dans toutes ces régions citées, les Aït Morghad possédaient des *qsour*, enlevés, achetés ou construits. Le plus important d'entre eux étant le *qsar* d'Igulumimn, dans le Gheris.

Au XVIII^e siècle, les Aït Morghad, menacés par les Aït Atta, avaient commencé leur expansion dans le Sud-Est vers l'Amdghous, et réussirent à s'emparer d'Assoul et d'Igulumimn, dans le Gheris (pour plus de détails voir Ahda, 1990 : 230-250). Il n'existe rien de comparable au concept *khoms khmas* des Aït Atta chez les Aït Morghad.

Selon la tradition, les cinq segments qui les forment se présentent ainsi :

- les Aït M'hamed² ;
- les Aït Youb ;
- les Aït Mesri³ ;
- Irbiben⁴ ;
- les Aït Aïssa Izm.

LES ESCLAVES

Les esclaves étaient généralement amenés du Soudan par des Aït Khebbach⁵. Les gros marchés d'esclaves se tenaient dans le Dra' et au Tafilalt. Tous les esclaves étaient des Noirs. Les prisonniers de guerre n'étaient jamais vendus comme esclaves. Les esclaves pouvaient se marier entre eux et les enfants issus de ces unions étaient à leur tour des esclaves et appartenaient au maître.

Un Berbère pouvait épouser une esclave, et leurs enfants (issus de cette union) étaient libres. Le maître était responsable de tous les faits et gestes de son esclave. Il devait payer les amendes (ou *dya*⁶) pour les dégâts commis par lui.

2. Les Aït M'hamed forment une fraction des Aït Morghad. Leur territoire se trouvait dans le Haut Atlas, au nord d'Assoul, et la plupart des familles qui la constituaient vivaient de l'activité pastorale.

3. Peut-être la plus grande sous-fraction, puisqu'elle englobait les Aït Amar g'wahi, dont les Aït ulgum ne représentaient que le sous-groupe.

4. Les Irbiben (ou enfants adoptifs en tamazight) étaient dispersés entre le haut Dadès et le haut Gheris, dans la région de Mesmir, Assoul (*Répertoire des tribus et des agglomérations*, 1939 : 103).

5 Aït Khabach : grande tribu nomade qui constitue avec les Aït Oumnacef le *khums* [1/5] de la confédération des Aït Atta. Ce schéma se réfère à l'organigramme de cette dernière avant la sédentarisation (Ahda, 1990).

6. Dette de sang.

Lorsque l'esclave était tué ou blessé, le maître pouvait exiger une redevance en argent, mais ne pouvait en aucun cas prétendre à une « dette de sang ». Le maître disposait de ses esclaves comme bon lui semblait. Il pouvait séparer un enfant de ses parents, un mari de sa femme. Aucune récrimination n'était permise à l'esclave, que le maître pouvait, s'il le désirait, affranchir.

L'esclave affranchi devenait alors un homme libre et vivait comme tous les autres membres de la tribu. La famille comprenait les aïeuls, les pères et mères, les frères, les sœurs, les oncles, les cousins et les neveux. Le père était chef de la famille, et c'est à lui qu'appartenaient les enfants.

MARIAGE

Conditions, validité

La coutume permet le mariage entre toutes les personnes n'ayant entre elles aucun lien proche de sang ou de lait⁷. Un homme ne peut avoir en même temps pour femme deux sœurs, ni deux femmes alliées entre elles par le sang ou le lait.

Le mariage entre un musulman et une chrétienne, entre un chrétien et une musulmane, est admis.

Ces cas sont rares et amènent la famille à essayer de convertir l'étranger. On ne connaît pas de mariage entre un israélite et une musulmane, ou entre une juive et un musulman.

Cette union n'est pas interdite mais la conversion reste sous-jacente. Un homme libre peut en revanche épouser une esclave, mais à ce jour on ne connaît pas d'exemple de femme berbère ayant épousé un esclave.

Les coupables d'adultère peuvent se marier, à condition toutefois que le mari trompé n'ait pas prononcé la formule sacrée de l'interdiction (*lharam*) au moment de la répudiation.

Cette interdiction, ou mise à l'index, peut viser trois hommes⁸. Elle est limitée à une durée de trois ans, trois mois, trois jours et un tiers de la journée. Pendant ce temps, la femme peut se marier avec un homme autre que ceux qui ont été désignés. Passé ce délai, il n'y a plus aucune réserve.

La polygamie est admise par la coutume. Le nombre de femmes n'est pas limité, à condition toutefois que, après quatre femmes blanches, le mari intercale une « négresse » ; il peut ainsi épouser et conserver quatre femmes libres, une « négresse »... Et ainsi de suite.

Consentement

Le fils mineur doit avoir le consentement du père pour se marier. C'est ce dernier qui, dans ce cas, conclut le mariage. Le fils majeur n'a pas besoin

7. Il ne peut donc être conclu entre frères et sœurs germains utérins ou consanguins, entre frères et sœurs de lait, entre oncles et nièces, tantes et neveux.

8. Chez les Aït Atta voisins, cette interdiction peut viser dix hommes (Ahda, 2002).

du consentement de son père. La fille vierge, quel que soit son âge, doit toujours être donnée en mariage par son père, ou à défaut par un proche parent. Veuve ou divorcée elle peut se marier sans le consentement du père, mais elle est toujours encline à en faire la demande à l'un de ses proches parents, qui doit accorder ou non sa main.

On reconnaît qu'un garçon est majeur lorsque :

- les cartilages du nez deviennent durs ;
- en prenant le tour du cou de l'enfant avec un fil double, tenu dans la bouche par les deux bouts, la tête de l'enfant ne peut pas passer au travers.

Le père peut promettre le mariage pour ses enfants mineurs. Dans ce cas, la cérémonie du mariage n'a lieu que lorsque les enfants atteignent leur majorité. De telles promesses ne sont pas considérées comme définitives, elles peuvent être rompues, par l'une des parties, sans donner lieu à réparation.

Les orphelins ne se marient que lorsqu'ils sont majeurs : c'est l'*acib*⁹ qui remplace le père. La mère peut aussi donner ses enfants en mariage, mais sans avoir au préalable consulté l'*acib*.

Le père absent est remplacé par un parent pour donner les filles en mariage.

Il n'y a pas de limite d'âge pour le mariage des filles, mais elles ne se marient généralement que lorsque les seins commencent à poindre. Les filles ne peuvent pas choisir leur mari et l'imposer à leur père. La même règle était bien souvent appliquée aux orphelins. L'*acib* refusait tous les mariages pour la jeune fille jusqu'à ce qu'elle ait renoncé à tous ses droits sur l'héritage de ses parents. Depuis plusieurs années, cette spoliation a été interdite et la jeune fille pubère peut demander à ses proches parents d'obliger l'*acib* à la donner en mariage. Les enfants ne peuvent pas empêcher leur mère répudiée ou veuve de se remarier.

Préemption

Il n'y a pas de droit de préemption pour les garçons.

Pour les filles : ce droit existait, mais, lorsque le préempteur n'était pas accepté par le père, celui-ci faisait intervenir ses proches parents pour qu'il retire ses prétentions.

Pour une orpheline : ce droit existait, mais, lorsque la jeune fille refusait, elle faisait intervenir ses proches parents pour empêcher le mariage¹⁰.

Formalités du mariage

Les conditions pécuniaires du mariage ne sont que symboliques. La dot est de 3 francs pour les jeunes filles et 1,50 franc pour les veuves et divorcées. Cette absence de dot facilite toutes les formalités du mariage.

9. Tuteur responsable des orphelins mineurs.

10. C'était bien souvent l'origine de luttes sanglantes. Depuis la colonisation, le droit de préemption n'existe plus.

Lorsqu'un jeune homme veut se marier, il demande au père de la jeune fille la main de l'élue.

Le jeune homme, reçu par le père de la jeune fille, mange chez lui, communique l'objet de sa mission, auquel il est généralement répondu favorablement car la demande était attendue. Les questions de dot ou de dons ne sont jamais soulevées au cours de l'entretien. Le principe d'un mariage éventuel étant admis par le père de la jeune fille, le candidat demande alors à une ou à plusieurs femmes de sa famille, mère, sœurs, de rendre visite aux femmes de la famille de sa future fiancée. Les parentes du jeune homme s'y rendent en emportant du henné, du pain, et après un repas partagé avec la famille de la jeune fiancée, elles sont censées revenir avec l'accord du clan féminin. Il ne reste plus alors aux hommes qu'à procéder à la conclusion effective du mariage. Cette formalité a lieu le jour de la noce. Le père du marié, ou son représentant s'il est absent, ou le mari lui-même s'il est séparé de son père, offre un repas à ses amis. Après ce repas auquel assistent obligatoirement le père de la fiancée, ou son représentant, deux '*doul*'¹¹, et le '*fqih*'¹², lecture est faite de la sourate de la '*fatiha*' (ouverture) qui consacre et rend licite l'union. Le '*fqih*' passe ensuite aux conditions pécuniaires.

L'établissement d'un acte n'était pas nécessaire, les témoins assuraient la validité de la cérémonie. Depuis l'arrivée du Makhzen¹³, tous les mariages sont inscrits au greffe du tribunal, cette inscription ayant lieu avant la cérémonie.

Il n'y a aucune règle qui fixe les cadeaux, les vêtements que doit donner le fiancé à sa future épouse, ceux-ci varient suivant l'état de fortune de celui-ci. Cependant, il y a un minimum que tout fiancé essaye de donner : un '*haïk*'¹⁴ blanc, une ceinture, une cordelette de tête en soie, des '*belgha*'¹⁵, un foulard, 1 livre de henné. Ces cadeaux sont bien souvent plus importants. Les objets offerts sont la propriété exclusive de la femme, à l'exception des effets de soie et des bijoux en argent, simili argent, collier d'ambre, qui, en cas de divorce, sont restitués au mari.

Le père de la fiancée peut également donner à sa famille des vêtements et des bijoux. Dans ce cas, il demande au fiancé, au moment de la lecture de la '*fatiha*', de lui fournir une garantie, car ces vêtements, ces bijoux, entière propriété de sa famille, ne peuvent pas être récupérés par le mari. En cas de divorce, le mari devra rembourser tous les objets manquants.

Depuis l'arrivée du Makhzen, les objets, vêtements et bijoux donnés par un père à sa fille doivent être inscrits dans l'acte de mariage.

Le mariage est effectif dès que la '*fatiha*' a été lue. Quelles que soient les promesses faites, les frais engagés, toute dénonciation est possible avant cette formalité et n'entraîne aucune réparation.

11. Témoin.

12. Dignitaire religieux.

13. Il s'agit du Protectorat, dans lequel les Français représentaient le sultan.

14. Drap. Très tôt les produits pastoraux ont donné naissance, au Ferkla comme au Tafilalt, à une industrie de la laine qui a fait sa célébrité.

15. Babouches.

Dès que la sourate de la *fatiha* est lue, le mari et la femme sont tenus de passer au moins une nuit ensemble avant de pouvoir divorcer : on dit que le mari doit « laver sa femme » ; la femme ne peut pas refuser d'entrer chez son mari.

Preuve du mariage

Les preuves admises par les coutumes sont :

– lorsque les époux sont vivants, le témoignage des notables du *qsar* qui ont vu le mariage. Ce témoignage est complété par serment avec neuf co-jureurs ;

– lorsqu'il n'y a pas commencement de preuve par témoignage, le défendeur doit prêter serment avec neuf co-jureurs pour nier les déclarations du demandeur.

Nullité du mariage

Il n'y a aucun cas d'invalidité du mariage. L'absence de conditions pécuniaires et de « mâle » dans la famille permet de répudier facilement et de régler aussi sans bruit tous les différends.

Effets du mariage

La faculté accordée à la femme de demander le divorce rend moins rigides les règles de la vie commune. Lorsque la femme est mécontente ou se voit lésée, elle peut demander à être répudiée. Le mari est toujours obligé de tenir compte de cette possibilité. La femme doit vivre alors chez son mari. Si celui-ci a plusieurs femmes, elles vivent ensemble. Le mari agit à sa guise et n'a aucun compte à leur rendre. Il doit subvenir aux besoins de sa femme suivant sa position sociale.

La femme doit à son mari le travail de la maison : cuisiner, moudre le blé, couper de l'herbe, puiser l'eau, apporter du bois. Ce sont là les travaux habituels de la femme. Le mari ne peut pas l'obliger à participer aux durs travaux des champs : labourer, irriguer, etc.

Le mari peut battre sa femme. Le meurtre de la femme est payé par lui. Lorsqu'il la blesse, c'est elle qui perçoit le montant de la réparation, la *dya*. En cas de mort de celle-ci, c'est son père qui reçoit la *dya*.

Lorsque plusieurs femmes vivent dans la même maison, celle qui a reçu les clés de la maison dirige les autres. C'est généralement, mais pas toujours, la mère ou la plus âgée des femmes.

Les femmes possèdent personnellement des biens meubles et immeubles qu'elles ne sont pas obligées d'associer à ceux de leur mari. Si elles le font, elles en demandent l'inscription sur l'acte de mariage. En cas de divorce, la femme récupère ses biens et n'a pas de droit aux acquêts.

Droits sur les enfants

Le père a toujours autorité sur ses enfants vivants avec lui. La fille mineure vit obligatoirement chez son père, à moins que celui-ci ne l'autorise à rester dans une autre famille, chez sa mère par exemple.

Aucune obligation n'est faite pour le fils majeur. Le père peut chasser son fils sans avoir à lui donner une part des biens. Le fils majeur peut quitter la maison paternelle, mais ne peut exiger de son père une part des biens.

Le fils qui a quitté la maison paternelle forme une famille distincte de celle de son père. Le père ne lui doit rien et n'est pas tenu de payer ses dettes.

Les filles restent dans la maison paternelle, sauf lorsqu'elles sont mariées. Cependant, une fille qui a été mariée peut demander à son père de la laisser vivre à part. Le père a le droit de correction sur ses enfants. On ne connaît pas d'exemple de père ayant vendu ses enfants.

Droits du père sur les biens de ses enfants

Le père gère les biens de ses enfants tant qu'ils vivent chez lui. Il n'a aucun droit sur leurs biens lorsque ceux-ci ont quitté la maison paternelle. Il peut donner des biens à l'un de ses enfants. Cette donation ne peut plus être annulée et il n'a plus aucun droit sur l'objet de ladite donation. Il ne peut pas donner tout ou partie de ses biens à un étranger à la famille.

L'un de ses fils étant mort, le père peut désigner les enfants de ses fils pour prendre la place du défunt dans la succession. Si celui-ci n'a laissé qu'une fille, le père peut décider de la traiter comme ses propres filles, ou de lui accorder la place du défunt ; elle reçoit alors la part d'un homme.

Lorsque l'une de ses filles meurt, le père ne peut pas désigner les enfants de cette fille pour remplacer leur mère dans la succession¹⁶. Il peut faire une donation à un ou plusieurs de ses enfants. Cette donation ne peut pas excéder les deux tiers des biens du père. À la mort du père, lors de l'ouverture de la succession, les donations sont enlevées et le reste partagé suivant les droits de chacun.

Le père peut, dans les mêmes conditions, faire une donation aux enfants de ses fils, mais seulement lorsque leur père est mort. En cas de donation, les immeubles donnés doivent être cultivés par le bénéficiaire pendant un an au moins. Ils peuvent ensuite être remis en commun. Le père peut déshériter ses enfants et les chasser de chez lui.

Devoirs du père envers ses enfants

Tant que les enfants vivent avec lui, le père doit les loger, les nourrir, les vêtir, suivant sa condition sociale. Les filles mariées ne sont plus entretenues

16. Ils appartiennent à la famille du mari.

par le père mais par leur mari. Les femmes des fils sont entretenues comme les femmes ou filles du père tant que le fils vit chez son père.

Droits et devoirs de la mère envers ses enfants

Le père étant le chef de famille, il règle les droits et les devoirs de la femme sur les enfants. Sauf cas de force majeure, la mère doit allaiter ses enfants pendant deux ans. La femme divorcée n'a plus aucun droit sur ses enfants dès que l'allaitement est terminé. La veuve peut être renvoyée dans sa famille paternelle dès que le deuil est terminé. Veuve ou divorcée, la mère ne peut exiger de rencontrer ses enfants. Pour les rencontrer, il faut que le père ou l'*acib* donne l'autorisation, mais la rencontre n'a jamais lieu dans la maison de son ex-mari.

L'enfant doit, à tout âge, respect à ses père et mère. Le père ne doit rien à ses enfants majeurs, mais en contrepartie le fils n'est tenu à aucune obligation envers ses parents, même miséreux, malades ou impotents.

La fille veuve, divorcée, possédant des biens personnels n'est pas obligée de les joindre à ceux de son père. Elle peut en jouir à sa guise et en faire l'objet de toutes les transactions. Son père ne peut pas s'y opposer. La mineure possédant des biens personnels doit laisser la gérance de ces biens à son père. Elle ne peut passer aucune transaction sans son consentement.

Dissolution du mariage

Le mariage peut être dissous par : la mort de l'un des époux, le divorce, l'absence.

Mort de l'un des époux

Le mariage est automatiquement dissous.

– Mort de la femme : les parents de la femme reprennent les biens meubles et immeubles que la femme avait apportés lors du mariage. Ils n'ont droit à rien sur les biens du mari. Les frais de linceul, réception des condoléances, sont à la charge du mari. Le mari n'est tenu à aucune période de deuil.

– Mort du mari : le mariage est rompu sans autres formalités, il n'y a donc pas à établir un acte de divorce. La femme reprend les biens qu'elle avait apportés lors du mariage. Elle reçoit en plus des vêtements qu'elle porte un *haïk* blanc taillé dans la même étoffe que celle du linceul. Elle doit porter le deuil pendant 4 mois et 10 jours.

Divorce

Le mari peut répudier sa femme quand il veut, sans avoir à donner de raisons. À vrai dire, la femme ne peut pas divorcer de sa propre volonté. Elle doit demander à son mari de la répudier. Celui-ci ne saurait s'y refuser. La femme qui demande à être répudiée fait intervenir ses parents, les amis de

la famille. Ceux-ci font pression sur le mari pour obtenir satisfaction. Le mari qui répudie sa femme appelle alors deux témoins et leur demande d'en témoigner. La présence des parents de la femme n'est pas nécessaire. La formule de répudiation prononcée, l'homme ne peut reprendre sa femme qu'après un nouveau mariage. Il peut le faire sans délai. C'est le divorce simple. Il existe une autre forme de divorce : le mari prononce devant témoin la formule *talak talat* [« vous êtes répudiée trois fois »], ou bien prononce trois fois la formule ordinaire. Dans ce cas, il ne peut reprendre sa femme que si elle a été remariée à un tiers. Il arrive alors bien souvent que les ex-époux payent quelqu'un pour lever l'interdiction par un mariage blanc¹⁷.

Lorsque le mari prononce la formule de divorce, il peut mettre à l'index, sans avoir à donner de raison, trois hommes qu'il soupçonne avoir détourné sa femme de ses devoirs. Dans ce cas, la femme ne peut pas se marier avec la personne indiquée avant un délai de trois ans, trois mois, trois jours, le tiers d'une journée. Elle peut se marier avec une autre personne. La femme répudiée reçoit le complément de la dot : 1,50 franc pour celles qui se sont mariées vierges et 0,75 franc pour les autres. À l'exception des vêtements de soie, des bijoux d'argent de l'autre personne, la femme conserve tous les vêtements que lui a donnés son mari.

AUTREFOIS. Avant un an de mariage la femme répudiée ne recevait qu'un *haïk*. Après un an de mariage, elle recevait, en plus d'un *haïk* usagé, des toisons de laine et de la nourriture pendant un mois, temps jugé nécessaire pour le tissage d'un nouveau *haïk*. La nourriture consistait en 1/8 de *moud*¹⁸ d'orge par jour, tous les quinze jours un os de viande pesant 1/3 de livre. Depuis plusieurs années, par suite du manque de laine, cette coutume a été abandonnée et le mari ne donne plus à sa femme qu'un *haïk* neuf.

ACTUELLEMENT. La femme emporte toujours ses vêtements à l'exception des objets en soie, en argent ou simili. Si la femme demande le divorce avant six mois, elle n'a droit à rien de plus. Si le mari ou la femme demande le divorce passé ce délai, elle reçoit en outre un *haïk* blanc neuf de 6 coudées ou 4 kilos de laine durant la période où la cotonnade est introuvable.

Absence

Autrefois, la femme n'avait aucun recours contre son mari absent. Depuis quelques années, la coutume admet que la femme qui a été abandonnée par son mari pendant quatre ans et qui n'a rien reçu de lui durant cette période¹⁹, n'a pas vécu dans sa maison ou du produit de ses biens, peut

17. Cette même interdiction existe lorsque le mari a répudié sa femme trois fois : le mariage avec un tiers est alors obligatoire. Le même procédé est souvent employé pour lever l'interdiction.

18. *Moud* : dans le Ferkla, l'unité de mesure des grains et des dattes est appelée indifféremment *moud*, *abar* ou *atmny*. Le *moud* est égal à 11 *awina*.

19. Le délai exigé généralement chez les Aït Morghad pour qu'un absent soit considéré comme mort est de 75 ans.

demander à être répudiée. Dans ce cas, c'est l'un des proches parents du mari qui répudie la femme et lui donne les vêtements auxquels elle a droit.

Droit de fuite

La femme use du droit de fuite pour protester contre les agissements de son mari. Elle peut aller soit chez ses parents, soit chez des amis.

Lorsque la femme se réfugie chez ses parents, le mari doit envoyer quelqu'un la chercher. Les parents n'ont aucune démarche à faire. Il n'y a pas de délai imposé au mari pour demander le retour de sa femme ; mais, si ce délai se prolonge, le père de celle-ci intervient pour obtenir le divorce. Le mari ne doit aucune pension pour le temps passé par sa femme dans sa famille. Lorsqu'elle se réfugie chez un ami, celui-ci est tenu de prévenir le mari. Aucun délai n'est fixé, mais il est bon de le faire rapidement. Si le mari se plaint de voir sa femme chez un étranger, celui-ci doit la renvoyer immédiatement. Si le mari soupçonne l'ami d'avoir séduit sa femme et d'être la cause de la fuite, l'« hôte » doit appuyer ses dénégations par le serment de neuf co-jureurs.

Autrefois, si les serments ne pouvaient être prêtés, le mari était en droit de piller les tentes de sept proches parents du coupable et celui-ci, obligé de payer les dégâts. Cette procédure donnait lieu à des luttes sanglantes et un accord n'intervenait entre les parties qu'après bien des meurtres. Depuis plusieurs années, le coupable doit payer 400 douros²⁰ d'amende et une indemnité de 400 douros au mari.

FILIATION

Enfants nés pendant le mariage

Ils appartiennent au mari. Celui-ci ne peut jamais nier la paternité d'un enfant né pendant l'union, quelles que soient les preuves fournies pour nier cette paternité.

Enfants nés hors mariage

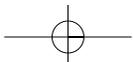
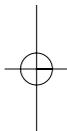
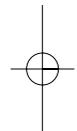
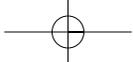
Ce cas est excessivement rare. Un enfant naturel est une honte pour une famille. Le père, lorsqu'il ne la tuait pas, chassait sa fille coupable. L'enfant naturel appartient à la mère, le père de celle-ci n'est pas tenu de subvenir à son entretien.

L'enfant naturel peut hériter des biens de sa mère, mais il n'a aucun droit sur l'héritage de son grand-père.

20. *Douro* : un autre terme pour désigner le rial espagnol utilisé au XIX^e siècle au Maroc.

BIBLIOGRAPHIE

- AHDA, M., 1990, Structures sociales et économiques au Tafilalt aux XVII^e et XVIII^e siècles : le poids des relations avec le bilad Essoudan (l'Afrique noire), Thèse, Toulouse, université du Mirail, UTM.
- 2002, « Le droit coutumier des Aït Atta d'Aoufous (Sud-Est marocain), *Awal*, 24 : 87-117.
- HENRY, R. cap., 1937, Note sur les Aït Sidi bou Yacoub, Paris, Cheam, rapport n° 45, vol. 3, janvier.
- 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.
- NEHLIL, M., 1915, « Azerf des tribus et *qsour* du haut Guir », in *Archives berbères*, vol. I, fascicules 1-2-3, Rabat, Publications du Comité d'études berbères de Rabat.
- Répertoire des tribus et des agglomérations de la zone française de l'Empire chérifien au 1^{er} novembre 1939*, 1939, Casablanca, Imprimeries réunies.



LE COBRA

Moustafa Houmir

L'arganier lui fait de l'ombre. Il fait douloureusement chaud. Adossé au tronc de l'arbre épineux, il transpire à grosses gouttes. Il prend un fichu, le trempe d'eau, le met sur son crâne dégarni et le couvre de son chapeau de paille, espèce de panama appelé *taraza* par les gens de la région. Il sait que dans un instant le fichu sera aussi sec que son gosier altéré, mais une petite sensation de fraîcheur dans cette canicule infernale lui fait beaucoup de bien. Il prend son bidon rempli d'eau et boit avidement en laissant l'eau couler sur sa barbe, sur sa poitrine, sur son bas-ventre, entre ses cuisses. Il tressaillit. C'est agréable mais très éphémère. Il regarde ses chèvres et ses boucs allongés sous les arganiers, immobiles, à l'abri du soleil puissant du Sud, qui s'entête à taper de toutes ses forces sur tout ce qui respire. Avec la complicité du Chergui, dont les assauts brûlent tout ce qui vit, ce soleil cruel et impitoyable règne en maître absolu sur les êtres et les choses. Son chien, allongé à même le sol ocre, à ses côtés, halète sans cesse, remuant nerveusement la queue pour chasser quelques taons avides de son sang chaud.

Abbas se demande ce qu'il fait là, cramant bêtement dans cette fournaise. Son troupeau, chétif et osseux, doit tout de même paître même s'il n'y a presque plus rien à brouter. Et la pluie qui a boudé la région depuis longtemps. Si cette sécheresse fatale perdure, il sera obligé de vendre sa vache et ses chèvres. C'est mieux que de les voir mourir de faim et de soif. Il regarde avec affliction cet environnement hostile, sinistre, austère et stérile et ne voit rien. Il regarde avec impuissance cette désolation où toute trace de vie est presque anéantie. Il n'y a que les lézards, les serpents et les scorpions qui semblent à l'aise, indifférents à la chaleur et à la sécheresse. Abbas se souvient des jours fastes de son enfance, à l'époque où la pluie était ponctuelle et clémente. Il revoit les champs de blé et de maïs à perte de vue. Il revoit les vergers verdoyants, les potagers, les arbres fruitiers. S'il disait à son fils qu'il y avait là, il y a longtemps, des noyers, des amandiers, des orangers, des citronniers, son fils aurait beaucoup de mal à le croire puisque leur terre ne donne à présent que les figues de Barbarie, que l'enfant s'amuse à appeler « le dessert de l'âne dans le désert » !

Abbas se souvient... La terre était généreuse, prodiguant ses biens avec abondance et le ciel, miséricordieux. On menait une vie paisible dans l'insouciance et la quiétude. On ne manquait de rien et personne ne se doutait qu'un jour le Seigneur fermerait ses robinets célestes pour que tout devienne sec, tari, hâlé, cramoisi, squelettique, apocalyptique.

Abbas se souvient... Son douar était un havre de paix et de bonheur, un petit éden qui sentait le basilic, le henné, le laurier rose, le thym, le jasmin, le rosier, l'absinthe, la menthe. Abbas se souvient... les hommes étaient forts, braves, loyaux et candides. Les femmes étaient belles, charnues, gracieuses, et pudiques. Les enfants étaient grassouillets, espiègles, mignons et en bonne santé. Les nuits d'été, après la moisson, on dansait sous la protection de la lune, envoûtés par le rythme du *bendir*, la mélodie de la flûte, le chant des hommes, les youyous des femmes, les ovations des vieux, les rires des enfants. Le village vivait. Abbas se souvient...

Il se revoit tout petit, jouant dans la boue de l'oued. Après la crue, il allait avec les bambins de son âge passer la matinée sur la rive argileuse de l'oued, qui passait au beau milieu du village. Ils façonnaient différents objets. Imitant les potiers, ils s'amusaient à fabriquer de petits camions à benne, de petites voitures, de petits transistors, de petits tagines avec leurs couvercles, de petits braseros sur lesquels ils mettaient les petits tagines une fois qu'ils avaient été tout à fait secs. Ils préparaient un déjeuner imaginaire. Ils riaient dans le vent, se chamaillaient, se taquinaient, criaient, plaisantaient avec une innocence aussi puérile que paysanne. Abbas, lui, préférait modeler des statuettes. Il pétrissait d'étranges formes animales et humaines dans des postures bizarres. Certes, elles étaient toutes biscornues, mais, pour le petit artiste, elles étaient parfaites. Un matin de printemps, il eut l'idée ingénieuse de modeler deux formes représentant Adam et Ève, dont son grand-père lui avait raconté l'histoire, la veille, dans le but de lui donner sa première leçon d'éducation religieuse. Afin de bien distinguer les deux statuettes, il mit à « Ève » une fissure au bas-ventre en guise de vagin et apposa à son « Adam » un phallus en érection entre les jambes. Il mit ses deux chefs-d'œuvre à sécher au soleil, sur un galet, les contemplant avec satisfaction, fierté et admiration. Soudain, la voix de stentor de son père le fit sursauter, le réveillant subitement de sa méditation artistique. Les autres mioches avaient déjà déguerpé en voyant le père venir sans l'avoir prévenu à temps du danger paternel. Le père cria d'une voix qui fit fuir les oiseaux : « Au lieu de patauger salement dans la boue, va aider ton frère à garder le troupeau, vaurien ! C'est quoi ça ? Montre voir ! »

– Ce sont les figurines de « Sidna Adam » et de « Oumouna Hawa »

– Très intéressant ! Joli travail d'artiste ! Merci, Seigneur, nous avons un sculpteur modeleur dans la famille ! Grâce à toi, on nous envie dans tout le douar. Bravo !

Abbas regarda son père en souriant fièrement. Le père prit les deux statuettes « obscènes » et les lança violemment au milieu de la rivière et une

main paysanne aussi large qu'une palme s'abattit soudainement sur la joue hâlée du petit Abbas, qui tournoya comme une toupie et s'affala sur son séant, dans la boue. Il vit des étoiles multicolores en plein jour. Ce jour-là, Abbas eut son premier cours d'éducation sexuelle : « Il est formellement interdit de montrer les organes sexuels de l'homme et de la femme, même ceux d'Adam et Ève. Et le fait de les montrer s'appelle "exhibitionnisme" ! » Abbas comprit très tôt que cette partie de l'anatomie humaine devait rester cachée, secrète, taboue. Mais pourquoi ce problème ne se pose-t-il pas aux animaux ? Le bouc ne fait-il pas la cour à sa chèvre en lui bêlant des obscénités dans son langage de bouc, sans gêne et sans retenue ? L'âne n'exhibe-t-il pas son énorme « bâton », s'évertuant à chevaucher son ânesse, qui lui donne de terribles coups de sabot qui, paraît-il, ne lui font aucun mal et qu'il prend pour des caresses ? Leurs ébats amoureux en pleine poussière ne sont-ils pas la preuve tangible de leur perversion et de leur outrecuidance ? Et le chien et la chienne qui restent collés l'un à l'autre et refusent de se séparer malgré la cruauté des enfants qui les lapident sans pitié ? Le petit Abbas n'avait nullement besoin d'une explication scientifique ou d'une ratiocination confuse. Il comprit tout seul (avec sa petite cervelle de paysan qui n'avait pas la chance d'aller à l'école comme les enfants de la ville la plus proche) que les animaux agissent par instinct, donc en toute liberté. Par contre, l'homme est tenu de respecter scrupuleusement des normes, des lois, des règles, des codes dictés par la religion, les coutumes, les traditions, l'usage, le Mekhzen, le Seigneur ; il n'est donc pas aussi libre qu'il en a l'air.

Abbas se souvient de cette matinée printanière et de cette gifle paternelle et sourit. Comme cela est loin maintenant !

Juste après sa puberté, son père se pressa de le marier : un jeune ne doit pas rester célibataire, c'est malsain. Il doit fonder une famille, devenir un homme digne et responsable. Et sa future épouse sera la bienvenue à la maison patriarcale ; une main en plus soulagera les autres dans les besognes quotidiennes interminables. Abbas épousa Hniya, la fille aînée des Aït Albergui ; une famille modeste, humble et honnête. Les femmes des Aït Albergui avaient la renommée d'être fortes, courageuses, dégourdies, économes, résistantes et chastes. Son grand-père lui raconta l'étrange histoire de l'aïeule de Hniya ; la téméraire Bacha qui brava l'homme le plus puissant du village à l'époque. Le grand-père dit : « Chaque fois que l'oued était en crue, les paysans se pressaient d'irriguer leurs champs. Son mari étant souffrant et alité, Bacha prit sa bêche et alla au champ. Elle creusait un canal d'irrigation qui relierait le ruisseau à son champ lorsque le puissant Ali Oubihi arriva avec ses fils. Il ordonna que l'eau du ruisseau aille d'abord irriguer ses terres avant celles des misérables. Bacha lui expliqua qu'elle était là avant lui et qu'elle avait donc la priorité et que cette eau était celle de Dieu et que Dieu ne faisait aucune différence entre les pauvres et les riches. L'homme brandit sa pioche et fonça sauvagement sur la paysanne qui évita de justesse le coup fatal de la pioche. L'agresseur n'eut pas le temps de relever son arme : Bacha, forte et

souple, le prit par la nuque, l'enfonça dans l'eau du ruisseau et ne le lâcha plus malgré les coups de poing de ses fils qui pleuvaient sur son dos. Quand elle le lâcha enfin, il était presque mort d'asphyxie. Ses enfants l'emmenèrent chez lui en piteux état. Il garda le lit et ne sortit plus de sa chambre, indigné et honteux d'être battu par une femme ! Deux mois plus tard, le puissant Ali Oubihî mourut de honte et d'inanition. Depuis ce temps, les femmes des Aït Albergui étaient respectées, craintes et honorées jusqu'à nos jours. Je te jure, petit, que cette histoire est vraie. »

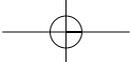
Abbas se souvient et sourit... Il était fier d'épouser une femme de bonne réputation et d'une telle renommée. Il l'aima, la choya, la cajola, la gâta et se plia à toutes ses volontés. Elle aussi lui était fidèle, dévouée et obéissante. Ils s'entendaient à merveille et toutes leurs nuits étaient nuptiales. On donnait en exemple leur bon ménage et leur complicité. Ils étaient les Kaïss et Leïla du douar. On les jalousait et on voulait tellement vivre leur amour et leur bonheur. Abbas se souvient et sourit... Hniya était jeune, débordante de vie, longiligne, brune, bien en chair, d'une beauté raffinée et naturelle. Tout en elle était lascif et sensuel : ses grands yeux noirs de gazelle vous hypnotisent quand elle vous regarde droit dans les yeux mais elle a vite baissé les yeux par pudeur et timidité. Ses longs cheveux noirs et épais la couvrent presque entière lorsqu'elle dénoue ses tresses. Sa bouche en forme de cœur aux lèvres appétissantes lui donne un sourire d'une créature d'Éden. Ses seins comme des grenades mûres, ses longues cuisses charnues et ses hanches qui se balancent à chaque pas lui donnent une allure somptueuse. Et, quand elle rit, des roses éclosent dans votre cœur et des oiseaux gazouillent dans votre tête. Quand elle danse, le temps s'arrête et le soleil s'allume en pleine nuit. Hniya ne voyait en cela rien d'exceptionnel. Elle se comportait de manière tout à fait naturelle sans se douter du volcan qu'elle allumait dans le corps des hommes qui contemplaient sa beauté féminine en la dévorant des yeux. Quand les autres femmes faisaient allusion à sa beauté exceptionnelle, elle disait en rougissant : « Ouh ! ne parlez pas de ça ! C'est Hchouma ! » Abbas, jaloux des regards des autres mâles, suppliait sa femme d'éviter de sortir. Il aurait tant voulu lui offrir un palais des *Mille et Une Nuits* et l'entourer d'esclaves, de servantes et d'eunuques ! Mais il n'était qu'un pauvre paysan démuné. Mais il était comblé, épanoui et baignait dans le bonheur.

Abbas se souvient... Et le spectre de la sécheresse commença à planer sérieusement sur le village. L'eau devint une denrée rare. Il fallait parcourir cinq kilomètres à dos d'âne pour l'apporter de la source Aïn Ghoula (l'œil de l'ogresse). Et il fallait plusieurs allers-retours par jour pour abreuver le bétail, boire... Cela ne pouvait pas durer. C'était inhumain. Plusieurs villageois firent le bled vers les robinets de la ville. D'autres eurent le courage de sauter le détroit de Gibraltar et d'aller à la conquête de l'eldorado européen. Abbas n'eut pas le courage de quitter sa femme et ses quatre enfants. Il ne pouvait vivre loin d'eux. Alors, tous les moyens de survie étaient bons : Abbas coupait les branches d'arganier à l'insu du garde forestier et les vendait aux fours

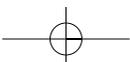
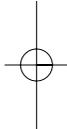
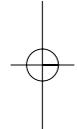
publics et aux hammams de la ville la plus proche. Il allait aussi trimer comme journalier dans les fermes avoisinantes. Il enfourchait son vélo tôt le matin pour ne rentrer chez lui que tard dans la nuit, aussi exténué qu'un forçat. Tant qu'il pourrait assurer le pain à ses petits, il continuerait. Tant que son épouse serait à ses côtés, tant qu'il entendrait sa respiration régulière la nuit et sentirait l'odeur de sa peau, il continuerait. Il fallait continuer et croire que la miséricorde céleste finirait par descendre et que le village reviendrait un paradis. Son attente dura des années mais jamais il ne désespéra, jamais il ne se lassa.

Abbas se souvient et une larme brillante comme une perle coule sur sa joue. Qui a dit que les hommes se cachent pour pleurer ? Ce jour-là, comme aujourd'hui, il faisait chaud. Il était au champ. Sa femme préparait de la semoule pour le repas du soir lorsque ses enfants poussèrent des cris terribles. Elle accourut. Ses enfants criaient : « Le serpent ! Le serpent ! » Il était là au beau milieu du patio, dressé sur sa queue, droit comme une quille, aux aguets, prêt à donner la mort, la tête menaçante, les yeux luisants, la langue sifflante et les crocs prêts à sécréter leur venin mortel. Un cobra ! Le plus meurtrier et le plus dangereux des serpents de la région. Et avec cette chaleur, il était encore plus redoutable. Hniya n'en avait jamais vu un de cette taille impressionnante. Affolée, elle eut cependant la clairvoyance de mettre ses enfants à l'abri dans une chambre en leur criant de ne pas sortir quoi qu'il arrive. Elle prit un grand bâton et alla affronter son ennemi, cet envahisseur venimeux. Leur duel fut terrible et interminable. Le bâton qui voltigeait dans l'air, le cobra qui attaquait et reculait, Hniya qui sautait pour éviter ses morsures ; c'était comme une danse saccadée et sans musique. Le cobra était rapide comme l'éclair, flexible, élastique, insaisissable. Il fallait le tuer à tout prix ! Menacé, pris au piège, le cobra se battait pour sa survie, attaquait dangereusement sa rivale en faisant des bonds phénoménaux. Hniya devait s'approcher de plus près pour ne pas le rater, au péril de sa vie. Elle commença à s'épuiser, s'évertuant à rester vigilante. Elle réussit enfin à le toucher juste sous la tête mais le serpent glissa le long du bâton et mordit la femme à l'avant-bras. Malgré la douleur atroce qui commença immédiatement à lui paralyser le bras, elle réussit à l'achever avant de succomber, inconsciente.

Abbas se souvient et verse de chaudes larmes. Qui a dit que les hommes se cachent pour pleurer ? Son fils aîné vint le prévenir que sa femme avait été mordue par un cobra. Il sentit quelque chose de froid lui monter des orteils jusqu'à la tête et son cœur se serra tellement qu'il eut l'impression qu'il avait cessé de battre. Il ferma les yeux puis les ouvrit tout à coup et courut chez lui à perdre haleine. Il transporta sa femme à l'hôpital de la ville la plus proche. Il attendit. Une infirmière lui dit que c'était trop tard ; on n'avait pas pu la sauver ! Le soleil s'éteignit dans ses yeux. Les oiseaux se turent. Les corbeaux voilèrent le ciel. Les chacals hurlèrent. Son cœur se déchira. Il plut dans ses yeux. Il plut des larmes brûlantes. Il plut comme il n'avait jamais plu sur son douar oublié de Dieu.



Abbas se souvient et pleure. Qui a dit que les hommes se cachent pour pleurer ? Ce jour-là, une partie de lui-même était perdue à jamais. Il devint handicapé. Il ne sourit plus. Son visage devint un masque en colère. Abbas se souvient, allume une cigarette et regarde l'horizon semi-aride qui n'est plus bon qu'à être le refuge des scorpions et des cobras. Abbas regarde fixement l'horizon et ne voit rien... Qui a dit que les hommes se cachent pour pleurer ?



POÈMES*

Ameksa

AMAZIGH

Je suis telle une parcelle que recouvre le sel
 Je suis la rouille qui ronge le fer
 À ce qui est fade je donne de la saveur
 Mon cœur n'est ouverture
 Que pour les siens

Personne je suis
 Et nu comme un ver de tout bien dénudé je ne prétends pas à l'existence
 La vie a dit : voici ta demeure
 Avec mon balluchon pour seul héritage
 Mon pied prit le chemin du voyage
 Pour une éternelle errance
 Avec le mirage pour seul horizon
 Personne je suis et de tout bien dénudé
 Ah ! puissé-je n'être pas ce faux témoin
 Pour le monde

L'AMANTE ET LA NUIT

En cette vie je cherche la vie de la hyène
 Qui passe ses jours à dormir et ses nuits à errer
 J'ai planté le poignard dans le jour de mes jours
 Afin de ne pas boiter lorsque point le jour je désire avec ardeur une femelle
 [qui assèche mes larmes]

S'il n'y a point de larmes qu'elle [?] mes yeux
 Puis me récite les poèmes et les chants du terroir

Et enfin de me donner ses menottes
 Elle tirait avec générosité le sein de mon cœur
 Afin de purifier mon corps de sa souillure

* Traduits par Tassadit Yacine.

SOURIRE

Le sourire s'étire et sème la nostalgie
J'ai tenté de me baigner
Et noyé je me suis
Le sourire de ses lèvres disparut
La crue ayant vite fait son œuvre faisant de moi le limon de sa couche
Pendant que le soleil de ses rayons m'épouillait
À toi je demande l'aumône

(?)

Puissé-je devenir rouge et teindre tes lèvres
Puissé-je devenir bourrasque
Qui ne revient jamais sur ses pas
Barattant dans le nid où est né ton sourire

L'OCCASION

La bougie de vent vêtue
Avance et recule
Le regard a profité de l'occasion
Elle a aperçu les mots
Cible des vagues
Qui a peiné pour les présences
Du moment où la toile d'araignée disparaît
Voilà que la bougie commence à s'incliner, éternue
Et voue les étincelles à la dispersion devenues cendres dans le ciel

D'une fièvre elle fond en larmes
Tantôt elle s'étire, tantôt elle bâille, tantôt elle sommeille
Jusqu'à ce que mort s'ensuive

POÈMES*

Ali Sidqi Azayku (1942-2004)

Le 18 septembre 2004, le poète amazigh Ali Sidqi, connu sous le nom de Azayku, a succombé à une maladie qui le minait depuis de longues années... Ce grand poète qui aura marqué son temps fut aussi un historien, un penseur... et un défenseur acharné de sa langue, longtemps étouffée par l'idéologie dominante. Sa disparition a été vivement ressentie par une jeunesse éprise de valeurs démocratiques. L'université d'été d'Agadir (30-31 juillet 2005), qui lui était consacrée, et à laquelle de nombreux intellectuels et chercheurs amazighes et étrangers ont assisté, a eu un vif écho aussi bien au niveau de l'opinion nationale qu'internationale. Tassadit Yacine et Ali Iken, qui étaient présents, tiennent à lui rendre hommage par la diffusion de deux de ses poèmes traduits du tachelhit en français.

LA PAROLE

La parole de valeur
 On n'en veut pas
 Alors que c'est mon bâton de pèlerin
 Une des rares à m'accepter
 Au fond d'elle-même
 Avec passion
 Privé de toute amitié
 Elle est à mes côtés
 Telle une peine qui m'est fidèle
 Elle garde le silence
 Lorsque parlent les muets
 Elle est ouïe
 Pour les sourds qui tentent
 De se retrouver dans les ténèbres
 Chacun boira à la source de sa propre fontaine

* Ces deux poèmes, traduits par Tassadit Yacine et Ali Iken, sont extraits du recueil *Izmuln* [« Les cicatrices »], Rabat, 1995.

S'écartant de sa vérité.
 Là où l'homme valeureux
 Ne peut faire son chemin
 Le lâche peut le dépasser
 Parce qu'il a la maîtrise des mots
 En la parole il y a retrouvailles
 Ceux-là mêmes qu'on a oubliés
 Il est temps alors
 D'enfourcher son cheval
 Il est temps alors
 De dire nos mots.

MÉTIER À TISSER

Quand mes pas
 Vers les étoiles me dirigent
 La terre me tire vers le bas !
 Je ne puis les suivre
 Parce qu'ils croient
 Que tout voyage est errance
 Et moi qui raisonne encore
 Ma passion qui m'emporte ne sait
 Ni comment se conjuguent les pas
 Ni comment se cerne un chemin de vie
 Indécis l'homme vil quant à lui
 Lui tourne autour s'arrête
 Accuse le brave de légèreté
 Lui disant « voilà que tu marches sur les mains »
 Oubliant sa servilité
 Se croyant encore debout
 Il refuse de vivre
 Nous sommes en pleines ténèbres
 Nous tissons un ouvrage de lumières
 De sa trame de fleurs
 Nous protégerons nos cœurs
 Au noble ouvrage de mon peuple
 Nous avons ouvert les digues
 Dans l'attente de l'aurore qui point
 Gare au vent matinal
 C'était grâce à lui
 Que même les derniers venus
 Avaient labouré la lune.

COMPTES RENDUS

FERENC HARDI, *Le Roman algérien de l'entre-deux-guerres. Discours idéologique et quête identitaire*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Le roman algérien de langue française de l'entre-deux-guerres est méconnu aussi bien du grand public que des spécialistes des littératures francophones du Maghreb. Le travail de Ferenc Hardi constitue une présentation originale et une nouvelle approche de la production romanesque algérienne de cette période. En s'appuyant sur les concepts de Mikhaïl Bakhtine de « dialogisme » et d'« idée inachevée », il propose de lire l'entreprise romanesque de ces œuvres comme fondée sur la rencontre de deux sphères culturelles plutôt que sur la question de l'assimilation. L'examen qu'il donne de la catégorisation des romans de son corpus dans le champ générique du roman à thèse ouvre indéniablement une nouvelle perspective pour l'histoire littéraire de la production romanesque algérienne de langue française.

MAURICE GODELIER, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.

Dans une perspective didactique, Maurice Godelier revisite l'imposant dossier anthropologique de la parenté. Du fondateur, Henry Lewis Morgan, en passant par Alfred Reginald Radcliffe-Brown, Bronislaw Malinowski et Claude Lévi-Strauss, il dresse le panorama de ses métamorphoses, en Occident mais aussi sur la majeure partie des continents, en soulignant que, contre le scénario d'une mort annoncée de la parenté, les thèmes de recherche actuels en anthropologie dérivent de ces préoccupations.

Évoquant son propre parcours de recherche, il nous présente la société baruya ancienne et contemporaine et illustre, par l'exemplarité de cette dernière, que les rapports de parenté ne suffisent pas à faire une société. Dans ce premier chapitre qui reprend de manière synthétique la structure générale de

l'ouvrage, il décrit les différentes composantes de la parenté analysées en détail dans la suite du texte, où l'ethnographie comparative (diversité des formes de la parenté) précède l'analyse des grands courants théoriques.

Deux éléments sont inhérents et primordiaux face à la parenté, écrit Maurice Godelier : le vocabulaire de la parenté et les représentations que la société se fait de ce qu'est un enfant. Ces perceptions sont enracinées dans les corps et dans les consciences de chacun, à tel point que ces principes et ces valeurs, réalités « idéelles » et non épiphénomènes, sont la condition même de leur reproduction. La parenté n'est pas seulement l'alliance et la descendance, mais englobe d'autres réalités (matérielles, politiques, religieuses) qui sont contenues à l'intérieur des rapports de parenté et qui se reproduisent avec eux.

La filiation et la descendance, première composante de la parenté retenue par Maurice Godelier, posent le problème théorique de leur distinction. Il s'agit de l'un des jalons théoriques majeurs de son étude, c'est-à-dire les modalités d'appréhension de la parenté, celle-ci ne pouvant être étudiée en la dissociant des rapports entre les sexes et de la reproduction de la vie, rapports éminemment politiques. Le bilan des différents points de vue théoriques, du « tout-social » à la théorie exclusivement généalogique (biologique), pose ainsi l'alternative commune et obligatoire des deux modalités de pensée de la parenté, soit la nécessité d'expliquer ce qu'est un père et ce qu'on attend des parents, en somme comment les sociétés règlent le « procès de reproduction de la vie », l'organisation de la succession des générations et l'appropriation des enfants qui en naissent.

Si les « substances corporelles » demeurent des fictions, des idéologies qui ne relèvent aucunement de la biologie et d'une connaissance empirique du corps, elles permettent d'exclure certains individus des rapports de parenté. Ces manipulations imaginaires et symboliques des rapports de parenté sont utilisées par les groupes pour servir leurs intérêts.

La deuxième composante, l'alliance, et la troisième, la résidence, permettent de revisiter l'hypothèse de Claude Lévi-Strauss selon laquelle l'alliance serait l'essence de la parenté et primerait la descendance. Concernant la prohibition de l'inceste, pensée comme le moment décisif où l'humanité passe de la nature à la culture, la critique est la suivante : si Claude Lévi-Strauss ne retient des trois formules possibles du mariage (des hommes échangent entre eux des femmes, des femmes entre elles des hommes, où, enfin, il n'y a pas d'échange, mais des hommes et des femmes qui quittent leur famille) que la première alternative, il pose ainsi la domination masculine comme la condition de l'émergence de la parenté. Or, en Occident, la domination n'intervient pas dans le choix des alliances. Ce qui fait dire à Maurice Godelier que « la domination des hommes sur les femmes n'est pas le fondement de la parenté » (p. 143). Pour confirmer sa thèse, il examine alors les différents cas de figure où les preneurs de femmes sont supérieurs aux donneurs et inversement, avec des exemples de différentes sociétés où le rôle de la circulation

des biens échangés dans le mariage permet d'affirmer que la parenté ne suffit pas à l'organiser, mais qu'elle est subordonnée à d'autres rapports sociaux.

L'examen de la quatrième composante, les terminologies, souligne que, si les types de terminologie se retrouvent au sein de sociétés dont les formes d'organisation sociale sont très différentes, c'est que ces terminologies sont indépendantes des caractéristiques d'une société et qu'elles désignent donc la structure d'une configuration particulière de relations de parenté. En d'autres termes, les terminologies doivent permettre de comprendre la distinction entre consanguinité et affinité.

La cinquième composante de la parenté est celle de la conception des humains, ordinaires, d'une part, et extraordinaires, d'autre part. L'auteur démontre ici que les conceptions d'un enfant selon les différentes sociétés ne relèvent pas des rapports de parenté et débordent largement ce domaine. S'appuyant sur l'exemple des Baruya, il note l'absence de correspondance entre terminologies de la parenté et théorie de la conception, les premières étant indépendantes des principes de descendance. Il reprend le débat soulevé en son temps par B. Malinowski, pour qui certaines sociétés (ici les îles Trobriands) n'auraient pas eu besoin de reconnaître le rôle du sperme pour assigner une place au père, l'une des conséquences de l'invention du mariage. Or, explique Maurice Godelier, B. Malinowski omet de dire que c'est le sperme du père qui, pendant la gestation, donne au fœtus sa forme humaine. Si le sperme n'a pas de rôle dans la *conception* d'un enfant il en a dans celui de la *fabrication*. Tout l'intérêt théorique de la démarche est bien celle de cette distinction entre conception et fabrication, distinction qu'il n'est possible de saisir que par l'examen de l'univers politico-rituel de la société. Les rapports politiques ne sont pas le prolongement des rapports de parenté, il y a une projection de l'un sur l'autre, certains rapports étant métaphoriques par les mots de la parenté.

La suite du texte permet d'examiner le corps sexué, « machine ventri-lique de l'ordre et du désordre », au cœur de l'ouvrage. Pour ce faire, Maurice Godelier part du postulat selon lequel, nulle part un homme et une femme ne suffisent à faire un enfant, l'intervention des ancêtres et/ou des dieux étant nécessaire. Les multiples ethnothéories qu'il passe alors en revue soulignent que l'individu est inscrit dans une « totalité sociale et cosmique » qui dépasse le strict univers des rapports de parenté. Lorsqu'une société met l'accent sur une substance corporelle (sang, sperme, lait), cela correspond globalement à la nature du principe de descendance reconnu. Tout cela illustre alors l'inadéquation de la notion occidentale de consanguinité lorsqu'elle prétend définir une réalité qui lui est étrangère. En effet, en Occident la consanguinité désigne l'ensemble des paternels et des maternels assujettis au principe que l'enfant ne fait qu'une seule et même chair, un seul et même sang avec ses parents. Or, dans de nombreuses sociétés, on assiste à une nette distinction entre les contributions parentales (le sang pouvant n'être transmis que par un seul parent).

Cela conduit l'auteur à souligner le caractère imaginaire et la surdétermination des rôles prêtés aux substances corporelles. Au final, l'enjeu des représentations n'est pas seulement imaginaire ni seulement symbolique ; il est logé au cœur de la parenté et agit comme le moyen « idéal » de l'appropriation des enfants. Ainsi, les processus de fabrication et d'appropriation des enfants parlent d'ordre cosmique, d'ordre moral et sexuel, donc de réalités qui n'ont rien à voir avec la parenté mais qui pénètrent dans les rapports de parenté, « s'y logent et les mettent à leur service, au service de leur propre reproduction » (p. 339). La parenté serait alors le lieu où se prépare et commence l'appropriation de la société par l'individu et de l'individu par la société. La sexualité est mise au service du fonctionnement de multiples réalités – économiques, politiques et religieuses – qui n'ont rien à voir avec les sexes et la reproduction sexuée. En d'autres termes, du social s'enfouit dans la sexualité et s'y dissimule, « travesti dans les représentations imaginaires du corps » (p. 343). Et c'est la sexualité, via la prohibition de l'inceste, qui est mise au service de la production de la société. C'est en quelque sorte la partie centrale de l'œuvre, où l'auteur nous conduit à penser le corps, et tout ce qui en dérive, comme l'outil par excellence de la reproduction de la société, domestiqué et domestiquant. Ce n'est pas la parenté seule qui crée cet ordre, mais en somme le pouvoir et l'ensemble des croyances qui s'y rattachent.

La sixième composante de la parenté concerne la prohibition de l'inceste et des « mauvais usages du sexe ». Les réalités imaginaires mises en acte dans les pratiques symboliques ont longtemps été explicitées par la production de mythes tels que la conception de l'inceste chez les chrétiens, justifiée par l'interprétation culturelle de l'acte sexuel comme fusionnant en une seule chair (*una caro*), un seul corps, et marquée d'une interprétation religieuse de la sexualité comme empreinte du péché originel de l'humanité. L'explication de la prohibition de l'inceste, selon Lévi-Strauss, ne peut expliquer « tous » les interdits sexuels (pourquoi, par exemple, un homme ne peut avoir de rapport sexuel avec la sœur de sa femme).

Maurice Godelier émet alors une virulente critique des analyses de Françoise Héritier à propos des conceptions chrétiennes, où l'identité de genre est posée comme supérieure à celle qui existe entre consanguins de sexes différents : « la notion même d'*una caro*, comme *mélange* des substances, a été remplacée sans justification théorique par celles de *transport et mise en contact* des humeurs, une nouvelle théorie de l'inceste émerge qui n'a plus grand-chose à voir avec la parenté chrétienne occidentale, dont cette théorie prétend pourtant pouvoir rendre compte » (p. 379). La critique serait de même nature que celle qui est portée à Claude Lévi-Strauss, soit la primauté du symbolique sur l'imaginaire et le réel.

L'auteur propose alors de dresser le bilan des deux théories relatives au fondement de la prohibition de l'inceste, celle de Freud puis celle de Lévi-Strauss. Pour le premier, l'inceste aurait pour origine le meurtre du père et sa dévoration, ce serait l'acte fondateur de la société humaine. Il reprend la seconde des deux hypothèses de Darwin, où l'homme appartiendrait au règne

animal et aurait tout d'abord vécu en horde dominée par un mâle très violent monopolisant l'accès aux femmes. Freud se sert de cette hypothèse en expliquant que le meurtre et la dévoration scellent le pacte entre fils et réaffirme leur identité commune. Pour répéter le meurtre du père, on choisit alors un animal comme substitut (totem). L'explication freudienne est donc réalisée par le biais d'un mythe. Or, selon Maurice Godelier, la prohibition de l'inceste n'est pas au fondement de la société : l'homme étant déjà une « espèce sociale » (première hypothèse de Darwin), il s'agit d'une transformation de son mode d'existence et non de « l'apparition de la société ». Cette apparition, évoquée par Claude Lévi-Strauss, nécessite l'existence de la fonction symbolique, et donc l'évolution des structures mentales. S'il pose la domination des hommes sur les femmes comme un fait universel, un fait « appartenant à la nature », Maurice Godelier rejette l'idée selon laquelle la subordination sociale des femmes serait fondée sur les structures inconscientes de la pensée symbolique ; « bref, en dernière analyse, sur celles du cerveau et que la domination masculine, soit la pré-condition universelle de l'existence des rapports de parenté » (p. 440-441). La critique des fondements de la prohibition de l'inceste, selon Claude Lévi-Strauss, permet à Maurice Godelier de discuter la portée théorique des *Structures élémentaires de la parenté*, où il souligne l'occultation du fait que la sexualité soit aussi reproduction. Lévi-Strauss en minimise l'aspect car, pour lui, l'essentiel n'est pas la consanguinité mais l'affinité, non la descendance mais l'alliance. Selon lui, les formes de descendance sont tout aussi culturelles que celles de l'alliance.

Chez Claude Lévi-Strauss, le surgissement de la culture a lieu comme une espèce de Big Bang. Pour Maurice Godelier, la société ne repose pas dans les structures et dans la mise en œuvre du seul mécanisme de l'échange, mais sur un double processus : s'obliger à donner et s'obliger à ne pas donner ce qu'il faut conserver pour le transmettre. Partant de cette observation, l'auteur va proposer une autre explication, un « autre scénario » à la prohibition de l'inceste. Pour ce faire, il reprend les travaux sur les primates les plus proches de l'homme (chimpanzés et bonobos). Qu'est-ce qui contraint alors l'évitement de l'inceste chez les primates ? L'examen de la dispersion des femelles à leur puberté (une des raisons de l'évitement de l'inceste) serait un mécanisme à la fois biologique et social. Maurice Godelier propose donc de présenter les conditions entraînant chez l'homme la « reprise synthétique » de mécanismes présents dans la nature « et qui régulent aujourd'hui l'activité sexuelle des individus en la subordonnant à la reproduction de leur forme sociale d'existence » (p. 477). Les raisons de la coopération entre les sexes pour l'élevage des enfants, ce qui n'est pas le cas chez les primates, sont examinées au travers de la thèse des sociobiologistes, selon laquelle on assisterait à une transformation des signes ancestraux de l'œstrus remplacés par des signes ayant aussi fonction de rendre la femelle attirante (caractères sexuels propres à la femme). Ces signes, devenus des équivalents de l'œstrus, le rendent donc permanent. La sexualité humaine s'éloigne alors de la reproduction biologique.

La sexualité féminine permettrait donc de comprendre l'entrée des hommes dans le processus d'élevage des enfants. Partout les hommes interviennent dans cet élevage parce que la naissance d'enfant engendre la continuité des rapports sociaux sans relation à la parenté. « C'est parce que, dans toutes les sociétés, des rapports sociaux qui n'ont rien à voir avec le fait de se marier et d'avoir des enfants, telles la possession d'un titre ou d'une fonction (maître des cérémonies d'initiation) ou la propriété commune des terres de culture et/ou d'un territoire de chasse, ne continueront d'exister que s'ils sont transmis à de nouvelles générations, que les rapports de parenté deviennent les véhicules privilégiés de ces transmissions et une condition de leur reproduction » (p. 488-489).

Au final, les hommes ont besoin de s'appropriier les enfants que seules les femmes mettent au monde. Si la sexualité, le désir sexuel, n'a pas de sens social puisqu'il isole plutôt qu'il n'associe, la permissivité sexuelle s'arrête à la porte des unités sociales au sein desquelles hommes et femmes coopèrent. La permissivité sexuelle s'arrête lorsqu'elle menace la formule d'alliance. Il fallait donc éliminer le caractère asocial de la sexualité-désir pour que la société puisse s'organiser et se reproduire. Et c'est bien dans le corps des enfants que s'exerce ce travail d'imposition.

« Fait unique, une espèce naturelle est devenue de plus en plus impliquée dans la production d'elle-même, poursuivant son évolution dans un autre monde qu'elle produisait elle-même, celui de la culture, de l'histoire, à travers les multiples formes de vie sociale et les univers culturels qu'elle inventait. C'est là un fait universel » (p. 507).

Finalement, la prohibition de l'inceste et les différentes interdictions sexuelles ne trouvent pas leur sens dans un pur problème de parenté.

Si, nulle part, la parenté ne permet de créer une dépendance matérielle et sociale entre groupes, nulle part l'économie ne peut le faire. En d'autres termes, c'est l'interdépendance entre parenté et économie qui est déterminante. La double métamorphose de la société est donc la suivante : des rapports sociaux qui n'ont rien à voir avec la parenté les subordonnent. Du social devient parental. Et tout ce qui est parenté se transforme en rapports entre les sexes et s'imprime dans le corps sexué depuis la naissance d'un individu en devenant un attribut de son sexe. C'est par cette double métamorphose que la différence des sexes devient la différence entre les « genres ».

En conclusion, et répondant à la question initiale, la parenté n'est pas au bout de ses métamorphoses, mais n'est pas menacée de disparaître car elle est, avec les rapports sociaux qui s'y rattachent, le propre de l'homme, soit sa capacité à produire de la société pour vivre.

L'ouvrage propose une remise en question profonde des catégories discursives de l'anthropologie sociale et notamment de la connaissance globale de l'homme qui « produit la société pour y vivre ». La formule est limpide, et reprend au final l'ancien débat entre l'alternative marxiste et l'alternative

structuraliste, lui en substituant une autre, celle du poids des « croyances » qui déterminent le pouvoir et les rapports de domination tout en le/les reproduisant.

Marie-Luce Gélard

HAOUARIA KADRA, *Jugurtha, un Berbère contre Rome*, Paris, Arléa, 2005.

Jugurtha est un personnage connu du monde maghrébin... On peut dire que cette figure emblématique est largement reconnue lorsqu'il s'agit de mettre en valeur ses qualités guerrières face à la puissance de Rome. L'écrivain et poète Jean Amrouche avait essayé de dresser son portrait en 1943 pour convaincre et sans doute se convaincre lui-même que le Maghrébin du XX^e siècle pouvait incarner cette figure légendaire... Les nationalistes des années 1940 reprirent ce nom pour inciter à la résistance contre la France...

Mais du Jugurtha réel, du personnage historique lui-même, les Maghrébins ne savent rien... Leur histoire ancienne n'étant ni enseignée ni valorisée, ils se raccrochent à des bribes ou à des histoires où l'épopée frôle le mythe.

C'est à cette tâche ardue que se livre M^{me} Houaria Khadra, qui, à partir de l'œuvre de l'historien romain Salluste, nous livre la première biographie du roi numide.

Qui est donc Jugurtha, cet homme au destin hors du commun ? Enfant naturel du prince Mastanabal, il était donc voué à une existence obscure. Poussé par une ambition ardente, homme d'audace et de ressources, il réussit à se hisser au sommet du pouvoir. Roi de la Numidie, il osa défier la puissance romaine, et tint en échec des années durant les légions envoyées pour le soumettre.

Malgré son écrasante supériorité politique et militaire, Rome fut obligée de recourir à la trahison pour mettre fin au « cauchemar numide ».

Pour les Maghrébins, Jugurtha est une figure de légende, symbole de la résistance à l'invasion étrangère ; mais le personnage historique n'a fait l'objet d'aucune étude, et reste mal connu.

Avec *Jugurtha, un Berbère contre Rome*, Haouaria Kadra, permet aux Nord-Africains de se réappropriier leur propre histoire, niée par les différents pouvoirs. Avec ce prince berbère retrouvé, on peut dire qu'elle a posé une pierre importante de l'édifice historique de tout un patrimoine culturel et historique.

Tassadit Yacine

MHENNA MAHFOUFI, *Chants de femmes en Kabylie. Fêtes et rites au village*, Paris, Ibis Press, 2005.

En Kabylie, le chant villageois est l'affaire des femmes. Et le village s'anime au gré des nombreuses occasions musicales : naissance, mariage, deuil, jeux d'enfants, amour, guerre...

Pour la première fois, un livre et un CD audio rendent compte de cette tradition culturelle qui s'exprime lors d'événements marquants du domaine familial. Le corpus présenté ici, fruit d'une collecte minutieuse en de nombreux villages kabyles, est une œuvre exceptionnelle de sauvegarde et de découverte. Les chants féminins, d'une richesse et d'une beauté prenantes, y sont donnés avec paroles originales, traduction et musique notée.

Associant étroitement ethnologie et musicologie, l'ouvrage apporte une contribution irremplaçable à l'approche de la musique kabyle, tout en décrivant les rituels qu'elle accompagne.

La connaissance approfondie de sa culture et de longues enquêtes ont permis à l'auteur de nous offrir le premier lexique d'intérêt musical kabyle.

Le livre est accompagné d'un disque donnant des extraits significatifs de chacun des chants répertoriés. Chercheurs, étudiants en divers domaines et grand public y trouveront matière à découverte.

Mhenna Mahfoufi, docteur en ethnomusicologie, est membre associé du département d'ethnomusicologie du CNRS-Musée de l'Homme et de la Société française d'ethnomusicologie. Ses recherches portent sur les musiques du Maghreb.

Awal

RÉSUMÉS

Les Berbères de L'Atlantide Lionel Galand

Le célèbre roman de Pierre Benoit a exploité et accentué le succès du mythe de l'Atlantide. On sait que l'écrivain préparait soigneusement ses dossiers. De nombreux passages de son livre imitent d'assez près le ton des travaux scientifiques, évoquant des chercheurs connus, énumérant des instruments d'étude, décrivant les traits réels du monde touareg et allant jusqu'à citer une inscription dont les caractères tfinagh, sinon le contenu, sont authentiques. Le présent article montre que l'écrivain a puisé la plupart des renseignements dans le livre d'Henri Duveyrier, *Les Touaregs du Nord* (1864). Il est toutefois facile de constater qu'il s'agit là d'un habillage artificiel. Le vocabulaire « exotique » est plus souvent arabe que berbère et ni la fantaisie ni l'humour ne sont absents. La reine Antinéa elle-même est plus égyptienne que touarègue, car l'ancienne Égypte aussi exerce sur le public un attrait que P. Benoit a su exploiter. L'œuvre littéraire a ses droits et ce roman n'est pas un livre d'histoire, encore moins une thèse de doctorat. On aurait tort de le juger autrement.

Toponymes et habitants anciens de l'Afrique du Nord : origines et problématiques

Mohamed-Mustapha Boudribila

L'étude de l'histoire de l'Afrique du Nord est à la fois complexe et compliquée. Cette situation émane de la rareté des documents écrits et du désintérêt des historiens pour cette période, ce qui a conduit d'autres auteurs à formuler des théories plus ou moins fantaisistes tant sur la toponymie du pays que sur les origines de ses anciens habitants.

Notre approche, que nous ne prétendons pas exhaustive, essaie de combler une des lacunes de l'histoire de cette contrée, ainsi que celle de ses habitants.

Pour ce faire, nous avons abordé ce sujet à partir des axes suivants :

- les sources littéraires : antiques, médiévales, modernes et contemporaines ;
- les données archéologiques, notamment les inscriptions libyques ;
- les données anthropologiques ;
- les données linguistiques.

Cette démarche nous a permis de comparer les études qui ont été faites avec les nouveaux éléments que nous avons essayé de développer dans cette communication, en espérant apporter quelques éclaircissements en rapport avec l'histoire ancienne de l'Afrique du Nord et des origines de ses anciens habitants.

El « signo de Tanit » y la religión de los libios. Una hipótesis interpretativa
Antonio Tejera Gaspar et María Esther Chávez

Les recherches archéologiques ont confirmé la provenance orientale de ce que l'on a appelé le « signe de Tanit » par rapport à son origine libyenne, communément acceptée par la tradition dans le monde de la recherche. C'est donc en Afrique que ce signe a eu une diffusion majeure et c'est là aussi où l'on a le plus eu recours à son utilisation. Malgré cela il reste un doute sur ses origines et le secret de son sens caché.

Sa présence sur les stèles de Carthage, à partir du ^ve siècle, pose la question, déjà exprimée par Muhammad Fantar, qui consiste à avancer que le signal a surgi d'un métissage culturel de la société punique et libyenne.

Dans cet article, Antonio Tejera Gaspar et María Esther Chávez tentent de partir de cette hypothèse en essayant de la dépasser. S'il est important, pour la recherche de prendre en compte la dimension carthaginoise, il ne faut pas oublier de valoriser les autres manifestations religieuses comme celle des Libyens... Car ces dernières, qui ont beaucoup à voir avec les autochtones du Maghreb, se retrouvent partout présentes dans les tombes, les maisons etc., et dans de nombreux autres supports matériels. Pour s'en convaincre, il suffit d'étudier les sites nombreux que nous connaissons déjà en Afrique du Nord : Sousse, El Hofra et Constantine.

Timeemert n'Ichellaten : un institut supérieur en Kabylie
Djamil Aïssani

La zaouia-institut de Chellata (vallée de la Soummam, Algérie) a été fondée au début du XVIII^e siècle. Elle deviendra quelques années plus tard

l'un des centres religieux et scientifiques les plus renommés de l'Afrique septentrionale, notamment à l'époque où elle était le centre d'activités d'un astronome renommé, à savoir Mohammad Ben Ali Sherif ash-Shellati, commentateur d'as-Soussi.

L'objectif de cet article est de présenter cette institution et son environnement, tout en essayant de bien dissocier l'esprit de la zaouia du XVIII^e siècle (donc d'avant la colonisation) de celle du milieu du XIX^e siècle, époque où elle a été administrée par le bachagha Saïd Ben Ali Sherif. En plus de l'identification de tous les documents écrits disponibles, il s'agit également de cerner l'importance et l'utilité du célèbre traité *Ma'alim al-Istibsar*.

Le savant rural et le politique : le cas de Mokhtar as-Soussi
El Khatir Aboulkacem

Cet article, qui entend mettre en rapport la position sociale du savant et ses dispositions, traite de la trajectoire culturelle et politique de Mokhtar as-Soussi, savant d'origine rurale. Ce dernier, ayant participé au processus de transformation de la classe d'oulémas traditionnels en militants nationalistes, a fini par se retirer de l'action politique directe pour se consacrer entièrement à l'enseignement. En revenant sur son expérience, il explique qu'il n'est pas fait pour être un praticien de la politique, mais qu'il est destiné à être un homme de science.

Partant du postulat que la position du savant dans le champ social et politique détermine son rapport au politique, l'auteur montre que l'origine sociale de Mokhtar as-Soussi avait des incidences sur sa conduite. Il rappelle ainsi que, derrière la démission du savant et ses interrogations multiples et inquiétantes sur son passé et sur l'objet de son savoir, surgit l'habitus du savant rural qui implique un rapport malaisé au politique. Portant en effet avec lui le poids de son histoire, il est dominé par son statut. La conversion du capital scientifique en capital politique est une opération socialement située et as-Soussi n'est pas bien placé pour se transformer en « néo-alem ».

La figure de « l'étranger professionnel » ou la distance intime chez
Abdelkébir Khatibi
Hassan Wahbi

La figure de l'« étranger professionnel » comme métaphore conceptuelle est introduite par Abdelkébir Khatibi dans son travail de réflexion comme dans sa création littéraire pour un objectif essentiel : transformer l'étrangeté

personnelle due à l'histoire, à la dissymétrie culturelle, aux chiasmes d'une vie, en position d'observateur privilégié de la complexité objective qui structure l'être et stratifie la société. Cette figure est importante parce qu'elle révèle l'autonomie du sujet et le double mouvement de la pensée de l'écrivain : l'altérité de soi et la familiarité de l'autre, bref la capacité de parcourir les différences, d'écrire dans un jeu de la passion du divers, d'exploration des cultures, de l'hospitalité de la pensée humaine, des frontières et de leurs points de passage.

La lecture proposée ici montre l'approfondissement de l'expérience plurielle, poly-référentielle de l'écrivain, qui aboutit à une vision lucide du proche et du lointain et qui préserve sa disponibilité esthétique et idéologique.

Le chant et la poésie soufis, facteurs d'ouverture en Haute-Égypte
Alain Romey

Dans le monde musulman, le phénomène mystique (soufisme) est vécu de manière ambivalente en raison de la position ambiguë du mouvement réformiste *nahda* à son égard. Et ce alors que tant l'Égypte que l'Algérie ont pu pratiquer aux XIX^e-XX^e siècles une manière de vivre l'islam pourtant conforme à l'orthodoxie islamique. Pourtant, un islam idéalisé, utopique, celui de la *nahda*, a engendré un état d'esprit destructeur pour la pensée mystique, participant à son déclin en flirtant avec le wahhabisme, vision sectaire de l'islam.

Les tragiques événements des dernières décennies doivent nous rappeler que personne n'est à l'abri de ceux qui prétendent déterminer la *Vérité*. Le soufisme se veut hors de ce schéma en permettant à chacun de conserver son libre agir et de se méfier des prédicateurs usurpateurs et manipulateurs. À travers l'itinéraire de deux des plus grands chanteurs soufis égyptiens, l'auteur se propose de montrer ce qui se dégage de leur langage poético-religieux, mais aussi que ce qui se passe dans ce pays ne lui est peut-être pas particulier, et que le soufisme pose une interrogation religieuse de fond à laquelle tout croyant aura un jour à répondre.

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. Élités et syndicalisme en Tunisie, de la colonisation à l'indépendance

AÏSSA KADRI et TASSADIT YACINE. Élités algériennes : scolarisation, socialisation, circulation

MADJID BENCHIKH. Les élites dans le système politique algérien

JEAN AMROUCHE. Tunisie 1947

2001, 23

Le mariage en Afrique du Nord

TASSADIT YACINE. Présentation

ABDELHAFID HAMMOUCHE. Mariages en situation migratoire

FATIMA BOUKHRIS. Rituels du mariage dans la communauté berbère : symbolique d'une transmission sociale

MARIE-LUCE 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

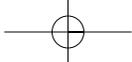
Jean Amrouche et le pluralisme culturel

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

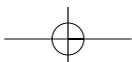
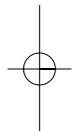
31, 2005

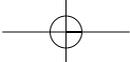
Anthropologie et subjectivité

MANSOUR GHAKI et TASSADIT YACINE. Sur les traces d'une langue et d'une culture en voie d'extinction.
 SHERRY B. ORTNER. Subjectivité et critique culturelle.

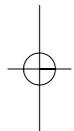


- CRISTINA FIGUEIREDO-BITON. Comment l'amour grandit : éducation et sentiments chez les Touaregs
CARINE PLANCKE. « Danser la vie » : la transformation du deuil et la revitalisation sociale dans les danses
funéraires bamiléké
MAURO MALDONATO. Du principe d'identité : critique du sujet autocentrique
MANSOUR 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





Composé et mis en pages
par DV Arts Graphiques à Chartres,
cet ouvrage a été achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Corlet numérique
en décembre 2005
pour le compte de la Fondation Maison des sciences de l'homme



Imprimé en France

Dépôt légal : décembre 2005
N° d'imprimeur : 0000

