

# AWAL

3

CAHIERS D'ETUDES BERBERES

1987

Directeur  
MOULOU MAMMERI

## SOMMAIRE

KATEB YACINE	
La voix des femmes	1
Taïeb SBOUAI	
Entretien avec Jacqueline Arnaud	29 ✓
Tassadit YACINE	
Identité occultée ? Identité usurpée ?	35 ✓
Louis-Jean CALVET	
La lutte linguistique des Jivaros d'Equateur	59
Ahmed BOUKOUS	
Syllabe et syllabation en berbère	67
Kais-Marzouk OURIACHI - Traduction Kaddour CADI	
Eléments pour la compréhension de la problématique "Tamazight"	83
Pierre CUPERLY	
La cité ibadite : urbanisme et vie sociale au XI <sup>e</sup> siècle	89
Renata SPRINGER	
Las Islas canarias y sus inscripciones alfabeticas : parcela lejana de cultura bereber.	115
<b>ETUDES EN COURS</b>	
Christian SORAND	
La fibule berbère : le type chaouiïa	131
La Guelaâ aurasienne	139
<b>ACTUELLES</b>	
MOHYA	
Si Lehlu (adaptation du <i>Médecin malgré lui</i> de Molière (suite et fin)	147

## TEXTES ET DOCUMENTS

✓	Fragments de poésie rifaine	191
	Mohammed MOUSSAOUI, <i>Ayd zenzey zzman</i>	193
OK	Mohamed KHARBACHI, <i>Ayrib di tmurt nnes (rifain)</i>	195
	ID RAMI, <i>Lħurma (tachelhit)</i>	196
	Abdallah DJARALLAH, <i>Bayyay (un conte chaoui)</i>	198
	Mohamed BELHAFAOUI, " <i>Sellak elmaghbun men 'ard elqiffar</i> "	203

## COMPTES RENDUS

	Fontaine, J., <i>Villages kabyles et nouveau réseau urbain en Algérie</i> par Iften	216
	Ravéreau, A., <i>Le Mزاب une leçon d'architecture</i> , par M. Mammeri	218
✓	Donnadieu, Didillon, <i>Habiter le désert</i> , par M. Mammeri	219
	Delheure, J., <i>Faits et dires du Mزاب</i> , par M. Mammeri	220
	Norris, H.T., <i>The berbers in arabic literature</i> , par E. Bernus	221
✓	Mouloud Mammeri, <i>L'ahellil du Gourara</i> , par A. Bourgeot	222
✓	Tahar Djaout, <i>L'invention du désert</i> , par Iften	225
	Ch. Foucauld (de), Calassanti Motylinski (de), <i>Textes touargés en prose</i> , par A. Bourgeot	227

OK	ABSTRACTS, RESUMES, RESUMENES	233
----	-------------------------------	-----

Copyright 1987, AWAL et Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme,  
Paris.

ISSN 0764-7573

Imprimé en France

## LA VOIX DES FEMMES

Kateb Yacine

Cette pièce inédite retrace le siège de Tlemcen par les Mérinides et la fondation du Maghreb central (aujourd'hui l'Algérie), par la tribu des Beni Abdelwed, originaire des Aurès, dont le chef Yaghmoracen résista victorieusement aux rois de l'Est et de l'Ouest. Elle a été représentée pour la première fois le 3 juillet 1971 à Tlemcen par les élèves du lycée de Jeunes filles Malika Hamidou.

La trame de l'action ici imaginée par Kateb Yacine est fondée sur l'histoire du prince Yaghmoracen (transcription arabe du berbère, Ighemracen) fondateur de la dynastie Abdelwedite qui régna au XIII<sup>e</sup> siècle sur le Maghreb central, telle que la rapporte en particulier Ibn Khaldoun dans Histoire des Berbères (traduction de Slane t.3 : 340 et sqq). Par La Voix des femmes - l'intitulé de la pièce - Kateb Yacine certes crée mais aussi il rapporte fidèlement une histoire révolue mais vraie. Il fut une époque où les femmes avaient voix au chapitre. La mère de Yaghmoracen portait le nom arabe de Saout Ennissa (la voix des femmes qui serait awal n tidma en tamazight) à une période historique où le tamazight (berbère) n'avait pas encore disparu de la scène. Saout Ennissa n'est pas seulement mère, elle est aussi diplomate, ambassadrice auprès du prince hafside avec qui elle signe un traité, tout comme la célèbre Taâzount<sup>1</sup> que cite Ibn Khaldoun. Peu à peu, la voix des femmes disparaît et il ne que reste plus que le lointain écho qui s'éloigne de plus en plus de son émetteur... Cela rappelle l'histoire du grain magique (le grain qui appelle, qui parle, qui a une voix), plus les protagonistes (et en l'occurrence ce sont des femmes) vont de l'avant, plus l'écho s'affaiblit régulièrement, doucement, jusqu'au silence total, tombal, générateur de chaos... ; la soeur devient étrangère et domestique et l'usurpatrice devient l'ayant droit. On peut remarquer que la voix du grain est liée à la culture. Tant que l'écho répondait, l'ordre (i.e. la culture) était respecté et lorsqu'il s'éteignit, la nature sauvage, les forces du mal conquièrent l'espace culturel et humain..., le désordre succéda à la sérénité. C'était donc l'histoire du grain qui parle. L'écho de Saout Ennissa s'éteint aussi parce que la culture qui le porte et le supporte plie sous

1) Taâzount serait le féminin de Azoun largement connu comme toponyme (Bab Azoun à Alger) et anthroponyme.

le poids d'idéologies multiples et certainement réductrices. Kateb tente d'exhumer la voix que les femmes doivent à l'instar de leurs ancêtres faire de nouveau entendre.

- Choeur de jeunes fille**                    O Tlemcen, qu'il est doux  
D'habiter à ton altitude !  
Tu es pleine de belles filles  
Qui brillent comme le cristal.
- Yaghmoracen :**                            Qui peut compter les étoiles ?
- Chef de tribu :**                            Qui sait combien de fois  
La jeune fille qui se balance  
Au bras d'un olivier  
Complice et suppliant,  
La jeune fille qui se penche  
Au murmure des sources,  
Qui sait combien de fois  
Elle a chanté cette chanson ?
- Yaghmoracen :**                            Qui peut compter les étoiles ?  
Qui sait combien  
De jeunes filles,  
Qui sait combien de fois  
Elles ont chanté cette chanson ?  
On entend venir un cheval de course.
- Jeune fille :**                                Quel est ce cavalier ?
- Courtisan :**                                Jeune fille, ne sais-tu pas  
Où est le Roi Yaghmoracen ?
- Jeune fille :**                                Il est chez lui.
- Courtisan :**                                Où se trouve son palais ?
- Jeune fille :**                                Son palais ? Il n'en a pas.
- Courtisan :**                                Dis-moi où il habite.
- Jeune fille :**                                Il habite où il veut  
Dans une maison qui marche.

- Courtisan :** Que dis-tu ?
- Jeune fille :** Une maison qui galope,  
Une maison qui vole,  
En poil de chameau.
- Courtisan :** Assez ! Je te demande  
Où est Yaghmoracen ?
- Jeune fille :** Il médite sous la tente  
Prise dans le butin  
Des princes qui te ressemblent.  
Des têtes d'ennemis  
Soutiennent sa marmite.  
Et, lui, Yaghmoracen,  
Fondateur du Maghreb central,  
Il souffle sur le feu  
Comme un simple nomade.

*Les jeunes filles quittent la scène. Entre Yaghmoracen.*

- Courtisan :** Seigneur Yaghmoracen,  
Votre illustre famille  
Descend en droite ligne  
Du grand Idriss Premier...
- Yaghmoracen :** Peut-être, mais dans ce monde  
On ne peut compter  
Que sur son épée.
- Courtisan :** Quel paysan !  
Tant pis.  
J'irai donc voir  
Le roi de l'Est...

*Le courtisan dirige son coursier vers l'Orient.*

- Seigneur Abou Zakaria,  
Vous êtes trahi par Yaghmoracen.  
Il s'est entendu avec Errachid,  
Le roi de l'Ouest.
- Abou Zakaria :** Le traître sera châtié.

- Courtisan :** Il sera facile  
De lui prendre Tlemcen.  
Après quoi,  
Vous pourrez soumettre  
Toutes les tribus  
Sous votre drapeau.
- Abou Zakaria :** Je marche sur Tlemcen,  
Et je lui envoie un ultimatum.  
Qu'il se prépare au pire,  
Ou qu'il vienne  
Faire sa soumission.
- Courtisan :** Yaghmoracen ne répond pas.  
Il renvoie nos ambassadeurs,  
Sans prendre garde  
Aux sommations.
- Abou Zakaria :** Ce n'est pas un chef,  
C'est un fou furieux !
- Courtisan, à part :** Quand une si grande armée  
L'investit de toutes parts,  
Il sort de Tlemcen  
Pour livrer combat  
Avec une poignée d'hommes !  
Repoussé à coups de flèches  
Par le corps des archers,  
Il se replie  
Sous les remparts...
- Abou Zakaria :** Victoire ! Dieu soit loué !
- Courtisan :** Et le rebelle Yaghmoracen ?
- Abou Zakaria :** Il a disparu dans le Sahara.
- Jeune fille :** Tlemcen est perdue !  
Les hommes d'Abou Zakaria  
Vont se venger sur nous.
- Courtisan, à part :** Ma fortune est faite.

**Abou Zakaria, même jeu :** Je cherche un homme  
Pour lui confier Tlemcen  
Et le Maghreb central.  
Les meilleurs chefs reculent  
Devant une pareille tâche.

**Jeune fille, même jeu :** Ils ne sont pas de taille  
A affronter Yaghmoracen,  
Ce guerrier indomptable,  
Ce lion dont on n'ose pas  
Aborder la tanière,  
Et qui ne lâche  
Jamais sa proie.

*On entend le youyou des femmes.*

**Jeune fille :** Réjouissez-vous,  
Femmes de Tlemcen !  
On annonce l'arrivée  
De Saout Ennissa,  
Mère de Yaghmoracen.  
Elle parle fièrement  
Au roi victorieux,  
Et, dans la gueule du loup,  
Vient le frustrer  
De sa victoire.

**Saout Ennissa :** Mon fils Yaghmoracen  
M'envoie te dire ceci :  
Il reconnaît en toi  
Le descendant d'Abdelmoumen,  
Qui réalisa  
Pour la première fois  
L'unité du Maghreb,  
A la seule condition  
Que tu retires tes troupes.

**Courtisan :** Cette femme est encore  
Plus insolente que son fils !

**Saout Ennissa :** Mon fils Yaghmoracen  
Ne t'a jamais trahi.  
Mais tes amis te trompent.  
Vois le mal qu'ils ont fait.

Ils ont pillé la ville,  
Et poussé au massacre.

**Abou Zakaria :** Nous allons entendre  
Les chefs de tribus

**Chef de tribu :** Yaghmoracen ? C'est l'homme  
Le plus brave, le plus redouté  
De la tribu des Abdelwed.

**Jeune fille, à part :** Mieux que tout autre,  
Il sait veiller  
Aux intérêts du peuple.

**Chef de tribu :** Lui seul peut soutenir  
Tout le poids du royaume,  
Et diriger l'Etat.  
Sa conduite,  
Tant avant qu'après  
Son avènement au trône,  
Atteste une habileté  
Extraordinaire.

**Jeune fille, à part :** En ces jours de malheur,  
Il est pour le peuple  
Un refuge.

**Chef de tribu :** Nous désirons  
Tous le voir revenir.

**Saout Ennissa :** Ne vois-tu pas, mon fils,  
Que tu détruis  
Tes propres forces  
En attaquant Yaghmoracen?  
Le peuple de Tlemcen  
Ne veut pas d'autre chef  
Que lui.  
Tes propres chefs l'acclament,  
Et toi-même, mon fils,  
En ton for intérieur,  
Tu sais qu'ils ont raison.

**Abou Zakaria :** Il m'a semblé entendre  
Parler ma propre mère.  
Ce n'est pas pour rien



Que l'on te nomme Saout Ennissa,  
La voix des femmes...

**Saout Ennissa :** Je viens ratifier  
Le traité de paix.

**Abou Zakaria :** Dis à mon frère Yaghmoracen  
Qu'il a toute ma confiance.  
Je le confirme dans sa mission  
De gouverner Tlemcen  
Et le Maghreb central.

*Youyou des femmes, cris de joie du peuple. Musique.*

**Courtisan :** Seigneur, je le répète,  
Yaghmoracen est un ambitieux.  
Il n'est pas bon de lui laisser  
Tout le Maghreb central.

**Abou Zakaria :** Je vous ai compris.  
Toi, Abdelkaoui,  
Chef des Beni Toudjinn  
Toi, Abbas Ibn Mendil,  
Chef des Maghraoua,  
Et toi, Ali Ibn Hancour,  
Chef des Melikich,  
Vous pourrez porter  
La robe impériale,  
Comme votre égal Yaghmoracen.

**A part :** Diviser pour régner.  
Les Romains avaient  
Bien raison.

**Courtisan, même jeu :** Que de rois ! Que de rois !  
Il faut sans cesse les jouer  
Les uns contre les autres.  
Je m'en vais, de ce pas,  
Quittant le roi de l'Est,  
Voir le roi de l'Ouest...

*Il reprend son galop, tourné vers l'Occident.*

Seigneur, délivre-nous,  
Et Tlemcen est à toi,  
Avec la tête de son roi.

**Roi de l'Ouest :** Yaghmoracen, ce rustre  
Qui parle encore  
La langue de son désert ?

**Courtisan :** Il s'acharne  
Contre nos familles.  
Il nous chasse des villes.  
Il confisque nos biens.

**Première jeune fille :** Ce sont les biens du peuple.

**Seconde jeune fille :** Les fameux tapis de Tlemcen  
Achetés à vil prix  
Par les grandes familles,  
C'est l'oeuvre des paysannes.

**Première jeune fille :** La petite fille qu'on rencontre  
A quatre heures du matin  
Pieds nus sur les cailloux  
Et l'hiver dans la neige,  
Pour qui travaille-t-elle ?

**Seconde jeune fille :** Au métier à tisser la laine,  
De l'aube au crépuscule,  
Réprimant ses soupirs  
Avec les rêves de l'enfance,  
La petite fille qu'on rencontre  
A quatre heures du matin  
Pieds nus sur les cailloux  
Et l'hiver dans la neige,  
Pour qui travaille-t-elle ?

**Choeur des jeunes filles :** Pour qui travaillons-nous ?

*Musique : L'oppression millénaire des femmes et des Jeunes filles. Le travail reprend, après le cri de la révolte.*

**Première jeune fille :** C'est le premier tapis  
Que je termine.

**Seconde jeune fille :** Il est très beau.

**Crieur public, après un battement de tambour :**  
Citoyens de Tlemcen !  
Le roi Yaghmoracen

A dû quitter la ville.  
Les troupes du roi de l'Ouest  
Sont à nos portes !

- Seconde jeune fille : Suis-moi vite.
- Première jeune fille : Et le tapis ?
- Seconde jeune fille : Je te dis de me suivre.
- Première jeune fille : Je viens.
- Seconde jeune fille : Ton tapis, tu le prends ?
- Première jeune fille : Tu veux que je le laisse  
A nos envahisseurs ?  
Ce tapis qui m'a pris  
Les heures de ma jeunesse,  
Je veux dormir sur lui  
De mon dernier sommeil.
- Seconde jeune fille : J'emporte aussi le mien.
- Première jeune fille : Voici le puits.
- Seconde jeune fille : Tu tiens la corde ?
- Première jeune fille : Oui.
- Seconde jeune fille : Laisse toi glisser  
Au fond du puits.
- Première jeune fille : Je descends. Ah !...  
(Elle pousse un cri)
- Seconde jeune fille : Ma soeur !
- Première jeune fille : Oui!
- Seconde jeune fille : Tu es blessée ?
- Première jeune fille : Non, presque pas.
- Seconde jeune fille : Tu es dans l'eau ?

- Première jeune fille : Pas encore.
- Seconde jeune fille : Où es-tu donc ?
- Première jeune fille : Sur le tapis.
- Seconde jeune fille : Le tapis ?
- Première jeune fille : Oui, je flotte sur lui.
- Seconde jeune fille : Attends, j'arrive...  
Je flotte, moi aussi!
- Première jeune fille : Tu avais raison,  
C'était un grand tapis.

*Un temps.*

- Seconde jeune fille : Les soldats ne se montrent pas.
- Première jeune fille : Il faut attendre.
- Seconde jeune fille : Et s'ils allaient descendre  
Au fond du puits ?
- Première jeune fille : J'ai tranché la corde.

*Musique.*

**Choeur des jeunes filles.**

Nous entrons dans la mort  
Sur le tapis des rêves.  
Le tapis de nos rêves,  
C'est la suprême ressource,  
Le fruit du délicat  
Labeur des femmes,  
Et la corde tranchée  
C'est le saut dans le vide,  
Le sabordage au bout duquel  
Nous entrons dans la mort  
Sur le tapis des rêves.  
Sur les tapis de haute laine  
Jetés au fond des puits  
Heures de la défaite,  
Sur les tapis où sont noyés

Des rêves de jeunes filles,  
Nous passerons ces noirs moments,  
Mais nous mourrons ensemble  
Et sans subir l'outrage.

*Tambour.*

**Crieur public :** Habitants de Tlemcen!  
Le roi Yaghmoracen  
Revient dans notre ville!  
Il a triomphé  
Du roi de l'Ouest!

*Cris de joie. Youyou des femmes.  
Les jeunes filles reprennent le couplet initial.  
Solo de flûte.*

**Choeur de jeunes filles :** O Tlemcen, qu'il est doux  
D'habiter à ton altitude!  
Tu es pleine de belles filles  
Qui brillent comme le cristal.

**Yaghmoracen :** Qui peut compter les étoiles ?  
Qui sait  
Combien de jeunes filles  
Qui sait combien de fois  
Elles ont chanté cette chanson ?

**Première jeune fille :** Chante avec moi, ma soeur,  
La paix est revenue !

**Seconde jeune fille :** Pas pour longtemps, hélas...

**Chef de tribu :** Vers la fin de sa vie,  
Yaghmoracen subit  
Trois défaites successives  
Devant les rois de l'Ouest.  
En mariant son fils Othman  
Dans la famille  
Du roi de l'Est,  
Il sait que le danger  
Est toujours à l'Ouest.

**Yaghmoracen à Othman :** Ne te flatte pas, mon fils,  
De pouvoir lutter



Contre les Beni Merrin.  
 Ne sors jamais en rase campagne  
 Pour leur livrer bataille.  
 S'ils viennent t'attaquer,  
 Sois à l'abri de tes remparts.

**Chef de tribu :** Cemée de toutes parts,  
 Et toujours sur la défensive,  
 Trois fois déjà Tlemcen  
 A repoussé l'envahisseur.

**Première jeune fille :** La première fois,  
 Le roi de l'Ouest  
 Passe quarante jours  
 A abattre les arbres.

**Seconde jeune fille :** Il dresse des catapultes,  
 Et autres machines de guerre.

**Première jeune fille :** Il se heurte aux murailles,  
 Qu'il trouve inébranlables.

**Seconde jeune fille :** La seconde fois, il se retire,  
 Après sept mois de résistance..

**Première jeune fille :** Pour revenir en vain  
 Une troisième fois

**Chef de tribu :** Cette fois, la quatrième,  
 Il est bien résolu  
 A ne plus repartir.  
 Depuis un an, il se prépare.  
 Un mois avant le Ramadhan,  
 Il prend position  
 Dans la grande plaine  
 A l'ouest de la ville.

**Première jeune fille :** Autour de nos remparts  
 Réputés imprenables  
 Il ordonne d'élever  
 Une haute muraille  
 Bordée d'un fossé très profond.

**Seconde jeune fille :** Son armée entoure la ville  
 Comme le halo entoure la lune.

Un esprit, un être invisible  
Aurait de la peine  
A y pénétrer.

**Chef de tribu :** En même temps, il envoie  
Une partie de ses troupes  
Dans le Maghreb central.  
Oran, Mostaganam,  
Ténés, Cherchell,  
Médéa, Miliiana,  
Et finalement Alger  
Tombent sous son pouvoir.  
Chaque jour, inlassablement,  
Il attaque Tlemcen,  
Qui résiste à tous les assauts.

**Première jeune fille :** Chaque jour, il nous bombarde.

**Seconde jeune fille :** D'énormes boulets de grès  
Ou de marbre  
Sont lancés sur nous  
Par les catapultes.

**Première jeune fille :** Tlemcen ne se rend pas.

**Chef de tribu :** De son côté, le roi de l'Ouest  
Ne se laisse pas décourager.  
Pendant le rude hiver  
Qu'il passe sous la tente,  
Il fait bâtir sa résidence,  
Des palais magnifiques,  
Des bains, un hôpital,  
Une mosquée dont le minaret  
Atteint quarante mètres  
De hauteur.

**Première jeune fille :** La salle des prières  
Longue de trente mètres,  
Est divisée en treize nefs  
Par des colonnes d'onyx.

**Seconde jeune fille :** On y entre par treize portes.

**Chef de tribu :** Il fonde ainsi sa propre ville,  
Mansoura, La Victorieuse,

Qui étouffe Tlemcen,  
 Se substitue à elle,  
 L'isole du pays,  
 La prive de tout commerce.  
 Le roi de l'Ouest  
 Se sent sûr de vaincre  
 Il tient la route des caravanes  
 Qui vont troquer le sel  
 Contre la poudre d'or  
 Et les esclaves du Soudan.

**Courtisan :**

Majesté, vous avez reçu  
 Les ambassadeurs des rois  
 De Tunis, de Bougie,  
 D'Egypte, de Syrie...  
 Vous êtes le roi des rois.  
 A Mansoura, La Victorieuse,  
 On trouve des marchandises,  
 Et des négociants  
 De tous les pays,  
 Tandis qu'à Tlemcen,  
 Cent vingt mille personnes  
 Sont mortes des suites  
 De la famine.  
 Les rebelles  
 Ne se nourrissent plus  
 Que de rats, de serpents,  
 Et même de chair humaine.  
 Ils arrachent les toitures  
 De leurs propres maisons  
 Pour se procurer du bois à brûler.  
 Enfin, savez-vous  
 Ce que coûte un chat  
 Ou un chien chez vos ennemis ?  
 Un dinar et demi d'or monnayé.

**Roi de l'Ouest :**

Un dinar et demi ! Ha ! Ha !  
 Laisse-moi rire !  
 Il faut être un chien  
 Pour valoir si cher  
 Au milieu de  
 Ces chiens sauvages !  
 Qu'ils crèvent tous,  
 Jusqu'au dernier.



**Courtisan :** Le roi de l'Ouest  
Se sent sûr de vaincre  
Il tient la route des caravanes  
Qui vont troquer le sel  
Contre la poudre d'or.

*Musique. L'esclave Abou Saâda pleure son maître exécuté par ordre du roi de l'Ouest.*

**Abou Saâda :** Ecoutez la navrante histoire  
De l'homme sans patrie,  
L'esclave de naissance  
Et l'eunuque sans vie  
Le vil impuissant que je suis.  
Non, ce n'est pas pour rien  
Qu'on me relègue  
Avec les femmes!  
Peut-on descendre  
Plus bas que moi?  
Jamais je ne tiendrai  
Dans mes bras une épouse  
Et jamais, un enfant  
Ne me dira : mon père  
Mon maître Abou Ali  
Etait mon seul ami.  
Homme de coeur et d'esprit,  
Il dénonçait la tyrannie.  
Le roi de Mansoura  
Le fit décapiter  
Sur la place publique,  
Et me voici dans son palais  
Avec les livres de mon maître,  
Et c'est ainsi que la victime  
Est au service du bourreau!

**Première jeune fille :** Esclave, frère des femmes !

**Seconde jeune fille :** Ton histoire nous parvient,  
Malgré les murs  
Qui nous séparent!

**Abou Saâda :** Mon très cher maître Abou Ali !  
C'est ta tête sanglante  
Que je tiens dans mes bras.  
Je cours mille dangers

Pour l'arracher à la muraille  
Où le roi la fit exposer,  
Et il me faut comme un voleur  
Enterrer dans la nuit  
Ce fier visage !

**Première jeune fille :** Esclave, frère des femmes !...

**Abou Saâda :** O fille de Tlemcen !  
Ecoute, reçois l'appel  
Des opprimés de Mansoura !

**Première jeune fille :** O Mansoura, La Victorieuse,  
Chacune de tes pierres  
Nous demeure étrangère.

**Seconde jeune fille :** O Mansoura, La Victorieuse,  
Ta richesse ne vient  
Que de notre misère !

**Abou Saâda :** O Mansoura, La Victorieuse,  
Comme je voudrais  
Te voir en ruines!

*Musique. Les deux villes s'unissent dans leur haine de la tyrannie.*

**Chef de tribu, à part :** Tlemcen ne se rend pas.  
Le roi Othman se bat  
Au milieu de ses hommes.  
Ses audacieuses sorties.  
Surprennent les assiégeants.  
Il leur inflige  
De lourdes pertes.  
Il disparaît subitement  
A la cinquième année du siège.  
La reine mère, aussitôt,  
Appelle ses deux fils  
Abou Hassan Moussa  
Et Mohamed Abou Zian.

**Reine mère :** Mes enfants,  
Votre père est mort,  
Peut-être empoisonné.  
Dans l'état d'épuisement  
Où se trouve la ville,

Une lutte entre vous  
Ne profiterait  
Qu'à l'envahisseur.  
La parole est à la tribu.  
Voici les chefs des Abdelwed.  
Ils ne savent encore rien.

**Chef de tribu :** OÙ est le roi Othman ?

**Reine mère :** Il est malade.

**Chef de tribu :** Il était avec nous tantôt.  
Il n'a pas pu tomber malade  
Au point de ne pouvoir  
Nous dire un mot.

**Reine mère :** C'est impossible.

**Chef de tribu :** S'il est mort, dites-le nous.

**Moussa :** Et s'il était mort,  
Que feraient les chefs  
De notre tribu ?

**Chef de tribu :** Nous désignerions,  
Avec ton accord,  
Abou Zian, ton frère aîné...

**Moussa :** Devant vous, j'embrasse  
La main de mon frère.

**Chef de tribu :** Votre mère a tout arrangé.  
Saout Ennissa votre bisaïeule,  
N'aurait pas agi autrement.

*Cris de joie, youyou des femmes*

**Chef de tribu :** Aujourd'hui, comme chaque jour,  
Les Beni Abdelwed  
Sortent de leurs remparts.  
Ils se battent si bien  
Que le roi de l'Ouest  
Ne cache pas son étonnement...

- Aïcha :** Il voit Tlemcen changer de chef  
Sans affaiblir sa résistance.
- Petite fille :** Dis, maman,  
Qu'est-ce que c'est  
Qu'un mouton ?
- Aïcha :** Un mouton, ma fille,  
C'est un animal.
- Petite fille :** Dis, maman, un mouton,  
Ca ressemble à un rat ?
- Aïcha :** Pauvre enfant, tu es née  
Au temps des rats  
Et des serpents !  
Tu n'as jamais couru  
Après l'agneau cherchant  
Sa mère...  
Mais où sont les troupeaux  
Qui rentraient à Tlemcen,  
Jadis, au crépuscule ?...

*Légère reprise de la flûte.*

- Petite fille :** Dis, maman,  
Qu'est-ce que c'est  
Qu'un mouton ?
- Aïcha :** Un mouton, ma fille,  
Est un animal  
Qu'on ne trouve plus  
Dans cette ville  
Le dernier a été vendu  
Pas moins de sept dinars...
- Chef de tribu :** J'ai faim ! Je meurs de faim !
- Jeune fille :** Ah ! Que la guerre cesse,  
Et qu'on retrouve  
Le goût du pain!
- Garde :** Le peuple crie misère.  
Il hurle et se lamente  
Aux portes du palais,

Et moi-même, si je n'étais pas  
De garde royale,  
Je crierais moi aussi :  
J'ai faim !  
Je meurs de faim !

Jeune fille : Ah ! Que la guerre cesse,  
Et qu'on retrouve  
Le goût du pain !

Abou Zian : Faites venir ces malheureux.  
Qu'ils entrent dans le palais,

Jeune fille : Un reste de cheval...

Chef de tribu : Une poignée d'orge...

Jeune fille : Des feuilles d'oranger...

Abou Zian : C'est toute ma nourriture.

*Reprise de la flûte, puis on entend tout proche le cri d'un veau.*

Veau : Meuh !

Garde : Halte-là ! qui vive ?

Aïcha : Je vais voir Abou Zian.

Garde : Pas avec ce veau !

Aïcha : Je n'ai que lui au monde,  
Et cette petite fille.  
J'ai perdu tous les miens  
Dans cette guerre interminable.

Garde : Allons: va-t-en d'ici.

Aïcha : Je veux le voir,

Garde : Halte-là, te dis-je.

Abou Zian : Laisse-la venir  
Avec son veau et sa fille.

- Aïcha :** Seigneur, j'ai une idée.  
Il suffit de gaver ce veau  
Pour l'envoyer à Mansoura.  
Le sultan d'en face  
Ne pourra plus croire  
Que Tlemcen est à l'agonie,  
Et il n'entendra plus  
Monter les cris de famine
- Abou Zian :** Que tous les citoyens  
Donnent une poignée d'orge  
A cette femme pour son veau.
- Garde :** Bravo, la vieille !
- Chef de tribu :** Le roi perd la raison,  
Pour offrir ainsi  
A nos offenseurs  
Un festin de plus pris  
Sur notre vie !
- Aïcha :** Citoyens, citoyennes,  
Soyez généreux,  
Une poignée d'orge  
Pour Tlemcen!
- Choeur des jeune filles :** ( Une poignée d'orge )  
Pour Tlemcen !
- Petite fille :** Mange, mange, mon petit veau,  
Bientôt, tu vas aller  
Toi aussi à la guerre.
- Aïcha :** Attention; attention!  
Laissez passer le veau d'Aïcha !  
Va ! Fils de vache !  
Je t'accompagne à Mansoura.
- Elle est arrêtée par la garde du roi de l'Ouest.*
- Garde :** Halte-là !
- Aïcha :** Le criminel. Il a tué mon veau !
- Garde :** Viens avec moi chez le sultan.

- Aïcha, au roi de l'Ouest :** Seigneur, l'un de tes archers  
Vient de cribler mon veau  
De flèches.  
Un si joli veau !  
Ne pleure pas, ma petite fille !
- Roi de l'Ouest :** Vous avez à Tlemcen  
De si belles bêtes ;  
Et vous mangez des rats ?
- Aïcha :** Les rats, c'est pour les chats  
Et les chats de Tlemcèn  
Sont si gras  
Qu'ils ne bougent plus  
C'est pourquoi  
On ne les voit pas  
Sur les toits de la ville.
- Roi de l'Ouest :** Tu prétends que Tlemcen  
Ignore la famine ?
- Aïcha :** On en a vu d'autres.
- Roi de l'Ouest :** Cette fois, le siège dure  
Depuis huit ans;
- Aïcha :** Huit ans ? qu'est-ce que c'est ?
- Roi de l'Ouest :** Par Dieu, qu'elle est jolie !
- Petite fille effrayée :** Maman !
- Roi de l'Ouest :** Holà, esclave !  
Qu'on chasse cette sorcière,  
Qu'elle retourne à Tlemcen,  
Et qu'ils dévorent son cadavre  
Le jour où elle mourra.  
Quant à sa fille,  
Qu'on la conduise  
Dans mon harem.
- Aïcha :** Ne pleure pas, ma fille.  
(*Plus bas :*)  
N'aie pas peur,  
Voici un message

Des femmes de Tlemcen  
 Aux femmes de Mansoura.  
 Remets-le à l'esclave  
 Qui viendra te conduire  
 Au harem du sultan.

**Abou Saâda, à part :**

Malheureuse petite fille  
 Avant la fleur de l'âge,  
 Subir le viol bestial,  
 Et n'avoir plus  
 A qui se plaindre  
 (*Plus bas :*)  
 Viens, donne-moi ton message  
 Je vais te présenter  
 Aux femmes du sultan Au public :  
 Oui, j'ai changé de camp  
 Je ne suis  
 Plus l'esclave du roi  
 Je suis l'ami des femmes  
 Le roi ne vient-il pas  
 De nous mettre aux arrêts ?  
 Incroyable, mais vrai :  
 Il est jaloux de ses eunuques !

**Aïcha :**

Bonjour, ville de Tlemcen

**Garde :**

Halte-là ! Qui vive ?

**Aïcha :**

Moi, retour d'une mission  
 Héroïque entre toutes !

**Garde :**

Abou Zian roi est occupé  
 Il est avec Ibn Hadjef  
 Gardien des magasins de blé.  
 On les entend d'ici...

**Abou Zian :**

Dis-moi la vérité  
 Combien nous reste-t-il  
 Dans les réserves de Tlemcen ?

**Ibn Hadjef :**

Seigneur il doit rester  
 De quoi tenir deux jours.

**Abou Zian :**

Seulement deux jours ?  
 Il se ressaisit



Bien, retire-toi  
Et garde le secret.

**Garde :** Voici Moussa, le frère du roi.

**Aïcha :** Et voici Dâd la gouvernante  
Des dames du palais.  
On dirait qu'elle apporte,  
Elle aussi, un message.

**Dâd :** Les dames de votre palais,  
Les demoiselles  
De votre famille,  
M'ont chargée de vous dire ceci  
Quel plaisir pourrons nous avoir  
A vivre plus longtemps ?  
Vous êtes aux abois.  
L'ennemi s'apprête  
A vous abattre.  
Encore quelques instants,  
Et vous allez succomber  
Epargnez-nous la honte  
De la captivité  
Ménagez en nous votre honneur  
Donnez-nous la mort  
De vos propres mains.

**Moussa :** Elles ont bien raison.  
Il ne faut pas  
Les faire attendre.

**Abou Zian :** Attendez encore trois jours  
Ce terme passé,  
Faites-les égorger  
Par nos mercenaires  
Puis nous ferons ensemble  
Une dernière sortie  
Nous combattons  
Jusqu'à la mort  
Et Dieu accomplira sa volonté

**Moussa :** Tu vas attendre,  
Encore attendre,  
Toujours attendre;

Elles seront déshonorées  
Et nous avec elles !

*Musique, jeune homme et jeune fille au jardin du palais royal.*

**Jeune homme :** Voici la rose prise à la gorge  
Et penchée sur sa tige  
A bout de son destin

**Jeune fille :** Si tu m'aimes, tue-moi !

**Jeune homme :** Et comment supporter  
L'agonie de la rose  
Sans vouloir l'égorger ?

**Jeune fille :** Si tu m'aimes, tue-moi !

**Jeune homme :** Dois-je égorger la rose  
Ou consentir  
A sa profanation ?

*Lumière sur Mansoura*

**Abou Saâda :** Les femmes de Tlemcen  
Se préparent à la mort,  
Et tout dépend de moi,  
L'esclave du roi de Mansoura  
Petite fille, viens  
Avec moi tu passeras  
Tous les postes de garde  
Il suffit de jeter  
Un peu de poudre d'or  
Pour endormir  
Ces grands enfants  
Va dire aux filles de Tlemcen  
Que Mansoura est avec elles.

*La petite fille franchit les portes et retrouve Aïcha :*

**Petite fille :** Dis, maman...

**Aïcha, à part :** Je comprends mieux pourquoi  
Les marabouts, courent les rues  
En ces temps de famine  
La faim donne des visions

il m'a semblé à l'instant même  
Revoir ici ma petite fille !

**Petite fille :**

Les filles de Mansoura  
T'envoient ce pot de miel

**Abou Saâda, à part :**

Aucune muraille n'arrête  
La petite fille qui cache  
Un pot de miel  
Dans ses murailles  
Allons, je dois agir  
Que fait le roi de l'Ouest ?  
Assis devant la glace,  
Il se teint la barbe au henné  
C'est l'heure de la sieste.  
Il va se mettre au lit  
En attendant que la teinture  
Produise son effet  
Allons je dois agir !  
Suis-je venu au monde  
Pour être le serviteur  
D'un maître sanguinaire  
Qui n'oubliera jamais  
Entre le viol et le massacre  
De se teindre la barbe  
Et de se parfumer ?

**Jeune fille, à part :**

Où est l'ami qui tarde  
A me tuer pour me rejoindre ?

**Jeune homme, à part :**

Si j'étais dupe d'un scrupule ?  
Et si elle attendait  
De moi le coup de grâce ?

**Jeune fille :**

Si tu m'aimes, tue-moi

*On entend amplifié, un puissant ronflement royal.*

**Abou Saâda :**

Il dort, c'est le moment  
Tyran, tyran maudit,  
Tu vas payer ta dette de sang  
Cri de mort du sultan.

*Musique. Lumière sur Tlemcen. Duo de jeunes filles.*

- Première jeune fille :** Pleurons l'ami qui tarde  
A nous tuer pour nous rejoindre
- Seconde jeune fille :** Pleurons la proie qui tarde  
Exposée à tant de rapaces !
- Première jeune fille :** Pleurons l'ami qui tarde  
Et ne sait plus tenir son arme
- Seconde jeune fille :** Pour lui surtout  
Nos larmes sont cruelles.
- Première jeune fille :** A son bras hésitant  
Pèse l'ardent mépris des vierges.
- Seconde jeune fille :** N'attendons plus rien  
De l'amour des hommes.
- Première jeune fille :** Pleurons l'amant qui tarde  
A nous tuer pour nous rejoindre !
- Seconde jeune fille :** Pleurons la proie qui tarde  
Exposée à tant de rapaces !
- Première jeune fille :** Pleurons l'amant qui tarde  
Et ne sait plus tenir son arme !
- Seconde jeune fille :** Pour lui surtout  
Nos larmes sont cruelles  
A son bras hésitant  
Pèse l'ardent mépris des vierges  
vierges.

*On entend galoper un cheval de course.*

- Première jeune fille :** Ecoute...
- Seconde Jeune fille :** Ce cavalier à fond de train...
- Première jeune fille :** Il vient de Mansoura !
- Crieur public :** Le roi est mort assassiné !
- Abou Saâda :** Je l'ai poignardé  
D'un seul coup

En plein ventre,  
Dieu me pardonne !

*Hurlements de douleur des femmes du palais*

Femmes lamentez-vous,  
Il faut jouer la comédie.  
Mais je sais qu'en secret  
Vous pousserez  
Des cris de joie  
Car vous allez rentrer  
Enfin dans vos foyers  
Le roi de l'Ouest est mort,  
Et avec lui la guerre

**Abou Zian :** Convoquez tous les chefs  
De la tribu des Abdelwed  
Le nouveau roi de Mansoura  
Va retirer ses troupes

*Cris de joie des femmes de Tlemcen et de Mansoura.*

**Abou Saâda :** Moi l'esclave et l'eunuque  
J'ai mis fin à la guerre  
J'ai dénoué la tragédie

*Deux sbires du palais traquent Abou Saâda. Ils vont le mettre à mort.*

**Premier sbire :** C'est lui l'assassin !

**Second sbire :** Tuons-le ! Coupons-le en morceaux !

**Premier sbire :** Et qu'il ne reste plus  
Un cordon de ses souliers !

**Abou Saâda :** Je meurs martyrisé :  
Comme mon maître Abou Ali  
Mais on peut dire que je suis  
La dernière victime  
Du roi Abou Yacoub.

## ENTRETIEN AVEC JACQUELINE ARNAUD\*

Propos recueillis par Taïeb Sbouai

Cet entretien avec Jacqueline Arnaud a été réalisé peu de temps avant sa mort récemment survenue. D'autre part *L'Oeuvre en fragments* à laquelle elle faisait allusion comme projet imminent a depuis été publiée. Kateb enfin a eu le Grand Prix national des lettres en 1986.

**Taïeb Sbouai.** Vous comptez aujourd'hui parmi les spécialistes les plus avertis et les mieux informés de la littérature maghrébine de langue française. A quand remonte l'intérêt que vous portez à cette littérature ?

**Jacqueline Arnaud:** Je l'ai déjà dit, depuis la guerre d'Algérie. J'étais à l'époque étudiante et je suivais les événements d'Afrique du Nord. A cette époque-là, des amis m'avaient emmenée à un débat, au Collège philosophique, avec les premiers écrivains maghrébins. Il y avait, autant que je me rappelle, A. Memmi, D. Chraïbi, et Y. Kateb que je ne connaissais pas du tout. Ce jour-là je l'ai entendu parler de *Nedjma* qu'il était en train de finir d'écrire. Je me rappelle notamment qu'il avait parlé des personnages, M. Ernest, M. Ricard, des petits colons dont il montrait avec beaucoup de chaleur que c'étaient des gens racistes parce que le système les avait rendus racistes. On avait l'impression qu'on pouvait discuter, qu'il n'y avait pas de blocage avec quelqu'un comme Kateb. Et par la suite, dans un café à côté du Collège philosophique où j'étais allée prolonger la conversation avec mes amis et Kateb, il parlait de la personne de Si Mokhtar qui s'était collé un bout de sparadrap sur la bouche où était écrite cette phrase si frappante: "Vive la France, les Arabes silence!" Tout tournait autour des événements du 8 Mai 1945 en Algérie dont j'ignorais tout. J'ai donc eu l'impression d'entrevoir quelque chose. Le même jour, j'ai emporté le texte du *Cadavre encerclé* qui m'avait beaucoup frappée par sa beauté, et, à quelques mois de là, j'ai lu dès sa parution *Nedjma* qui m'avait beaucoup plu.

---

\* Professeur de littérature à l'université de Paris XIII.

T.S. J'en déduis que c'est à travers la rencontre de Kateb et de son oeuvre que vous avez aimé la littérature maghrébine au point de vous spécialiser. Mais avant de lire Kateb avez-vous lu d'autres auteurs maghrébins ou français d'Afrique du Nord ?

J.A. Je ne m'en souviens pas mais je crois que j'avais lu *La Statue de sel* d'Albert Memmi. Je crois bien que je l'avais lue, en tout cas je l'avais vue entre les mains d'un de mes professeurs que j'admirais beaucoup, Etienne pour ne pas le nommer. Et j'avais bien sûr lu Camus, mais je ne sais si à cette époque-là je le considérais spécialement comme un écrivain d'Afrique du Nord ou tout simplement un écrivain français. Je crois que je n'avais pas tellement pris conscience de la dimension littéraire de ce problème.

T.S. La littérature maghrébine de langue française dans ses toutes premières manifestations avait, ne serait-ce que par effet de contiguïté, au niveau de sa réception, un rapport à la littérature coloniale. Quelle est pour vous et avec le recul la nature de ce rapport ?

J.A. Je crois que ce sont des écrivains qui vivaient dans un même pays et non dans le même monde, pas réellement dans le même monde. Certains d'entre eux français et algériens se sont rencontrés. On sait, par exemple, que Feraoun était l'ami de Roblès, ils étaient ensemble à l'école normale de Bouzaréah. Camus a rencontré au moins une fois Kateb. G. Audisio l'a aussi rencontré et l'a beaucoup admiré. Mais, je crois, il y avait un effet de mirage qui venait d'ailleurs de la part des Français qui ont voulu - peut-être par simple générosité pour certains, peut-être parce que ça allait dans le sens de leur idéologie d'un monde méditerranéen qui devait comporter aussi bien des Français que des Algériens, et peut-être n'était-il pas encore net de savoir quelle devait être la nature de l'ensemble politique dans lequel ça se passerait - intégrer dans leur mouvement (la fameuse école d'Alger) les écrivains algériens. Je parle des Algériens parce que pour les Tunisiens et les Marocains, d'abord ils n'étaient pas nombreux, et puis il n'y avait pas le même phénomène qu'en Algérie qui était une colonie de peuplement plus ancienne. Et donc la critique avait parlé dans les années 50 de l'école d'Alger, de l'école du Soleil qui était un mot facile pour réunir les écrivains français et les écrivains, disons, de souche. Et je crois que si certains l'ont accepté, des gens comme Kateb ne l'ont pas accepté. Il l'a toujours dit, et notamment aux Editions du Seuil où il a tenu à être publié hors collection. Il ne voulait pas être intégré à la fameuse collection Méditerranée que dirigeait, je crois, E. Roblès. Kateb a tenu à être publié hors collection parce qu'il avait le sentiment de dire quelque chose qui jusque-là n'avait pas été dit.

T.S. Les indépendances des pays du Maghreb et l'arabisation de l'enseignement laissaient prévoir sinon la fin du moins un net recul de la production littéraire maghrébine de langue française. Or on s'aperçoit qu'il en est aujourd'hui tout autrement. Comment analyseriez-vous cette situation ?

J.A. Juste après les indépendances, on se disait que les pays du Maghreb voudraient récupérer la langue arabe pleinement, et donc que les futurs écrivains, au bout d'un certain temps qui n'était pas prévisible, écriraient en

arabe. Mais en fait ce n'est pas vraiment comme ça que ça s'est passé puisque la scolarisation s'est développée sur un mode bilingue dans les trois pays, avec une politique à long terme qui devait intégrer de plus en plus l'arabisation. Les politiques étaient un peu différentes suivant les trois pays : l'Algérie avait été plus privée de la langue arabe, elle voulait davantage récupérer. Mais enfin tous les trois ont passé par une période bilingue, et donc l'enseignement a répandu en même temps la connaissance du français et la connaissance de l'arabe beaucoup plus largement que ça ne s'était fait pendant les années coloniales. Donc il y a eu beaucoup plus de gens qui se sont mis à pouvoir lire et écrire en français et c'est parmi eux que sont sortis les nouveaux écrivains.

T.S. Dans l'ouvrage que vous venez de publier, et qui compte plus de mille pages toutes consacrées aux fondateurs de la littérature maghrébine de langue française, ce qui frappe, outre l'importance de l'information, la clarté du propos et la justesse des analyses critiques, c'est la profonde sympathie que vous portez à l'ensemble de cette génération et plus particulièrement à Kateb Yacine (1). J'en ai conclu que pour vous les seules oeuvres qui vaillent sont celles où l'auteur se livre entier. Est-ce exact et sinon quels autres paramètres ?

J.A. Oui. Je crois qu'effectivement je me sens plus d'affinités avec les gens qui se livrent à travers leur oeuvre, qui s'engagent plus profondément dans leur oeuvre, qu'avec des gens qui ont une attitude plus distanciée, peut-être, j'apprécie moins ceux que j'appellerais des "faiseurs" en littérature. C'est-à-dire des gens qui sont parfois pleins de talent, qui ont beaucoup d'habileté à manier la chose littéraire, mais qui en font une sorte de jeu. A quel point ? On ne sait pas, mais un jeu qui l'emporte sur le témoignage vécu. Ceci dit, je suis sensible aux oeuvres des cinq écrivains dont j'ai parlé dans ma thèse : Dib, Chraïbi, Memmi, Amrouche et Kateb. Parce que je crois que ce sont des gens très profondément engagés dans leur oeuvre et qui sont en même temps des artistes. Leur imagination a élaboré la matière du vécu brut, ils en ont fait oeuvre d'art.

T.S. S'agissant de votre travail sur l'oeuvre de Kateb, pouvez-vous en dévoiler le fil conducteur ?

J.A. Je pense que cela tient de l'effet qu'a fait sur moi l'oeuvre de Kateb Yacine. La première fois que j'ai lu ses textes j'ai été saisie par leur beauté. On dit aujourd'hui que la beauté n'est pas à prendre en compte, que la beauté c'est quelque chose de subjectif. Peut-être... je n'en sais rien ; mais en tout cas c'est un des moments par lequel passe la communication entre le lecteur et l'écrivain. Et cette beauté allait de pair avec une étrangeté très profonde. Chez Kateb je trouve un langage, disons, familier. C'est-à-dire, on voyait bien à travers ce qu'il écrivait qu'il avait lu Baudelaire, Rimbaud, Nerval. Il avait une sorte de filiation avec ces auteurs-là, même s'il n'est pas question de dire qu'il y avait imitation ou influence tellement forte que l'originalité de Kateb ne

1. *La Littérature maghrébine de langue française.*  
Tome I. *Bilan et perspectives*, Paris, Publisud, 1986.  
Tome II. *Le cas de Kateb Yacine*, Paris, Publisud, 1986.



se serait pas manifestée. Mais d'un autre côté je ne comprenais rien au monde évoqué par l'auteur, je ne comprenais pas ce que c'était que cette histoire de tribu. Je me demandais si ça relevait de l'imaginaire pur, du jeu de fantasmes ou bien s'il y avait quelque réalité par derrière. Je ne savais pas à l'époque que la tribu des Keblouti existait vraiment et que Kateb avait conscience d'en faire partie. Je ne connaissais de l'histoire algérienne que ce qu'on m'avait appris à l'école, c'est à dire à peu près rien : Abdelkader et sa smala, et ce que disaient les journaux du réveil politique en Afrique du Nord.

J'apprenais au fur et à mesure. Et donc je me sentais à la fois en grande familiarité avec les textes de Kateb, et ils avaient sur moi un effet de grande étrangeté. Je crois que j'ai voulu comprendre. Alors le fil conducteur de mon travail ç'a été de chercher à comprendre. Chercher à comprendre à partir de quel référent est élaborée cette oeuvre-là, et aussi quel était tout le travail de l'imaginaire, tout le travail de structuration d'un personnage comme *Nedjma*, par exemple, qui dès le départ est assez loin de la réalité vécue - la réalité vécue, on le sait, Kateb l'a dit, c'est son amour pour une de ses cousines -, mais ce personnage dès *Le Cadavre encerclé* est profondément sublimé, profondément construit. Avec le roman *Nedjma* c'est encore plus manifeste, dans *Le Polygone Etoilé*, alors, ça devient criant parce que cette femme sauvage qui incarne à la fois la patrie, la mort et le désir de révolution, c'est un personnage très loin de son modèle réel, complètement remanié. C'est une figure qui est justement passionnante par la distorsion que Kateb a introduite avec le vécu premier. Et en dehors de cela, je crois que j'étais passionnée par tout cet imaginaire maghrébin. On pouvait saisir d'un côté l'aspect politique de la réflexion de Kateb : ce passage de la tribu à la nation, et justement il était original par cela ; les autres écrivains parlaient de la nation comme si elle était déjà toute faite ; et Kateb se rendait compte que les structures tribales étaient encore vivantes, et qu'il fallait vraiment une mutation de tout l'ensemble algérien pour que la nation ne soit pas simplement une aspiration et un mot qui mobilise les énergies, un mot dont les gens ne prenaient pas toute la mesure. Il y avait un très fort patriotisme bien sûr, mais entre le patriotisme (c'est-à-dire l'attachement à une terre, à un terroir, le sentiment d'appartenir à un vieux peuple tout à fait différent des gens qui sont venus le dominer) et la constitution d'une nation, d'un esprit national, c'est quand même autre chose.

T.S. Je crois comprendre que ce qui vous a attirée vers la littérature maghrébine c'est à la fois la richesse et la complexité de l'oeuvre de Kateb, qui elle-même se confond avec la richesse et la complexité de l'univers maghrébin. Cet univers, vous en faites désormais partie parce que non seulement vous le maîtrisez, mais surtout parce que vous lui avez payé votre tribut en lui consacrant justement un ouvrage unique dans le genre, un ouvrage de référence qui concerne les Maghrébins eux-mêmes pour commencer. Et je crois savoir que votre contribution ne s'arrête pas là, puisque vous avez entrepris avec l'accord de Kateb la préparation d'un ouvrage regroupant des textes inédits. Pouvez-vous dire un mot sur cet ouvrage dont je crois savoir qu'il est en cours de fabrication ?

J.A. L'ouvrage est intitulé *L'Oeuvre en fragments* (2) et son élaboration remonte pour moi à 1972. C'est à dire que parallèlement au travail que je faisais pour ma thèse, j'avais rassemblé, dans la mesure du possible tous les textes de Kateb parus dans des revues et des journaux. Et j'avais proposé à Kateb dès cette époque d'en faire un livre. Il avait commencé par dire oui puis non, ce n'était pas mûr. Donc j'ai laissé dormir la chose, mais j'avais déjà fait retaper une bonne partie de ces textes. Puis il s'est trouvé que l'éditeur Pierre Bernard et Abdelwahab Meddeb, des Editions Sindbad, cherchaient à publier un texte de Kateb. Alors ils m'ont demandé de faire cet ouvrage. A ce moment-là, j'ai repris tous ces textes, qui sont des poèmes, des fragments que je dirais narratifs, et des textes de théâtre. L'ensemble correspond à trois chapitres de ma thèse: d'abord à celui qui est intitulé "Poèmes" puis à "L'univers du *Polygone étoilé*" et pour finir au chapitre intitulé "La femme sauvage" (qui concerne le montage regroupant autour du *Cadavre encerclé* d'autres textes que J.M. Serreau avait portés à la scène en 1962-1963). Les familiers de l'oeuvre de Kateb sauront rattacher *L'Oeuvre en fragments* aux volumes antérieurement publiés. Ils disposent pour ce faire d'abondantes notes, et de l'introduction que j'ai consacrée à cet ouvrage, qui est quelque chose à mi-chemin entre une présentation d'anthologie pour grand public et une édition critique. L'ouvrage reste destiné au plus large public tout en offrant de nombreuses pistes pour les chercheurs.

T.S. Après cet ouvrage, il y aura peut-être un film sur l'oeuvre de Kateb. Si on vous le demandait accepteriez-vous de collaborer à la réalisation de *Nedjma* par exemple ?

J.A. Oui, bien sûr.

## IDENTITE OCCULTEE ? IDENTITE USURPEE ?

Tassadit Yacine

"On pouvait certes garder ses valeurs fondamentales tout en diversifiant et en approfondissant sa personnalité au contact d'autres civilisations, mais il ne fallait en aucun cas donner dans le mimétisme systématique, autre danger capable d'enrayer le développement d'une pensée, d'une langue, d'une culture. C'était une philosophie que les ancêtres avaient âprement défendue contre les envahisseurs qui empiétèrent tout au long de l'histoire sur leur patrimoine. Le Berbère oublia son écriture et une grande partie de son vocabulaire, car le premier soin des colonisateurs fut à tous les coups de le dépersonnaliser, le déposséder de ses racines, autrement dit, il tenta toujours de transformer radicalement le Berbère en un homme d'une race qu'il n'était pas, comme si l'on pouvait changer un pygargue en serpent de mer" (Mohamed Kheir-Eddine, *Légende et vie d'Agouchich*.. Paris, Editions du Seuil, 1984 : 125.)

Parmi les différentes lectures que l'on peut faire des deux contes parus dans le numéro précédent de *Awal* <sup>1</sup> la psychanalytique semble celle qui en rend le mieux la valeur et la fonction quant au fond, mais notre dessein en les publiant était différent. Il s'agissait, pour nous, surtout de montrer comment le problème de l'identité avait trouvé dans l'élaboration fantasmatique et le verbe une expression inattendue et exemplaire. C'est spécialement de ce point de vue que va être ici considéré le conte du partage entre les trois fils du roi. <sup>2</sup>

Dans l'optique psychanalytique, ce que l'on va dire ici du conte c'est tout ce qui n'est pas lui. Ce sera un contre-contes, une manière de dire qui opère à l'opposé de celle du conte, puisque l'on va traiter logiquement (ce dont justement le conte se moque bien) de quelques aspects, que l'on feindra de prendre pour essentiels, alors qu'ils ne sont que manifestations extérieures de ce que le conte veut de fondamental. Mais, adultes équarris par un long dressage de la conscience claire avec ses contraintes et ses amputations, il faut bien passer par son détour, il faut bien lui jeter en pâture quelques os, juste le temps qu'elle s'y fasse les dents (qu'elle a mauvaises, depuis le temps qu'elle les use sur des os durs et décharnés). Pendant

1) *Awal*, 1985 : 148-164.

2) Nous avons découvert très tardivement une autre version de ce même conte (aux At Yenni) que malheureusement nous n'avons pu exploiter.

qu'ainsi elle musera à ces hochets résonnants (dé-raisonnants) d'être creux, ou plus fondamentalement d'être l'écho des désirs enfouis, que le conte assouvit parce que le conte a ses déraisons que la raison ne connaît pas, nous ne perdons pas l'espoir de toucher aussi à la vérité, fût-ce par ce détour médiat.

<i>Ma d Arumi ur lligh</i>	Français ? je ne suis
<i>Ma d Aârab ur cfigh</i>	Arabe ? je n'ai pas de souvenance
<i>Ma f mmi-s ggemma fnigh</i>	Pour le fils de ma mère je donnerai ma vie
<i>Ma d nek ur zrigh</i>	Mais, moi, qui suis-je ? je n'en sais rien

(Proverbe de Mansourah)

Il est assez connu que le conte constitue un patrimoine unique que le monde partage malgré lui. Les mêmes thèmes se retrouvent dans des aires culturelles éloignées l'une de l'autre et apparemment sans liens entre elles. Mais sur un canevas général, un fond universel, peuvent se greffer des spécificités locales. Outre le côté fantasmatique, le conte peut véhiculer une "histoire", surtout dans des groupes sevrés d'écrits, marqués par la dénégation continue de leur identité.

Nous avons au départ recueilli (1982) dans le même endroit (un groupe maraboutique de la Kabylie des Bibans : les At Sidi Braham, dont la langue est proche de celle des At Abbès) deux versions à la fois semblables et différentes, que pour des raisons de commodité nous appellerons V1 (plus spécialement dite : *sseltan bu tlata tlawin*: le roi aux trois épouses) et V2 (communément appelée : Hadjadj Laârbi, du nom du personnage qui en est le héros). Nous avons depuis (1985) enregistré une troisième version qui ne diffère de la première que par une addition à vrai dire significative. En effet V3 rapporte comment les trois femmes du roi ont des façons différentes de reconnaître l'aube : la citadine (*tabeldit*), lorsque ses bracelets deviennent plus frais sur ses bras, l'Arabe, aux bêlements des brebis et des agneaux et la Kabyle lorsqu'elle ressent le besoin d'uriner.

Il s'agit donc ici d'examiner cet aspect à travers deux versions d'un même conte récitées dans un groupe qui a su préserver tant bien que mal son identité. Ces trois textes transmettent un discours connu et reconnu comme étant sans influence (parce que ce sont des contes) sur ses narrateurs et ses récepteurs, mais ils sont pour cela même révélateurs de vérités plus profondes, dont on feint de minimiser l'importance. Pour la suite de l'exposé nous allons brièvement résumer les deux contes :

Version 1 (Conte du roi aux trois femmes)

"Un roi a trois femmes, une Kabyle, une Arabe, une Européenne, qui lui donnent chacune un garçon. Quand les enfants furent grands, il procéda au

partage entre eux en leur laissant trois jarres scellées, portant chacune le nom de l'un d'eux. Il les avait auparavant emplies l'une de louis d'or, l'autre de noyaux d'olives et la troisième de terre.

Après sa mort, les frères, d'abord unis, se querellèrent et voulurent prendre chacun leur part. Quand ils descellèrent les jarres ils virent qu'au fils de l'Européenne revenaient des louis d'or, des noyaux d'olives à celui de la Kabyle, et de la terre à celui de l'Arabe. Les deux derniers contestant le partage, ils se mirent tous en route pour aller consulter le muphti.

En chemin, ils firent diverses rencontres : un serpent qui, sorti de son trou, n'arrive plus à y entrer, un mouton qui, toute la journée, donne de la tête sur une roche, puis, le soir venu, se couche sous elle, deux aigles qui se battent et c'est le plus jeune qui l'emporte ; une fontaine dont l'eau coule par endroits et reste immobile en d'autre ; enfin une chienne endormie au sein de laquelle des chiots aboient.

Les garçons arrivent chez le muphti, qui leur explique les énigmes de leur route, puis leur annonce que le partage de leur père avait été bien fait, car chacun d'eux devait suivre le genre de vie de ses oncles maternels : à l'Européen le commerce et les villes, au Kabyle les oliviers et à l'Arabe les céréales. Ils font ainsi et s'en trouvent bien.

#### Version 2 : Hadjadj Laârbi

Un roi a trois femmes : une Européenne, une Arabe et une Kabyle, qui lui donnent chacune un garçon. L'Européenne et la Kabyle vivent en ville, l'Arabe à la campagne avec son fils Hadjadj Laârbi, qui bientôt se montre plus dégourdi que ses frères "qui ne savent rien faire".

Hadjadj emmène un jour ses frères avec lui pour une expédition, d'où il ramène les plumes de sept oiseaux, "sur qui reposaient le pays et la ville". Mais le père fait dire à Hadjadj que "s'il est un homme", il doit ramener les oiseaux eux-mêmes.

Les frères repartent. En chemin ils passent par le repaire d'une ogresse, que Hadjadj tue, puis par l'antre d'un lion, qui subit le même sort, par le "lieu où les montagnes s'entrechoquent", d'où Hadjadj puise de l'eau, puis à une croisée de chemins où il installe ses frères. Lui repart en leur laissant une recommandation : si dans un mois et un jour il n'est pas revenu, c'est qu'il est mort.

Il part. Un chat marche derrière lui qui, à leur entrée dans un village, se change en homme, l'accueille chez lui et, quand il apprend de lui l'objet de son voyage, lui indique le moyen de ramener les oiseaux et le sabre rouge "pour pendre au cou de son cheval". Hadjadj s'en va, revient ramenant les oiseaux et le sabre. Le chat lui donne en plus sa soeur en mariage. Hadjadj retrouve ses frères, qui par jalousie complotent de le tuer, mais le sabre rouge intervient et tue le fils de la Kabyle.

Le père, en voyant son fils revenir pourvu, le fait d'abord mettre en prison, puis décide de le mettre à mort. Hadjadj est tué, dépecé, les morceaux de

son corps mis dans un coffre. Mais sa femme et sa mère ont l'herbe qui redonne la vie. Hadjadj ressuscité prend le sabre rouge et tue son père.

Les deux contes posent deux sortes de problèmes de nature différente. Les uns, d'ordre historique, concernent la matérialité du texte, ses aspects extérieurs, son origine probable, les questions qu'il pose de par son contenu, ou certaines données linguistiques. Les autres tiennent à l'intimité même du conte, aux interrogations profondes et plus générales auxquelles la texture de l'ensemble et certains thèmes, rendus classiques par la littérature universelle et l'analyse psychanalytique répondent.

Mais pour pleinement comprendre ceux-ci, il est indispensable de traiter auparavant de ceux-là, parce que les réponses - différentes - qui peuvent y être données risquent d'orienter, ne fût-ce que partiellement, l'analyse. L'évacuation de l'histoire ne peut se faire que si elle intervient en fin d'analyse, comme le résultat fondé d'un certain nombre de données incluses dans le texte même. Si elle est posée comme un préalable, elle risque de rendre non pertinentes les conclusions ou à tout le moins d'en restreindre la portée.

Parmi les nombreux textes recueillis dans la région c'est l'une des rares fois où nous avons eu affaire à des récits citant nommément des "ethnies" existantes et connues (ici : Européenne, Arabe, Kabyle). La coexistence de groupes divers semble connue dans l'histoire <sup>3</sup>.

Il nous a paru important de recenser les difficultés (réelles ou supposées) liées à une cohabitation pluriculturelle. Cette coexistence est rendue par la présence de trois femmes d'origine différente. Bien que la narration nous plonge dans une espèce de passé non déterminé historiquement, elle laisse néanmoins l'imagination aller vers une solution idéale, dans laquelle une société multiraciale et pluriculturelle trouverait harmonie et équilibre.

Mais est-ce là le sens des textes recueillis?

Ou bien comme le relate V2, ne s'agirait-il pas de conflits patents auxquels la mémoire collective essaie de donner un exutoire en en faisant un récit fantasmatique ? C'est souvent la fonction du conte, qui est resté très opérant dans certains groupes parce qu'il est perçu comme plus inoffensif par rapport aux autres discours, la poésie par exemple. Le conte (*tamacahut*, *tamâyat* en kabyle) est une fiction il est donc considéré comme sans effet sur le présent, la réalité. Plus encore, il est raconté par des vieux à des jeunes : il a pour fonction de permettre la fuite, l'évasion à des esprits encore vierges, assoiffés d'aventures et plus ou moins obscurément désireux de connaître, de percer le mystère de la vie.

Ceux qui détiennent la clé de toutes les interrogations sont eux-mêmes de mystérieux personnages (*amghar azeml i*)<sup>4</sup>, dont la fonction est de résoudre les problèmes comme dans la réalité le font les vieux dans la société kabyle : ils ont réponse à tout, si bien que le mystère est qu'il n'y en a pas. C'est pour cette raison qu'il faut vivre et croire que le mystère existe et faire en sorte qu'il

3) La présence des juifs est en revanche signalée dans deux ou trois contes recueillis dans le même groupe.

4) Vieux sage ayant plusieurs appellations : *azemni* (haute Kabylie), *azemri* (Adekkar), *cheikh Imudebbar* (dans les régions plus ou moins arabisées), *Imufti* (chez cette informatrice). Certains jeunes conteurs substituent le terme arabe *cheikh* à *amghar azemli*.

existe sous quelque forme pour les plus jeunes. Le conte transporte dans un monde où le temps n'existe pas : tout est passé, où parfois la mort n'existe pas, les espaces sans bornes, un monde où l'impossible est parfois possible. La conscience baigne dans un climat éthéré et comme d'apesanteur.

Ce que la conscience a gommé délibérément, l'inconscient collectif, lui, l'emmagasine. Le conte comme la poésie, en plus de l'apport documentaire, a une fonction d'émerveillement. On peut donc émettre l'hypothèse que, les Berbères n'ayant pas pu empêcher l'occultation de leur identité et par conséquent de leur histoire, leur inconscient s'est chargé de produire une *tamacahut* comme moyen non seulement d'exprimer le blocage, mais aussi en quelque sorte de le résoudre : la violence passée dans le corps d'un récit, c'est peut être la violence la plus douce qui pourrait rappeler le passé révolu. *Tamacahut*, chacun le sait, c'est la drogue de l'esprit, le fantasme qui permet de fuir l'expérience vécue pour une vie accordée mais sans réalité. C'est peut-être aussi la fin de quelque chose, sur quoi l'action ne peut plus rien ; en un mot, du côté des perdants, le verbe compense l'action <sup>5</sup>.

Cependant les deux versions du conte ne le font pas exactement de la même façon. Sur le fond d'une essentielle identité, elles présentent une différence qui, pour l'objet précis de cet exposé, est très importante. Elles posent en effet le même problème : celui de l'héritage des enfants d'un même père, mais elles lui donnent deux solutions différentes et à vrai dire opposées. La première, en effet, conclut sur l'union retrouvée des trois frères après la parenthèse de leur conflit. La deuxième, au contraire, résout la crise, plus suggérée qu'exprimée, par le double meurtre d'un frère et du père par un des enfants, qui lui même a d'abord été tué avant de ressusciter <sup>6</sup>. C'est dans les implications de ces deux manières différentes de ménager une issue à une crise au départ identique que nous allons tenter d'entrer maintenant.

Malgré les apparences, le problème posé est le même quant au fond. Il s'agit de succéder au père entièrement, car il est clair que les jarres qui ont l'air de ne représenter que la fortune matérielle du père sont en réalité les symboles de tout son pouvoir : une preuve, s'il en est besoin, est qu'elles ne réalisent pas du tout l'égalité dans le partage, mais comme une inégalité justifiée, en tout cas une diversité, dans les droits à la succession. Dans la course au pouvoir les trois frères partent égaux dans le principe mais différents dans la réalité.

5) Lorsqu'il n'y a plus l'action, les hommes ont souvent recours aux gloires du passé. Ainsi Aït Menguellet donne une fonction, parmi tant d'autres, du terme *Amacahu* (conte) :

"Maintenant c'en est fait de nous  
Nous ne savons plus que conter des fables  
Nous redisons les héros  
Et ce qu'ils ont été  
Nous disons d'eux qu'ils étaient des lions  
Sur le pied de qui nul n'a jamais marché." (cf. *Awal* 1, 1985 : 182-183)

6) Ce conte peut être étudié de plusieurs façons. Il y a évidemment de nombreux aspects qu'on n'a pas pu aborder ici. Le conte de Hadjadj relate en effet un périple d'initiation chamanique où le candidat doit connaître de nombreuses épreuves avant d'accéder à la fonction de chaman. Nous en avons étudié quelques-uns dans "Initiation et Imaginaire social en Kabylie" (Yacine et Virolle-Souibés, 1982).

## Version 1

V1 ouvre donc sur un problème d'héritage, rendu plus sensible et plus complexe par le fait que les trois prétendants ne sont pas interchangeables. La question est classique en Kabylie, où chacun sait les problèmes difficiles qu'engendrent les projets à la fois nécessaires et contradictoires de la division et de l'indivision <sup>7</sup>. Le dilemme vient essentiellement de ce que la division du capital économique a des conséquences sur un capital symbolique jugé essentiel.

La division, *bettu*, impliquée dans le partage (significativement c'est le même mot en kabyle) est rendue dans la langue par toute une série d'expressions, toutes fortement connotées (*bdu* : partager, *aâzel* : mettre de côté, *ferqen yexxamen* : séparer les maisons, *ferqen yehbulen* : séparer les galettes, *ferqen lekwanen* : diviser les foyers, *ferqent tecuyin* : séparer les marmites).

En dehors des problèmes - réels - posés par l'opération même du partage, comme la difficulté de délimiter les parts (*amur*, *lheq*), de poser les bornes (*tilisa*) au-delà desquelles on ne doit pas empiéter sur la propriété de l'autre, la division suscite de nombreux troubles affectifs. Par opposition, l'indivision, *tadukli* (l'union), implique *tagmat* (la fraternité), *yiwet terbuyt* (un seul plat), *yiwen wefrag* une même cour intérieure), *yiwen lkanun* (un même foyer) ; elle est supposée génératrice de paix, de concorde, et surtout de protection face à l'extérieur.

Pour mieux entendre le phénomène de la division nous tenterons d'exposer d'abord les raisons pour lesquelles le discours kabyle incite à l'indivision.

Celle-ci représenterait la force, la sécurité et la cohésion d'un groupe face à un autre i.e de la tribu, du hameau (*adrum*), de la famille, face au danger provenant de l'extérieur. Fondée sur la gestion collective des biens, elle évite le morcellement. Les hommes aspirent à voir grand, à mesurer leur puissance, leur richesse symbolique, matérialisée par la grande propriété indivise. Quand ils s'entendent entre eux, ils sont solidaires (*dduklen*) ; leur objectif, leurs opinions doivent être les mêmes (*yiwen rray* : un même esprit). Le *rray* est tourné vers l'intérêt collectif : il s'agit de sauvegarder la puissance de la famille, fût-ce au détriment de l'individu. Ainsi en Kabylie, on rencontre souvent cet esprit de sacrifice chez les plus scrupuleux, car ayant intériorisé la norme, ils préfèrent renoncer à certains de leurs droits que jeter "l'opprobre" sur l'ensemble de la famille (par exemple en revendiquant leur part ou en contestant le partage établi, comme dans le conte). Si le thème central de V1 porte sur le partage, c'est parce que dans la réalité la division est vécue comme une crise grave, qui ronge tout un groupe et défait des liens très forts. La crise est dite "épine" (*yeghli-d usennan garasen* : litt. une épine est tombée entre eux) <sup>8</sup>.

Mais les groupes, inévitablement, connaissent des crises qui resserrent ou détruisent les rapports entre leurs membres. Celles-ci, bien qu'ayant des conséquences graves à la fois sur les individus et la collectivité, sont parfois

7) Bourdieu, 1980 : 317-322.

8) C'est aussi une épine (symbole de discorde) qui s'ente dans le genou du frère de Zalgoum. Une des versions de ce conte est recueillie par M. Mammeri.



nécessaires car permettant le rééquilibrage du rapport de force patent ou la manifestation de ce même rapport pour les détenteurs de pouvoirs occultes. Concrètement le groupe est comme un puzzle, chacun des membres qui le constituent y a sa place, une place qui n'est pas arbitraire, mais correspond au profil de l'individu (à ses capacités morales, sa position sociale, etc.). Un groupe ou un individu peut sortir de sa condition initiale après de nombreuses années d'épreuves. Mais comment distinguer les vertus réelles des faux semblants, les tendances dépassées des nouvelles tendances, les hommes du passé des hommes porteurs d'avenir ? La crise de la division a justement pour effet de mettre à l'épreuve la valeur des systèmes politiques et idéologiques. Elle permet aux plus forts de mesurer leurs poids par rapport à eux-mêmes, comme pour se prouver qu'ils sont nés pour diriger. Elle montre et démontre l'influence et le pouvoir qu'on exerce sur le groupe, car le plus souvent la part du lion revient au plus fort.

Les exemples cités dans le conte et observés dans la réalité villageoise<sup>9</sup> nous permettent de constater comment la division entraîne la révision du capital symbolique. Les faibles, qui ont usurpé des positions (des femmes ayant eu un pouvoir du vivant de leur époux, ou des jeunes frères protégés du vivant de leurs parents ou favorisés par certaines circonstances) sont rappelés à l'ordre au moment de la crise car, dit-on, ils ont dépassé les bornes (*aâddan tilisa*). Les plus dominants, en revanche, réajustent leur position.

Dans la réalité, et selon un schéma par ailleurs classique, la division se déroule en libérant le jeu des rapports de force, mais le plus souvent les dominés jouent le jeu parce qu'ils ont intériorisé l'idéologie sur quoi repose tout le système et aux termes de laquelle l'intérêt du groupe prime sur celui de l'individu. On dit qu'ils ont pris le chemin du bas : *ṭṭawin abrid* - ou *tama - ggwadda*, par opposition à *at udebbuz* (les gens à poigne), qui empruntent le chemin du haut (*tama ufella*) i.e du pouvoir et accèdent droit au but.

Il est inutile de rappeler à ce propos que ce jeu de la division / indivision est celui même que pratique le groupe, les At Sidi Braham à usage interne sont hyperboliquement segmentaires ; ils offrent toute la panoplie diversifiée, complexe, ramifiée et subtile, des divisions de la société berbère traditionnelle<sup>10</sup>. Mais à usage, externe ils présentent l'image orthodoxe d'une union sans failles, ici confortée il est vrai par leur commune participation à la baraka de l'ancêtre, un ancêtre qui pourtant ne l'est que de la moitié d'entre eux. On peut donc considérer que l'esprit du conte est en accord avec la réalité sociale

9) L'analyse de ce conte rappelle des faits sociaux qui se sont produits récemment. Au cours des années 1984-1985, on a pu assister à des partages qui ont mis à nu les différents rapports de force et qui ont permis de situer les vrais détenteurs de pouvoir et leurs poids réels au sein du groupe. Les partages proprement dits n'obéissaient à aucune des lois si ce n'est le rapport de force de certains membres qui, à leur convenance, se servent de la coutume ancienne, de la loi islamique et du droit positif quand ils se trouvent en leur faveur pour spolier les éléments les plus faibles (les orphelins, les femmes). L'ambiance qui prévaut dans les familles soumises à la liquidation de succession ressemble à de véritables campagnes électorales. Outre les avantages matériels qu'ils tirent d'un partage inique, les At Udebbuz ont souvent le souci du capital symbolique à revitaliser.

10) Gellner, 1976, : 1-43. cf. également Yacine T. *Poésie berbère et identité / Qasi Udifella : héraut des At Sidi Braham* (à paraître).

et culturelle du groupe qui le manipule. Malgré la dissemblance du contenu des jarres, ce qui prévaut dans cette version c'est l'esprit de l'indivision. Le muphti incite à suivre les valeurs de *tagmaṭ* (fraternité), c'est-à-dire de la solidarité biologique, même si un des frères (le fils de l'Européenne) semble privilégié par rapport à ses frères. En définitive ce que le muphti préconise et fait triompher c'est l'union (même) dans l'inégalité, l'unité dans la diversité. Car, en même temps qu'ils sont unis (ils vivent ensemble ainsi que leurs mères), les trois frères doivent accepter qu'il y ait entre eux des différences, dues à l'origine différente de leurs mères.

Ainsi V1 se termine-t-elle sur l'heureuse issue d'un problème (celui de la succession du père) qui, quoiqu'il soit généralement humain (on le retrouve dans un très grand nombre de contes de régions tout à fait étrangères au domaine berbère), se présente au Maghreb avec des caractères spécifiques. La conclusion semble donc être jusqu'ici classique : ils furent heureux et ils eurent beaucoup d'enfants... Cependant nous allons voir par la suite les deux conséquences décisives qu'on peut en tirer.

Il est indispensable pour cela de considérer du même point de vue la deuxième version. Avec V2, en effet, nous sommes toujours dans le même monde mais nous entrons dans une économie différente.

## Version 2

Si le thème central de V1 est l'héritage des richesses, du pouvoir et en définitive de l'identité avec l'harmonieuse solution d'un accord des différences : aucun des trois frères n'a de prééminence et la solution préconisée est la coexistence et la transcendance de toutes les identités dans une unité supérieure perçue comme inévitable, V2 en revanche est axée principalement sur les conflits inhérents à la conquête du pouvoir.

Les trois femmes du roi ne vivent pas ensemble et en bonne intelligence comme le laisse entendre V1 : elles sont séparées, l'Européenne et la Kabyle en ville, l'Arabe à la campagne. Cette première discrimination provoque un phénomène de compensation chez Hadjadj Laârbi qui, plus ou moins consciemment, veut renverser la situation. Dans le principe un mari polygame doit avant tout être juste avec ses femmes et équitable envers ses descendants. Ce qui incite Hadjadj dans un premier temps à prendre en charge ses frères, car il a des atouts qu'ils n'ont pas. Il agit en frère aîné (*amenzu, ameqqran*, litt. : le premier, le grand) qui, socialement parlant, se substitue au père et se charge de toutes les fonctions extérieures : marché, chasse, répartition des tâches, etc. Au départ, Hadjadj s'acquitte de cette fonction, c'est lui qui sort ses frères, les dirige, les oriente dans la voie à suivre, les expose au danger pour ensuite les en tirer ; lorsque le chat lui propose une femme, il en demande deux pour eux. Autant d'indices qui nous permettent de situer Hadjadj dans la hiérarchie traditionnelle : c'est lui qui assure la fonction de l'aîné, il lui revient donc de jouir de privilèges et de courir de plus grands risques. A l'inverse, les frères sont cantonnés dans le rôle d'enfants mineurs, dénués de toute respon-

sabilité. Puisque Hadjadj a des atouts que ses deux frères n'ont pas, il va en user. Il est plus intelligent, plus guerrier, alors que ses frères sont habitués à la vie citadine, à son insouciance<sup>11</sup>. Il symbolise le paysan fruste, dominé par la bourgeoisie citadine et refusant sa condition. En plus de *tiherci* (intelligence et débrouillardise) il a le meilleur cheval, signe de puissance. Soit dit en passant, cette opposition sur le plan individuel rappelle curieusement celle dont, sur le plan collectif, Ibn Khaldoun a fait l'essence de toute l'histoire du Maghreb.

Ces qualités naturelles exigent que Hadjadj aille au-delà et revendique la reconnaissance de l'autorité paternelle en allant à la recherche des oiseaux, ce qui révèle l'existence d'un conflit latent existant cette fois non plus entre les frères et Hadjadj mais entre le père et le fils. La phrase classique du père : "Si tu es un homme !" est la clé de toute l'énigme. En effet, nous sommes devant ce que P. Bourdieu appelle un acte de nomination<sup>12</sup>. Les mots proférés par le père ont un pouvoir magique sur l'enfant : ils ont pour effet d'agir. Selon le père, Hadjadj n'est pas un homme, s'il veut l'être il doit agir autrement. Hadjadj considère la parole de son père comme un acte, elle agit sur son corps et sur son identité d'homme (*argaz*). Car, pour lui, ne pas être un homme signifie qu'il est déclassé, ramené au rang de femme, avec tout un lot de connotations péjoratives : la faiblesse, l'impuissance. C'est tout l'honneur masculin, toutes les valeurs viriles qui sont remis en question. Etant donné que le père est encore vivant et détenteur du capital objectif et symbolique, Hadjadj n'a rien à disputer à ses frères, si ce n'est la place du père et, pour en devenir le détenteur, il doit montrer et démontrer ses qualités d'homme viril, *tirrugza*, en affrontant de multiples épreuves.

Celle qu'impose le père est hautement significative : le destin des oiseaux que Hadjadj doit capturer est lié à celui du pays tout entier : car c'est sur eux que "la ville et le pays reposent". S'emparer des oiseaux, c'est conquérir la société tout entière et la société fait bonne garde : autour des animaux, qui sont le principe même de son existence, elle place quatre-vingt-dix-neuf gardiennes et sept gardiens. Le pouvoir, comme le souligne le récit ne peut être pris qu'en renversant un autre. Une civilisation ne peut émerger qu'en annihilant les civilisations précédentes. En s'emparant des oiseaux, Hadjadj détruit tout un pays, mais il ne s'en contente pas, il va au-delà des exploits communs en s'appropriant des attributs extraordinaires, qui lui garantissent la supériorité sur tous et lui permettent notamment la vengeance sur le père castrateur.

Mais en plus de ces qualités, pour ainsi dire personnelles, Hadjadj dispose aussi d'autres atouts, eux de nature sociale. Comme tous les porteurs de nom et a fortiori de religion, il est tout désigné pour l'orientation des hommes et de leur devenir. A ce propos nous nous reportons à l'analyse de P. Bourdieu :

11) Ibn Khaldoun dans son *Histoire universelle* démontre que le bédouin est plus guerrier que l'habitant de la cité (*tamaddun*). "Avec le temps, écrit-il, leur énergie est épuisée par le bien-être et leur vigueur par le luxe" 1978 : 274-276, 289.

12) Bourdieu, 1986 : 69-72.

"Par cette forme tout à fait singulière de nomination que constitue le nom propre, se trouve instituée une identité sociale constante et durable qui garantit l'identité de l'individu biologique dans tous les champs possibles où il intervient en tant qu'agent, c'est-à-dire dans toutes ses histoires de vie possibles" <sup>13</sup>.

Hadjadj a, en plus du nom, en sa faveur une langue considérée comme sacrée, une "ethnie" également privilégiée, il est porteur de la dernière religion, celle qui a supplanté toutes celles qui ont précédé.

La distribution des rôles cependant est plus subtile que ce schéma, nécessairement réducteur, le laisserait penser, car avec chacun de ses frères Hadjadj n'a pas exactement le même type de rapport. Car, même s'il a l'intelligence et la force, il ne peut s'imposer absolument à son demi-frère, le chrétien, porteur d'une langue et d'une religion largement répandues. Le seul qui doit s'effacer pour devenir l'autre, c'est bien le fils de la Kabyle, parce qu'il n'a ni religion ni langue reconnues. C'est le seul qui passe pour "illégitime"; il n'a de légitimité que par sa mère : mais la mère dans ce genre de société ne peut conférer (ni bien sûr avoir) de statut. On est ici le fils de son père, et c'est parce qu'il n'a pas d'identité propre que le fils de la Kabyle doit mourir. En tant que Berbère héritier d'un lot de valeurs culturelles par sa mère, il ne peut survivre dans une société patrilinéaire, islamique, à vocation culturelle arabe, - d'où sa mort symbolique -, il doit donc procéder à l'occultation de son moi, son identité culturelle. Pour être, il doit se confondre avec le groupe dominant et se fondre en lui. Mais sa mort peut représenter aussi son éviction du champ politique : il est le seul à constater et à contester le but de l'autre, du futur dominant et à lui refuser le pouvoir. On peut supposer que c'est parce que c'est le seul qui a quelque chose à partager. Son demi-frère l'Européen est moins concerné.

La course à l'exploit est donc une recherche de légitimation du pouvoir. Les candidats sont trois, ce sont tous les trois des mâles, ils sont donc tous les trois légitimement aptes à la direction du pays. Mais dans la course Hadjadj dispose d'armes réelles : un meilleur cheval, un sabre magique et aussi un élément non négligeable, l'aide de femmes à rôle positif.

En effet les femmes dans le conte sont réparties en deux groupes : il y a celles (la Kabyle et l'Européenne) qui, par leur culture, desservent entièrement leurs enfants et, au contraire le groupe de femmes favorables que constituent la femme et la belle-mère de Hadjadj. L'intervention des deux dernières peut être, il est vrai, taxée d'une double illégitimité : d'abord parce qu'elle est féminine et que, le père ayant ôté la vie à Hadjadj, lui seul peut normalement la lui rendre ; ensuite parce que les deux femmes, pour le ressusciter, ont recours à la magie, ce qui est contraire à l'orthodoxie islamique. En réalité, ce qui est important ici, c'est l'efficacité du rôle que l'une et l'autre tiennent dans la partie qui se joue : la femme et la belle-mère de Hadjadj sont de véritables instruments de conquête du pouvoir.

Ainsi au problème posé de la succession du pouvoir du père, V2 donne-t-il une issue différente de celle de V1. A l'harmonie finale de prétendants

13) Bourdieu, 1986.

égaux en droits proposée par V1, Hadjadj substitue la drastique solution de l'élimination physique du tenant du pouvoir à remplacer et d'un des deux autres candidats, le deuxième de par sa condition semblant en quelque sorte hors-course (ou comme on dit : hors concours) et ayant de ce fait implicitement reconnu l'avènement de son frère privilégié.

Cette opposition dans les options est sans doute susceptible d'une explication psychanalytique. Elle n'est point ici de notre ressort, mais on peut tenter de lui trouver une raison dans le domaine où nous avons choisi de nous tenir dans cette analyse.

En effet, s'il est vrai que l'élaboration des contes remonte à un passé très ancien, partout dans le monde et particulièrement au Maghreb, où certains d'entre eux datent visiblement d'avant l'histoire connue de la Berbérie, les contes ici étudiés font problème. Tous présentent trois personnages d'ascendance différente, dont la confrontation est manifestement l'image schématisée de l'état historique réel du Maghreb. Il s'agit dans les deux cas d'un (ou d'une, mais la distinction est dans ce cas sans effet) Berbère, un Arabe et un Européen (ou un chrétien, le terme *Arumi* ayant les deux valeurs en kabyle et le texte ne levant à aucun moment l'ambiguïté). Mais Européens et Arabes sont entrés dans l'histoire au Maghreb à date connue : les premiers avec Rome et les seconds à date relativement récente, que ce soit celle de la première conquête du VIIe siècle, démographiquement peu nombreuse, ou celle de l'intrusion hilalienne du XIIe siècle.

Il faudrait donc conclure que les Berbères du XIIe siècle et plus tard étaient encore à créer dans cette vivante forme et surtout cet esprit très particulier du conte, dont certains font remonter le genre au néolithique.

Car les thèmes, surtout dans le second conte (Hadjadj), portent la marque évidente de l'authenticité. Ils sont ceux que l'on rencontre dans des dizaines d'autres contes berbères, certains sont même très "typés", tels ceux de l'eau sur quoi les monts "s'entrechoquent" ou de l'*amghar azemli* (le sage vieillard dont ici le *muphti* usurpe l'image et la fonction).

A moins d'émettre l'hypothèse, très invraisemblable, d'une espèce de pastiche littéraire réussi, on est donc contraint de poser que le choix des personnages fait problème.

D'autant que les questions ne s'arrêtent pas là. Que le Kabyle soit homme de l'olivier et l'Européen celui de la ville et de la fortune matérielle est assez conforme à la réalité pour qu'on l'admette aisément, mais comment l'Arabe, en principe descendant de pasteurs hilaliens, peut-il être présenté comme le paysan des terres de la plaine, fertiles en blé ? Il faut ou se résoudre à une inconséquence gratuite (ce qui n'est pas exclu dans le genre du conte), ou tenter une autre voie.

On peut être incité à trouver celle-ci dans le sens que le Kabyle donne ordinairement au terme *aârab*, toujours pris dans une acception linguistique<sup>14</sup>.

14) Cette dichotomie populaire correspond en effet à une situation réelle que tout ethnologue "sérieux", soucieux de la vérité historique, comme le souligne le chercheur Egyptien A. Ibrahim Helmy, devrait rapporter :

Il veut dire en réalité arabophone, même quand, comme c'est le cas de la grande majorité, il désigne les Berbères plus ou moins récemment arabisés de la plaine, lesquels sont effectivement des paysans producteurs de céréales. On est dès lors fondé à poser que la distinction que le conte établissait à l'origine était bien ternaire, mais dans un autre sens elle opposait deux types de producteurs paysans (un céréaliculteur de la plaine et un arboriculteur de la montagne) à un type de vie citadine, quel que soit par ailleurs le nom dévolu à l'origine à chacun des trois <sup>15</sup>. La terminologie du conte est donc par nécessité approximative ; elle est plus symbolique qu'indicative, car il est certain qu'il y avait des berbérophones ou des arabophones citadins, comme il y avait des berbérophones céréaliculteurs. Elle a pu être remodelée par la suite, en fonction des changements intervenus au cours de l'histoire dans la distribution des groupes sociaux.

Mais nous avons vu que de ce point de vue V2 (Hadjadj) introduit pourtant une donnée supplémentaire importante. Des trois héros l'un est dès le départ et délibérément valorisé. Élément essentiel, il est le seul à porter un nom, ses demi-frères n'ayant d'existence que relativement à la sienne, comme de simples faire-valoir ou bien des excroissances de cultures ou sauvages ou marginalisées par l'histoire, des cultures qu'ils ont reçues par les femmes. Le nom même du héros est de surcroît porteur d'un sens évident ; il est Hadjadj, l'Arabe, ce qui laisse entendre qu'ici l'appartenance ethnique n'est pas épisodique, elle fait partie de l'essence même du personnage et suffit presque à le définir.

Deux explications au moins sont ici possibles : ou bien le conte est originairement arabe et bédouin (le héros est un cavalier, grand parcourreur d'espace) et a été adapté à la réalité maghrébine après son introduction, ou bien c'est un ancien conte, récupéré par la suite par l'ethnie dominante, qui a en particulier apposé son étiquette sur le nom du héros, devenu significativement celui du conte.

Nous penchons personnellement pour la deuxième hypothèse. D'abord parce qu'ainsi que nous l'avons dit, ces thèmes "merveilleux" contenus dans le texte sont ceux de la tradition berbère commune, ensuite parce que la triade

"... les Arabes... ne constituent pas une race... il apparaît clairement que la dénomination même d'"arabe" n'a qu'une seule et unique source : la langue... S'il est vrai, comme le soutient Jean-Paul Sartre, que c'est la situation faite aux juifs qui ne pratiquaient pas leur religion qui a constitué tout au long de l'histoire ce que certains appellent «la communauté juive», on peut dire que c'est la situation faite aux usagers de la langue arabe par ceux qui ne la parlaient pas ou refusaient de la parler qui a constitué ce que certains vont jusqu'à appeler la «nation arabe» et qui ne peut recevoir de définition sérieuse que linguistique puisque 4 musulmans sur 5 ne sont pas arabes et qu'un Arabe sur 15 (ou 10 selon certaines statistiques) n'est pas musulman. (Helmy, 1978 : 3-4.) En ce qui concerne le Maghreb on peut dire qu'il n'y a pas de différences d'ethnies mais plutôt de cultures.

15) Cette vision n'est pas propre aux berbérophones, elle est aussi partagée par les arabophones comme le rapporte au siècle dernier Bensédira - lui-même arabophone - dans son *Cours de langue kabyle* où il oppose les arabophones céréaliculteurs et pasteurs-nomades (*tanezd'outh n sen d'ichlah*), sans "qualifications" (*w saine ara essenaïa*) aux Kabyles "arboriculteurs, artisans (*d'imaoulan n essenaïa ih'aqqanien*), maçons, bijoutiers ..." (1887 : 29-65). Le texte en berbère de Bensédira correspond exactement à celui de Ibn Khaldoun écrit à la fin du XIV<sup>e</sup> : "La civilisation bédouine... est inférieure à la civilisation sédentaire... Ils [les Bédouins] n'ont ni menuisiers, ni tailleurs, ni forgerons, ni les autres artisans qui pourraient leur fournir tout ce qui est nécessaire pour vivre de l'agriculture." (1978, t.1 : 301.)

"Kabyle-Roumi-Arabe" est liée de près à la réalité du Maghreb, comme le montre le fait qu'elle se trouve aussi dans à peu près les mêmes termes dans le premier conte, mais aussi fondamentalement pour une autre indication expressement rapportée dans le texte. La femme kabyle et l'Européenne vivent ensemble dans une agglomération, ce sont des sédentaires ; l'Arabe au contraire mène une vie de nomade à la campagne. L'opposition est donc ici binaire et plus de genre de vie que d'ethnie (comme le confirme la dernière version recueillie : *tabeldit* (citadine), *taqbaylit* (kabyle), *taârabt* (arabe)<sup>16</sup>. Elle confronte le pasteur nomade, homme de la nature et du mouvement, au paysan ou à l'artisan habitant tous les deux des lieux en dur, dans un endroit déterminé, des sédentaires.

Dès lors, l'explication par une récupération après coup a de fortes chances d'être valable. Elle offre de surcroît l'avantage de pouvoir être reliée à un phénomène beaucoup plus général, qui intéresse l'histoire tout entière qui a suivi l'intrusion hilalienne. En effet diverses sources historiques - en particulier des textes d'Ibn Khaldoun - font état d'un curieux phénomène qui a accompagné et suivi l'entrée des tribus bédouines en Berbérie.

S'il est difficile et à peu près impossible d'évaluer l'importance numérique des nouveaux venus, c'est à cause de la forme très particulière qu' a sans doute très tôt prise leur mouvement. Cette "invasion", en effet n'obéit à aucun dessein politique évident : les Hilaliens ne partent pas pour créer quelque part un pouvoir constitué à aucun moment ils n'ont fondé d'Etat ni même songé à en fonder un. Ils en ont eu les moyens militaires à plusieurs reprises. Ils les ont utilisés dans de tout autres desseins, parce que leurs traditions, leur culture sont tout autres.

Ce sont des tribus en marche, à peu près condamnées à un perpétuel état de guerre, pour conquérir ou défendre des pâturages, car leur vocation est d'abord nomade et pastorale. Ils peuvent un instant entrer comme mercenaires au service d'un Etat constitué, mais leur but, ce faisant, n'est pas de défendre un ordre étatique ou de se substituer à lui ; il est d'acquérir par l'entremise de ce type d'organisation sédentaire qu'est l'Etat maghrébin du bas Moyen Age des avantages matériels ; la tribu nomade ne cherche pas le pouvoir pour lui-même, mais pour les bénéfices de tous les ordres qu'il permet. La razzia c'est une invention de nomade, elle est partie intégrante du système des pasteurs condamnés à la mobilité dans un environnement aux ressources limitées. Mais l'ordre des cités, des créations longuement poursuivies, de l'accumulation des acquis à travers plusieurs générations successives, qui inscrivent leur destin en un endroit précis, leur est étranger, au moins au départ ; la patrie du nomade, c'est sa généalogie, c'est-à-dire un ensemble de liens biologiques ou classificatoires, que l'on transporte avec soi, et qui est du tout indépendant des lieux où l'histoire en inscrit un jour et presque par hasard la réalisation.

Cette indépendance à l'égard des localisations sédentaires hypertrophie par compensation la valeur des rapports entre hommes, les statuts sociaux,

16) Hassan Elshami chercheur égyptien affirme connaître une version égyptienne où l'opposition est plutôt entre bédouin et sédentaire.

réels ou de parade et de convention, et confère au verbe un rôle difficilement concevable ailleurs. On fige dans les mots (la formule, ce procédé favori des langues sémitiques) les valeurs et les constructions, qui de toutes façons n'ont pas de point d'ancrage sur le sol (un paysan a une terre, un nomade dispose de l'espace). Ici les symboles et les étiquettes sont une forme d'établissement de rapports, en particulier des rapports de distribution des biens matériels ou d'exercice des pouvoirs institutionnalisés, c'est-à-dire efficients.

L'imposition du nom est une forme à la fois magique et idéologique d'appropriation des biens. On ne peut pas parler de l'histoire des Hilaliens. Ce mot, évident pour nous, court chance de n'avoir pas grand sens pour eux-mêmes. Quand ils parlent de leur longue marche, en tout cas dans son acception classique, ils l'appellent *taghrība*, le mouvement vers l'ouest<sup>17</sup>. Elle fait, un peu comme le soleil, partie des phénomènes naturels. La chronique de leurs rapports avec les gouvernements, dynasties et monarques nombreux, auxquels ils ont eu affaire, est univoque : ils concluent des alliances toujours temporaires et changeantes avec des instances politiques, dont les desseins les laissent à peu près complètement indifférents.

Eux jouent à un autre jeu. Mais le fait, ici tout à fait hors du commun, c'est que dès leur entrée sur les premiers territoires berbères qui sont ceux de la Libye, ils trouvent devant eux tout un tissu de tribus pastorales, nomades ou transhumantes, par beaucoup de côtés semblables à leur propre monde. Ce sont surtout (mais sans doute pas exclusivement) des Zénètes. Envahisseurs et envahis se reconnaissent comme vivant des ordres semblables, mus par des valeurs familières, menant le même genre de vie. Il ne leur manque que de parler la même langue. Ce sera bientôt fait.

Les nombreuses versions de la geste hilalienne ne laissent aucun doute à cet égard<sup>18</sup>. On y voit peu de démêlés vraiment déterminants avec les pouvoirs établis, ceux dont l'histoire classique relate la chronique, mais la saga des rapports des nouveaux venus avec un chef de tribu semblable aux leurs propres, Khalifa, dont le nom significativement est toujours suivi de son ethnique : Zenati (le Zénète), comme dans le conte kabyle Hadjadj est Larbi (l'Arabe). Un Khalifa Zenati qui, plus que l'ennemi de race, est simplement l'adversaire qu'il convient de combattre et vaincre, comme on le ferait du chef de tribu hilalienne adverse. Il n'y a ni haine, ni mépris, comme on pourrait l'attendre dans le récit d'une guerre raciale, il y a même une certaine dose d'admiration et de complicité à l'égard de la valeur personnelle d'un ennemi, dont on connaît et reconnaît les motivations. Avec Khalifa, Diab, Djazya et les autres Hilaliens jouent au même jeu ; avec les princes et les magistrats des cités, ils concluent des alliances épisodiques et sans soubassement culturel d'aucune sorte, ils ne parlent pas la même langue.

Ici de nouveau intervient la géniale analyse khaldounienne. Car ces tribus de l'espace ouvert en sont encore au stade florissant de la *asabya*. Elles ont les

17) Breteau, Galley, A. Roth, 1978.

18) Breteau, Galley, Roth : 1978



vertus nécessaires pour aller à la conquête du pouvoir et de la civilisation des villes, qui leur apparaîssent comme une proie à la fois étrangère et convoitée, mais en même temps crainte, à cause de toutes les forces organisées qu'elle peut mouvoir, à cause des valeurs qui la fondent, et qui sont presque par définition la négation de l'ordre pastoral.

L'arrivée des Hilaliens réveille jusqu'en ses profondeurs le monde des pasteurs, jusque-là plus ou moins cantonnés par l'ordre des Etats et des cités. Mais les nouveaux venus n'apportent pas seulement une force nouvelle et inattendu ; leur aventure profite d'une équivoque idéologique, qui sert considérablement leurs intérêts. Ils sont Arabes, c'est-à-dire de la race du Prophète, ils parlent arabe, c'est-à-dire la langue du Koran. *Volens nolens* leur bannière est celle de l'islam on ne peut que gagner à se joindre à elle.

C'est ce que les tribus zénètes vont faire à relativement grande échelle, semble-t-il. Profitant de la "curieuse" coutume bédouine, qui permet à une tribu de s'agréger des groupes entiers, qui prennent son nom, partagent son destin et bientôt sont indiscernables des éléments originels, des tribus zénètes lient leurs desseins et leur existence à des tribus hilaliennes, dont elles ne se distinguent bientôt plus. On aboutit ainsi par exemple à des cas de tribu hilalienne dont le chef s'appelle Wan Zemmar.

Le procédé n'est pas systématique, il a tout de même dû être vaste, les tribus hilaliennes ratisant large, parce que ces intégrations, pour épisodiques qu'elles fussent, renforçaient chaque fois le groupe intégrant contre les groupes voisins, qui dans ce type d'organisation sont toujours des ennemis virtuels.

Au niveau de l'histoire classique nous avons sur le sujet le témoignage d'Ibn Khaldoun lui-même :

"En voulant rattacher leur nation aux Himyérîtes, les généalogistes zénatiens ont eu pour motif le désir de répudier toute liaison avec la souche berbère, parce qu'ils virent les peuples de cette race réduits au rang d'esclaves tributaires et chargés du poids des impôts (Kharadj). C'est là un orgueil bien faux, car la souche berbère a produit un certain nombre de branches qui ont montré un esprit national aussi fort, plus fort même que celui des Zénata. Telles étaient les tribus de Houara et de Miknaça ; telles étaient encore les tribus de Ketama et de Senhadja, peuples qui enlevèrent un empire aux Arabes, telles étaient aussi les tribus masmodiennes qui arrachèrent le pouvoir aux Senhadja (Almoravides). Ces quatre peuples étaient plus puissants et plus nombreux que les Zénata, mais quand ils eurent épuisé leurs forces, ils tombèrent sous le joug du vainqueur et eurent à subir l'impôt. Il en est résulté que, de nos jours, le nom de berbère est devenu synonyme de contribuable. Pour éviter le déshonneur d'une pareille dénomination, les Zénata se sont donné, par amour propre, une origine arabe ; choisissant expressément une race des plus illustres qui a la gloire de pouvoir compter des prophètes au nombre des ses membres" <sup>19</sup>

19) Ibn Khaldoun, 1969, t.3 : 183-184.

Cet intérêt pour la connaissance des tribus et ce qu'il appelle "la confusion des lignages" revient - longuement - sous la plume de l'historien ; révélant le malaise des Zénètes à assumer leur identité originelle, l'occultation de celle-ci et l'usurpation de celle survalorisée par l'idéologie ambiante dominante.

"Autre exemple historique : les Zayyanides... prétendent descendre d'Al-Qasim b. Idris, sous prétexte que leur ancêtre est connu sous le nom d'Al-Qasim. Dans leur berbère zénète, ce sont les Aït Al-Qasim... Leur aïeul Al-Qasim serait, disent-ils, Al-Qasim ben Idris... Dans ce cas, tout ce qu'on pourrait dire, c'est que ce Qasim aurait fui les siens et se serait rattaché aux Zénètes. Comment, d'ailleurs, serait-il devenu le chef au désert ? En fait toute l'histoire est une fable due à ce prénom d'Al-Qasim, courant chez les Idrisides. Aussi, les Zayanides veulent-ils que leur Qasim en soit un. Pourtant, pourquoi se donner tant de mal pour s'inventer une généalogie aussi douteuse ? Après tout, les Zayyanides ont régné par l'esprit de clan, et non en vertu d'une prétendue ascendance 'abbaside.

Tous ces récits ne sont qu'inventions de flatteurs qui cherchent les bonnes grâces des princes. Parfois, il est impossible de les réfuter. Pourtant, j'ai entendu dire que Ghamrasen (Yaghamrasin) b. Zayyan, le fondateur de la dynastie zayyanide, niait sa prétendue origine idriside. Il disait, dans son berbère zénète : « Nous sommes devenus rois par l'épée, et non par la noblesse »<sup>20</sup>.

La conclusion de cette longue mais indispensable digression nous ramène au problème précédemment posé pour Hadjadj. L'intégration sociologique ainsi réalisée par la coutume hilalienne suppose ou emporte la récupération des symboles et des valeurs de la société intégrée au profit des groupes intégrants. La confrontation des paysans sédentaires et des pasteurs nomades est une donnée très ancienne de l'histoire de l'Afrique du Nord, même si le rapport était plus complexe et pouvait aussi se définir en termes de complémentarité.

L'opposition a pu être traduite dans les contes ou en tout cas y trouver une forme d'expression et un cadre. Une partie notable du monde nomade zénète s'est désintégrée, phagocitée en quelque sorte par celui des Hilaliens, surtout dans les régions orientales de la Berbérie (le phénomène hilalien s'amenuise à mesure qu'il gagne vers l'occident). Les nouveaux convertis opèrent dans les symboles les changements de signes nécessaires pour adapter les textes anciens aux nouvelles distributions sociales. Les Hilaliens remplacent les pasteurs zénètes dans leur confrontation au monde des villages et des cités. Les nouvelles identifications sont soulignées en quelque sorte au trait rouge, et au nom déjà nationalisé, la version nouvelle ajoute un ethnique outrageusement désignatif, comme si elle éprouvait le besoin inquiet d'effacer les anciennes appartenances et en tout cas de souligner les nouvelles<sup>21</sup>. Ce

20) Ibn Khaldoun, 1978, t.1 : 263-264.

21) Comme l'a analysé Ibn Khaldoun (nous revenons encore une fois à lui !) dans deux pages consécutives (1978 : 291-294, paragraphes 22 : "Et le vaincu imite toujours le vainqueur", et 23 : "Malheur aux vaincus" où ce phénomène est clairement explicité) ce désir d'effacer les anciennes appartenances est accentué en période de crise ou de décadence surtout pour les berbérophones candidats au pouvoir politique.

que nous appelons "usurper" ou emprunter une identité pour une meilleure insertion sociale.

Ainsi se trouveraient non seulement levées les inconséquences, sans cela insolubles, soulignées plus haut, mais aussi du même coup expliquée la différence de traitement d'un même problème, constatée dans les deux versions du conte, chacune d'elles représentant en quelque sorte une des deux attitudes offertes aux Berbères pour définir et sauvegarder leur identité face aux nombreuses occupations étrangères de leur pays.

La première conclut sur une cohabitation, dans laquelle les différentes composantes gardent toutes la dose et la forme d'identité compatibles avec les nécessités de la vie en commun et, après une crise en définitive salutaire, définissent les conditions d'une identité nouvelle et transcendante.

Le scénario même de V1 est à cet égard significatif. Les enfants en désaccord, en décidant d'en référer aux anciens, agissent conformément à l'ancienne loi berbère - mais ceux-ci curieusement les renvoient au représentant qualifié de la religion nouvelle : le rôle du muphti est par essence de dire la loi. Il y a donc eu dévolution volontaire des prérogatives : les anciens reconnaissent eux-mêmes qu'il y a une règle qui s'est substituée à la leur et qui sert désormais de référence.

Mais aussi paradoxal que cela puisse paraître, le partage effectué n'obéit à aucune des normes pratiquées en Algérie aujourd'hui : la loi islamique ou la coutume<sup>22</sup>. Certes les épouses n'y jouent pas de rôle effectif, mais ce sont elles qui déterminent le devenir des enfants : *tajaddit*, terme mis d'ordinaire pour la lignée paternelle, est ici représenté par la lignée maternelle et explicité chaque fois très clairement : *Tagi ay-s n xwal-ik* (C'est là la voie de tes oncles maternels). V1 pourrait faire allusion à une période ancienne où l'organisation sociale présentait de forts éléments de matriarcat, ainsi qu'on en peut constater des séquelles encore aujourd'hui chez les Touaregs nobles.

On peut penser en effet que la situation actuelle, négative et régressive pour les femmes, est relativement récente. En Afrique du Nord, de nombreuses femmes sont élues au rang de saintes ; et certaines d'entre elles ont joué des rôles politiques. En berbère, le frère et la soeur sont dits fils et fille de la mère (*ag-ma* et *welt ma*). A quoi il faut ajouter une fois de plus le témoignage de Ibn Khaldoun lequel rapporte que, concernant les Berbères, il y avait deux types de généalogistes : ceux qui faussaient la généalogie des Berbères en les faisant descendre d'hommes - ils la remontent jusqu'à Himyer

Ainsi depuis l'indépendance peut-on relever le cas de plusieurs ministres ou anciens ministres s'affirmer Arabes de Kabylie. Un autre candidat à la députation inscrit sur son curriculum vitae une origine yéménite.

22) En droit musulman, la liste des héritiers, leur rang, leur quote-part sont considérés comme d'essence divine et donc non susceptibles de manipulation. Dans le cas de V1, les épouses musulmanes (ici la chrétienne serait donc exclue) doivent se partager le huitième de la succession de leur mari défunt, les trois garçons devant se partager à parts égales le reste de la succession. Nous sommes donc en présence ici d'un véritable testament fondé sur la seule volonté du père qui fixe les parts. Il est de tradition (pour la Kabylie en tout cas) que l'on respecte scrupuleusement les volontés ultimes du défunt. Cette attitude, contraire aux principes de la chariâ, est, cependant conforme à la tradition du respect des dernières volontés du père.

(tel Ibn Nahoui par exemple) que Ibn Khaldoun lui-même ne prend pas au sérieux - et les "plus exacts", dit-il, qui font descendre Guezoul, Lamt, Heskour et Sanhadj de la même mère, Tiski-el-Ardja. "Ces quatre furent appelés les enfants de Tiski." De ceci, ajoute, l'historien, "il faudrait conclure que les quatre tribus berbères dont nous venons d'indiquer les noms descendent de quatre frères, enfants d'une même mère" <sup>23</sup>.

Ce n'est évidemment qu'une hypothèse, mais elle est en complète conformité avec le texte de notre conte où les enfants sont désignés par le nom de leur mère : le fils de la Kabyle, de l'Arabe, de l'Européenne.

A l'opposé, la seconde attitude procède d'une vision plus pessimiste, plus réaliste en tout cas, du problème de la coexistence et donc de la définition d'une identité. Dans Hadjadj, il n'est à aucun moment question d'un partage entre partenaires égaux ; les chances sont dès le départ inégales et il n'y a pas d'autre solution que celle de l'élimination des détenteurs réel (le père) ou possibles (les frères) du pouvoir, au profit d'un seul, défini par son ascendance. Tout se passe comme si, à la vision idyllique de V1, celle de l'accord parfait (retour fantasmatique au bonheur du fœtus), se substituait la mise en pratique du principe de réalité.

En nous en tenant au sujet précis de cette analyse, nous pouvons considérer que nous avons là l'image (inconsciente mais réelle) d'une évolution historique plus que d'une alternative qui se passerait dans l'abstrait. La première attitude correspondrait à celle de la première conquête islamique, qui a pu paraître pour certains et par certains côtés comme une libération de la domination byzantine. Alors l'identité berbère, très vivante encore, n'éprouve pas le besoin de s'affirmer dans le conflit, elle est. Ce sont des Berbères nouvellement convertis qui conquièrent à l'islam l'Andalousie et les pays noirs, mais, en le faisant, ils n'ont pas le sentiment qu'ils ont aliéné leur berbéricité ; la nouvelle cause est devenue la leur et c'est en termes de complémentarité qu'ils perçoivent d'abord la coexistence de leur identité avec l'idéologie nouvelle.

Il est permis de penser, en effet, qu'à cette période, en dehors de la résistance de la Kahéna et de Koceïla, les Berbères ont plutôt contribué eux-mêmes à l'islamisation et à l'arabisation de l'Afrique du Nord. V1 peut donc refléter l'état d'esprit d'autochtones favorables à la cohabitation et à la mise en place d'une société pluriculturelle vivant dans une harmonieuse complémentarité. Dans V1 aucun élément ne peut faire songer à un conflit patent. La voie du muphti (qui est celle des anciens et aussi celle du mari polygame) incite à l'unité dans la diversité chacun des trois enfants doit accepter la difficulté et voir la réalité telle qu'elle est (la fille mal élevée, la parole proférée) et non telle qu'elle doit être ; il doit en revanche éviter de remettre en question le pouvoir des anciens.

La fin du récit est à cet égard révélatrice, car les trois frères, sans contestation aucune, s'en remettent à la voix (et à la voie) du muphti et tout se

23) Ibn Khaldoun, 1969, t. 2 : 3.

termine bien pour eux. Le muphti représente l'Islam maghrébin. Comme nous l'avons écrit, il ne fait qu'appliquer la volonté du père et du sultan, des anciens, "des hommes", des religieux, par opposition à la volonté maternelle, profane, laïque... L'Islam maghrébin a donc ici capté la tradition culturelle berbère, tout comme le muphti, qui représente l'orthodoxie religieuse, respecte les traditions locales. Il est comme une préfiguration du maraboutisme kabyle, issu de la complexe intrication du dogme islamique et de la culture originelle (Idris II lui-même n'est-il pas issu du mariage d'un arrière petit-fils du Prophète avec une femme berbère ?).

De fait, très tôt après la période, nécessairement troublée, de la conquête, ce sont des dynasties berbères qui s'instaurent en Berbérie. Les princes gardent souvent leurs noms originels : ils s'appellent Ibn-Tachfin, Ibn-Tumert, Ighomrasen, Menad bnu Ziri, Bologuin...

Tel prince rostémide, pourtant d'origine persane, était un excellent poète en berbère. Encore aux premiers temps des Almohades, le prêche se faisait en berbère dans les mosquées. On voit donc là, en quelque sorte réalisée dans les faits, cette fusion de l'islam et de la berbérité, cette division dans l'indivision, préconisée par le conteur (lui-même chérif) de V1.

Après les Almohades, l'évolution va se faire dans le sens d'une uniformisation islamisante des dénominations. L'opération est achevée dès les Mérinides. Les conséquences indirectes de l'intrusion hilalienne, signalées plus haut, vont accentuer le mouvement. Il arrive un moment où, à tort ou à raison, les Berbères ont le sentiment que le tissu, jusque-là préservé, de leur identité se défait ou, en termes plus schématiques, que le pouvoir leur échappe. C'est cette réalité (et cette perception) que le conte dit à sa manière (dans la deuxième version).

Il va de soi qu'en avançant cette proposition nous ne prétendons pas en faire l'expression des faits tels qu'ils se sont passés : V1 n'a pas été imaginée aux premiers temps de la conquête islamique, ni V2 au début de la période post-almohadienne. Ce que nous voulons établir, c'est un système de correspondances suffisamment fiables entre une réalité historique vécue et l'élaboration par le verbe des fantasmes de l'inconscient qui lui sont liés par quelque côté.

C'est pour celà que l'on peut (l'on doit ?) pénétrer plus au fond dans l'analyse des contes, que plusieurs générations se sont transmis à travers plusieurs siècles. Le conte est un rêve construit collectivement <sup>24</sup>, mais un rêve fonctionnel. Il peut sembler par exemple que celui que nous analysons est de peu d'effet au sein du groupe où nous l'avons recueilli, du moins pour le problème de l'identité que nous envisageons ici. En effet, marabouts berbérophones, les At Sidi Braham allient en quelque sorte en eux par condition une prétendue arabité biologique à leur culture et à leur langue berbères.

Mais la compétence du conte n'est pas étroitement locale. Si de tous les genres littéraires les thèmes des contes sont certainement ceux qui migrent

24) Bellemain-Noël, 1983 : 10.

avec le plus de facilité, c'est qu'ils répondent à des exigences communes à beaucoup d'hommes, sinon à tous. On peut dans le cas de Hadjadj Ḷârbi procéder à cette analyse plus poussée.

Un des procédés du genre est en effet la transposition<sup>25</sup>. Auquel cas le héros même de Hadjadj ne doit pas être défini étroitement par son ascendance, mais plus généralement par sa situation. Il peut être la projection du paysan kabyle aspirant à parvenir au pouvoir. La transposition, lors même qu'elle offre des images apparemment incohérentes, renvoie à un désir précis ; les termes de "Arabe" et de "Hadjadj" (qui réfère à l'islam) sont là pour donner plus d'authenticité au récit : dans la vie réelle on est bien dans un monde islamique, où la seule langue reconnue est l'arabe. Mais notre moi profond peut déguiser les désirs inconscients sous l'habit d'éléments manifestes, qui semblent n'avoir aucun rapport avec eux<sup>26</sup>. Ainsi ici chacun aspire à être soi, à promouvoir sa langue, sa religion, son ethnie. Quand on s'efface, on engage un conflit avec soi. A travers Hadjadj, les Berbères peuvent lire leurs propres aspirations au pouvoir. Au niveau de l'imaginaire, l'auditeur (et principalement l'enfant), s'identifie au héros, un héros sans identité précise, universel<sup>27</sup>.

Psychologiquement parlant, le droit de tuer (conflit de type oedipien) revient à affirmer un droit de vivre. Transposé, Hadjadj exprime les desiderata des moins nantis, qui rêvent de puissance, de légitimité (dans une société qui les considère comme des sans-cultures, des sans-noms) et qui, las des tutelles, des chapelles, aspirent à l'émancipation en leur propre nom. Hadjadj veut exister indépendamment de son père et il sait que la seule voie pour y parvenir (dans un rapport où le jeu semble d'avance perdu) est d'avoir recours à la force, à la ruse et à ce moyen illégitime qu'est la magie.

Car, rappelons-le, au départ Hadjadj semble le plus défavorisé : il vit à la campagne, seul avec sa mère. Dans son imaginaire, campagne signifie réclusion, loin du monde civilisé, loin de la cité et du pouvoir. Il n'a pour se défendre que des armes naturelles (*yehrec* : habile, *yeqfez* : éveillé, *yessen* : intelligent). N'est-ce pas là la situation des paysans algériens de façon générale ! C'est aussi le seul à être méprisé, mépris d'autant plus grand qu'il est signifié devant des femmes par l'autorité paternelle et royale. (*Ma yella d argaz* : "S'il est un homme", ce qui sous-entend qu'il ne l'est pas.) Il doit donc relever le défi face au "verdict" du père. La reconnaissance de sa *tirrugza* passe par des épreuves normalement insurmontables. (C'est le lot des minoritaires, exceller pour être admis.) Car le terme "Arabe" appliqué à Hadjadj est susceptible aussi d'une acception péjorative ou en tout cas diminuée. Il évoque la vie nomade et une ruralité mal dégrossie. C'est le sens qu'il a aussi dans l'arabe de certaines vieilles cités (de Tlemcen, Médéa, Alger..., par exemple), où on appelle *aârab* ou *aârubi* tout ce qui (choses et gens) se trouve *extramuros*, par opposition au citadin raffiné (*baldi*, *hadri*). Cette acception peut paraître en contradiction avec celle qui faisait du caractère "sauvage" de la

25) Freud, 1985 : 38.

26) Freud : 40.

27) Bettelheim, 1976 : 163-173.

vie de Hadjadj un brevet d'excellence. Elle ne l'est pas dans la logique spécifique du conte, qui se soucie peu des cohérences abstraites et où un terme peut être bivalent et jouer en quelque sorte sur deux tableaux, entre lesquels l'inconscient de l'auditeur fait le choix qu'il faut, si même il ne les associe pas dans l'union existentielle de leurs deux faces. Hadjadj, sans cesser d'être lui, est en même temps le membre d'une ethnie symboliquement privilégiée et le représentant d'un genre de vie sous-valorisé.

Du reste, c'est là une condition relativement récente. Ibn Khaldoun rapporte qu'à l'époque où le peuple berbère occupait l'ensemble de l'Afrique du Nord la strate la plus élevée de la société était celle des nomades.

"Depuis les temps les plus anciens, cette race d'hommes habite le Maghreb dont elle a peuplé les plaines, les montagnes, les plateaux, les régions maritimes, les campagnes et les villes. Ceux d'entre les Berbères qui jouissent de la puissance et qui dominent les autres s'adonnent à la vie nomade et parcourent, avec leurs troupeaux, les pâturages auxquels un court voyage peut les amener. Ils gagnent leur vie à élever des moutons et des boeufs, se réservant ordinairement les chevaux pour la selle et pour la propagation de l'espèce. Les Berbères de la classe pauvre tirent leur subsistance du produit de leurs champs et des bestiaux qu'ils élèvent chez eux, mais la haute classe, celle qui vit en nomade, parcourt le pays avec ses chameaux, et toujours la lance en main ; elle s'occupe également à multiplier ses troupeaux et à dévaliser les voyageurs"<sup>28</sup>.

Le héros arabe de V2 peut donc servir comme modèle d'identification aux enfants berbères, dans la mesure où l'arabité de Hadjadj peut être aussi perçue comme un handicap qu'il faut surmonter. L'histoire de Hadjadj est la leur, ils se projettent dans le personnage, quelle que soit son ethnie d'origine.

Ainsi, au terme de cette analyse, le conte du "Roi aux trois épouses" apparaît avoir pleinement joué une fonction à plusieurs facettes, qui toutes ramènent au problème central de la réalisation d'une identité. Si une première lecture fait ressortir le scénario classique des conflits oedipiens, immédiatement perceptibles, une analyse plus proche de la littéralité du texte montre par quel jeu de miroirs l'histoire et le fantasme sont également impliqués dans la trame d'un récit où ils s'enrichissent et s'éclairent. Le conte n'a pas prétention de remplacer l'histoire vécue, il n'y fait même pas allusion expresse à aucun moment, mais, en distillant dans l'imaginaire des motifs dont l'apparente gratuité s'ente sur le tuf des exigences profondes, il l'exorcise, réalisant ainsi le double enchantement des faits dans leur crudité et des coeurs dans leurs exigences.

28) Ibn Khaldoun, 1969 t.1 : 167.

## Références bibliographiques

- Bellemin-Noël, J., 1983. *Les contes et leurs fantasmes*. Paris, Presses universitaires de France.
- Bensédira, B., 1887. *Cours de langue Kabyle*. Alger, Jourdan.
- Bettelheim, B., 1976. *Psychanalyse des contes de fées*. Paris, Laffont.
- Bourdieu, P., 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève, Droz.
- 1980. *Le sens pratique*. Paris, Editions de Minuit.
- 1986. "L'illusion biographique" *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62, 63 : 69-72.
- Breteau, C., Galley, M., 1973. "Réflexions sur deux versions algériennes de Dyab le Hilalien" in *Actes du premier congrès international des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*. Alger, S.N.E.D. : 358-364.
- Breteau, C.; Galley, M.; Roth, A., 1978. "Témoignages de la 'longue marche' hilalienne" *Actes du deuxième congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale II* : 329-346.
- Calvet, L.J., 1979. *Linguistique et colonialisme*. Paris, Payot.
- Fares, N., 1985. "Maghreb : La question de la dénomination," *Awal*, 1 : 77-80.
- Freud, S., 1985. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Paris, Gallimard.
- 1986. *Le rêve et son interprétation*. Paris, Gallimard.
- Gellner, E., 1976. "Comment devenir marabout ?", *Bulletin économique et social du Maroc* : 1-43.
- Grandguillaume, G., 1979. "Langue et culture nationale au Maghreb", *Peuples méditerranéens*, 9 : 3-27.
- Helmy Ibrahim, A., 1978. "Fonction des niveaux de langue dans la communication sociale en Egypte". *Peuples méditerranéens*, 5 : 3-33.
- Ibn Khaldoun, 1969. *Histoire des Berbères*. Paris, Geuthner, 4 t.
1978. *Discours sur l'histoire universelle*. Paris, Sindbad, t.1.
- Lacoste-Dujardin, C., 1970. *Le conte kabyle*. Paris, Maspéro.
- Mammeri, M., 1980. *Poèmes kabyles anciens*. Paris, Maspéro.
- 1980. *Tellem Chaho. Contes berbères de Kabylie*. Paris, Bordas : 9-33.
- 1985. "Culture du peuple ou culture pour le peuple", *Awal*, 1 : 30-57.
- Paulme, D., 1976. *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*. Paris, Gallimard.
- Propp, V., 1970. *Morphologie du conte*. Paris, Le Seuil.
- 1983. *Les racines historiques du conte merveilleux*, Paris, Gallimard.



- Tubiana, J., 1980. "Les langues et l'Etat : autonomies, indépendances", *Le mois en Afrique*, 180-181 : 143-148.
- Yacine T., 1987. *Poésie berbère et identité : Qasi Udifella ,héraut des At Sidi Braham* .
- Yacine T., Virolle-Souibes, M., 1982. "Initiation et imaginaire social en Kabylie", *Ethnographie*, 87-88 : 189-225.

# LA LUTTE LINGUISTIQUE DES JIVAROS D'EQUATEUR <sup>1</sup>

Louis-Jean Calvet

Commençons par une précision terminologique : les Jivaros ne se sont jamais appelés jivaros mais shuars. En fait, le terme *jivaro* désigne en espagnol, avec une connotation péjorative, les paysans et a été appliqué à ce peuple vivant en Amazonie péruvienne et équatorienne, par les premiers arrivants ibériques, au XVI<sup>e</sup> siècle. Je l'ai conservé dans le titre de ce chapitre, par souci de communication, puisque les Shuars sont pratiquement inconnus en Europe, comme leur culture, d'ailleurs, si l'on exclut la fameuse pratique des têtes réduites, les *tsantsas*, mais je parlerai désormais de ce peuple en lui donnant le nom qu'il se donne lui-même, shuar. Il y a, en Amazonie, environ 150000 Shuars, coupés en deux citoyennetés par la frontière du protocole de Rio de Janeiro: 120000 sont considérés comme Péruviens et 30000 comme Equatoriens. C'est la politique linguistique dans le domaine scolaire de ces derniers que je vais présenter ici, en utilisant essentiellement les notes que j'ai prises lors d'un séjour à Sucua, la "capitale" des Shuars équatoriens, en juillet 1980 : j'ai pu alors avoir des entretiens avec les responsables de la Fédération des centres shuars, visiter des écoles et consulter les nombreux documents que la Fédération a édités <sup>2</sup>.

A l'est de la cordillère des Andes, entre les rios Pastaza au nord, Morona à l'est et Maranon au sud, les Shuars ont dans la forêt amazonienne un habitat

---

1) Cet article devait paraître dans *Awal* 2. Nous nous excusons pour le retard. Il s'agit d'un chapitre extrait de l'ouvrage de L.J. Calvet *La Guerre des langues* à paraître aux Editions Payot, 1987.

2) J'ai publié une présentation de cette politique, que je reprends ici en partie, dans "Les Jivaros et les Magahertz", (*Les nouvelles littéraires*, 4 septembre 1980) et "Ecoles radiophoniques chez les Shuars", (*Le monde diplomatique* N°336, mars 1982). J'utilise en outre Alain Dubly, *Evaluación de las escuelas radiofónicas de Sucua*, "Radio-Federacion", (INEDES, Quito, 1973), qui ne porte que sur la première année d'expérience, Rafael Mashinkias, *La educación entre los Shuar*, (Sucua 1976), étude qui s'arrête en 1972, avant l'introduction de la radio à l'école, Miguel Alioni, *La vida del pueblo shuar*, (Sucua, 1978) ouvrage d'un missionnaire qui a séjourné chez les Shuars de 1908 à 1912 et donne en particulier des indications sur la numération traditionnelle, et *Solucion original a un problema actual, Federacion de centros Shuar*, (Sucua, 1976). Tous les ouvrages publiés à Sucua le sont par la Fédération des centres shuars.

très dispersé, des petits villages isolés, et l'absence de voies de communication ne facilitait guère les relations entre ces groupes, encore moins l'organisation d'écoles traditionnelles. C'est pour cette raison que les missionnaires salésiens venus évangéliser organisèrent, à partir de 1934, un enseignement en internat. Ce type de scolarisation, coupant les enfants de leur milieu familial, permettait à la fois de les christianiser et de leur apprendre la langue et la culture espagnoles. Deux facteurs vont peu à peu converger pour modifier cette politique scolaire. Le fait d'une part que les salésiens vont progressivement se sentir concernés par la culture shuar et vont chercher les moyens d'assurer sa survie face au modèle dominant castillan. Le fait d'autre part que les Shuars vont eux-mêmes prendre en main leur destin. C'est donc en 1964 que va être créée la Fédération des centres shuars : élection de responsables locaux dans les quelque deux cents centres existants (chaque centre regroupant en moyenne une quinzaine de familles) qui à leur tour élisent les responsables de vingt-quatre associations régionales qui envoient leurs délégués à la Fédération. Et cette Fédération se comporte comme un état shuar dans l'Etat équatorien : elle s'occupe des coopératives de production, de l'état civil, du cadastre et de la propriété foncière, du développement de l'élevage, de l'éducation, de la santé, de la vente d'objets artisanaux et folkloriques...

En 1966, naît l'idée d'une radio shuar. Grâce à l'aide financière des missionnaires salésiens, on envoie deux jeunes Shuars en stage à l'école radiophonique de Riobamba, dans les Andes, avec l'idée qu'ils pourraient, une fois formés, gérer une station qui, à partir de cette ville, émettrait vers le territoire amazonien. Mais la cordillère constitue une barrière naturelle que les ondes ne peuvent franchir, et l'on choisira donc d'installer, en 1968, à Sucua, un émetteur Radio-Fédération. Pour ce faire, on sollicite l'aide internationale et la radio sera financée par des associations humanitaires allemandes, italiennes, néerlandaises, et par l'UNESCO, les Shuars voulant en multipliant ainsi les sources de financement garder le contrôle de l'argent. Les choses vont alors assez vite.

- En 1968, cinq heures d'émissions par jour, dans les deux langues (castillan et shuar), du lundi au samedi : deux heures le matin, une à midi, deux le soir.

- En 1969, on passe à sept heures par jour, plus deux heures le dimanche.

- En 1970, onze heures d'émissions par jour, toujours dans les deux langues, et deux heures le dimanche. Mais ces émissions, destinées au peuple shuar, ne changent rien au fait qu'à l'école les enfants continuent à apprendre la langue et la culture espagnoles.

- C'est en 1972 que le pas va être franchi. On met sur pied un enseignement radiophonique qui va soutenir les écoles bilingues récemment créées, les émissions étant dorénavant continues de 5 heures du matin à 10 heures du soir tous les jours. Dans le même temps, le premier émetteur de un kilowatt a été remplacé par trois émetteurs, deux de 5 kw et un de 10 kw. L'idée des écoles bilingues se fondait sur quelques principes simples :

- L'enseignement en castillan est un choc psychologique pour les enfants Shuars, une coupure par rapport à leur milieu et leur culture, et il est préférable de commencer la scolarité dans la langue parlée en famille ;

- Toutes les langues peuvent véhiculer la modernité, au prix d'un minimum de planification ;

- La culture et le patrimoine Shuars doivent être valorisés ;

- La langue nationale, le castillan, doit également être étudiée.

A partir de là, les Shuars mettent donc sur pied un système scolaire qui, d'une part respecte le cursus national, c'est à dire qu'il prépare en castillan aux examens équatoriens, et d'autre part le double d'un cursus spécifique.

1) Les programmes sont essentiellement inspirés de la culture de l'environnement des Shuars : textes de lectures tirés de la tradition orale transcrite, étude des mythes, des coutumes, de la langue, mais aussi de la botanique et de la zoologie locales, ainsi que de l'artisanat traditionnel (tissage, construction des instruments de musique, des canos, des ustensiles ménagers...)

2) Les sujets de rédaction puisent directement dans la vie quotidienne locale. J'ai par exemple noté, en parcourant les cahiers des élèves, les thèmes suivants : raconter le mythe de la panthère noire, la vie du président de la Fédération, décrire une assemblée shuare, une fête traditionnelle, etc...

3) On pratique des exercices de traduction entre les deux langues, et l'enseignement de leur grammaire est extrêmement traditionnel : grammaire explicite.

Le modèle pédagogique utilisé n'a rien de "moderne". Dans la partie espagnole de l'enseignement, les programmes nationaux sont scrupuleusement respectés (ceci fait d'ailleurs l'objet d'un accord avec le ministère de l'Education nationale), et dans la partie shuare de cet enseignement les mêmes programmes sont adaptés aux réalités et à la langue locales. La seule originalité de l'expérience était donc à l'origine dans son bilinguisme et son biculturalisme : aucun autre groupe indien de l'Equateur n'a mis sur pied un tel système (alors que les Quechuas par exemple sont beaucoup plus nombreux que les Shuars), et partout l'on enseigne en espagnol.

L'introduction de la radio, à partir de 1972, constituera la seconde originalité de ce cursus scolaire.

Au cours de l'année scolaire 1972-1973, trente et un centres utilisent les émissions pour la première année du primaire. En 1975-1976, les programmes radiodiffusés atteignaient la quatrième année et en 1980, lors de mon passage à Sucua, les ondes de Radio-Fédération étaient consacrées à l'école de 8 heures à 13 heures 30, les programmes radiodiffusés couvraient l'ensemble du cycle primaire et étaient captés dans cent cinquante trois centres. Dans chacun d'entre eux, l'instituteur est assisté d'un "téléauxiliaire", recruté par la Fédération, qui guide l'écoute de la radio pendant que le maître s'occupe des élèves d'un autre niveau : l'unité pédagogique dure quarante minutes. Ainsi, depuis 1972, les écoles radiophoniques se sont développées régulièrement tandis que diminuaient à la fois le nombre des analphabètes et

celui des élèves des institutions religieuses et des écoles d'Etat, qui toutes deux n'enseignent qu'en espagnol. Voici les chiffres communiqués à ce propos par la Fédération :

nombre d'élèves	1972	1979
écoles radiophoniques biculturelles.	506	3.419
écoles monolingues religieuses	1.660	500
écoles monolingues d'Etat	1.790	906
analphabètes d'âge scolaire	1.148	500

Dans les écoles biculturelles, le rapport entre les deux langues d'enseignement évolue lentement au long de la scolarité : 90% de shuar et 10% d'espagnol pour les deux premières années, 70% de shuar et 30% d'espagnol pour les deux années suivantes et, à partir de la cinquième année de primaire, les deux langues sont utilisées à parité d'horaire.

Il n'y a, dans tout cela, rien de très nouveau. La radio a été utilisée durant de longues années au Sénégal par exemple, lorsque la méthode du CLAD (Centre de linguistique appliquée de Dakar) était appliquée dans le cycle primaire, et l'utilisation de deux langues, une langue locale et une langue nationale, n'est pas non plus une nouveauté, nous en avons vu un exemple à propos de la Guinée. Ce qui fait l'originalité de l'exemple shuar est tout différent, c'est que nous avons là une politique linguistique atypique et exemplaire sur plusieurs points.

1) Elle est tout d'abord atypique par le fait qu'elle n'est pas liée à l'Etat : politique d'une minorité, décidée par cette minorité et mise en oeuvre par elle, la réforme scolaire appliquée par les Shuars tranche sur l'ensemble des cas que nous avons jusqu'ici exposés (sans être pour autant unique : nous pourrions par exemple citer les écoles organisées au pays basque par des militants).

2) Elle est également atypique en ceci que l'intervention humaine sur les langues ne relève pas ici d'une forme de domination sociale mais au contraire d'une libération : acceptant le statut de langue nationale conféré au castillan, les Shuars ont tout simplement aménagé un bilinguisme entre une langue grégaire, la leur, et une langue véhiculaire, celle de l'Etat. C'est à dire qu'il ont projeté sur leur groupe la réalité du pays : lorsque les Indiens d'Equateur se rencontrent pour un congrès, tous, Colorados, Quechuas, Shuars, etc., parlent entre eux castillan, et leur problème est de maintenir l'usage de leurs langues respectives dans leurs nations respectives, ce que tentent de faire les Shuars.

3) Elle est enfin exemplaire car elle montre ce qu'il est possible de faire, elle recule les limites de l'impossible. Bien sûr, la situation géographique de ce peuple, loin de la capitale, difficile d'accès, explique en partie sa relative autonomie. Mais cela n'enlève rien au fait que les Shuars ont pratiquement traité d'égal à égal avec le gouvernement, qu'ils ont trouvé seuls leurs sources de financement, et qu'ils donnent finalement un exemple étonnant à tous les peuples du monde.

Il est un autre point sur lequel leur pratique est intéressante, celui de l'intervention sur la langue elle-même. Car chaque fois que l'on tente d'introduire dans un système d'enseignement de type traditionnel une langue transcrite depuis peu, support d'une tradition orale mais ne possédant pas encore de métalangage pour véhiculer le discours grammatical, mathématique, etc., se pose le problème de la néologie, de la création de vocabulaire. Or, ici aussi, les Shuars ont réglé eux-mêmes leur problème. Je ne prendrai qu'un seul exemple, celui de la numération.

La numération traditionnelle shuar était à base 5 : on utilisait pour compter la main (*uwej*) puis le pied (*nawe*) en montrant les doigts et en les nommant : *chikichik* (un), *jimiar* ("paire de doigts", c'est-à-dire deux), *menaink* (trois), *aintiuk* ("deux paires", quatre), *uwej* ("main", cinq), *nawe* ("pied", dix). Il y avait une appellation spéciale pour le six (*wigni*), puis pour sept, huit et neuf on ajoutait aux appellations de la première série la forme *hiraku* dont la signification n'est pas très claire (peut-être "de l'autre main") : *jimiar hiraku* (sept), *menaink hiraku* (huit) et *aintiuk hiraku* (neuf).

On voit que ce système ne permettait guère de compter au-delà de dix, ce qui ne dénote nullement une insuffisance mais apporte une indication intéressante de type anthropologique: le monde shuar était peu nommé. L'introduction par les missionnaires de l'écriture, de la numération décimale et des chiffres, puis la création de l'enseignement biculturel ont imposé que ce système dans lequel on comptait à partir du corps (le doigt, la main, le pied) disparaisse au profit d'un autre, plus ou moins calqué sur le système espagnol. La spécificité de la solution imaginée par les Shuars réside dans le respect qu'elle montre de la tradition en désignant les chiffres manquants par référence à leur forme graphique. Ainsi le six a-t-il été baptisé *ujuk*, (c'est-à-dire "queue de singe", que rappelle le 6 par sa forme), le sept *tsenken* (nom d'un instrument aratoire en forme d'un sept sans barre, 7), le huit *yarusk* (nom de la fourmi en *shuar*) et le neuf *nsumtai* (le nom de l'index, doigt utilisé pour se peindre sur le visage des motifs décoratifs en forme de 9). Le cent est désigné par *washin* (nom d'une nasse utilisée pour la pêche) et le mille par *nupanti* ("beaucoup"). La numération décimale fonctionne alors ainsi :

1. *chikichik*
2. *jimiar*
3. *menaink*
4. *aintiuk*

5. *uwej*
- avec jusqu'ici les appellations traditionnelles, puis :
6. *ujuk*
7. *tsenzen*
8. *yarusk*
9. *nsumtai*
10. *nawe*
11. *nawe chikichik*
12. *nawe jimiara*, etc.
20. *jimiara nawe*
21. *jimiara nawe chikichik*, etc.

Pour 30, 40, on dira "trois pieds" (*menainka nawe*), "quatre pieds", pour 110 *washin nawe*, 111 *washin nawe chikichik*, etc.

Nous nous trouvons donc devant une double transformation : passage d'une part d'une gestualité à une picturalité (on comptait en montrant les doigts, on écrit maintenant) et d'autre part d'un système à base cinq à un système décimal. Le corps était, au départ, la mesure de toute chose, comme dans un grand nombre d'autres cultures : on na même relevé dans le détroit de Torrès, entre l'Australie et la Nouvelle-Guinée, un système qui, en faisant par désignations successives l'inventaire des différentes articulations du corps, permettait de compter jusqu'à 33<sup>3</sup>. Mais la numération à base dix, introduite par la colonisation espagnole, a été perçue du point de vue pictural, un pictural étranger qu'il fallait ramener pour le nommer à une expérience quotidienne. Et la solution n'a pas été cherchée du côté d'une logique interne de la langue (en partant par exemple de la forme traditionnelle *hiraku*) mais du côté d'une logique externe, en jouant sur la forme écrite des chiffres : le 7 ressemble à un instrument aratoire, le 8 ressemble à une fourmi, etc.

On voit la valeur politique du cas shuar, qu'il faut apprécier à la lumière du sort réservé aux autres cultures indiennes d'Amérique du Sud et, plus largement, aux minorités culturelles à travers le monde. Dans le meilleur des cas, en effet, la guerre des langues se traduit par une partition de classes d'âge : les enfants apprennent, à l'école, la langue nationale, souvent héritée d'une époque coloniale, tandis que les adultes apprennent éventuellement à écrire une langue locale. Et cette situation, si elle n'évolue pas vers l'introduction des langues locales à l'école, implique que les langues premières soient peu à peu limitées à des fonctions uniquement grégaires, repoussées vers un usage familial avec, à terme, un risque de disparition. En particulier, le fait que les enfants n'apprennent pas à écrire la même langue que leurs parents creuse entre eux un fossé qui pourrait, en une ou deux générations, être fatal à la langue première.

3) Système décrit par Wyatt Gill, cité par Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, (Paris 1951 : 209-210). Pour ce qui concerne plus largement les systèmes de numération, voir Geneviève Guitel, *Histoire comparée des numérations écrites*, (Paris, 1975).

Les Shuars ont pour leur part adopté une solution radicale (pas seulement d'ailleurs dans le domaine linguistique, mais aussi dans la gestion de leur économie, de leurs terres, etc.) et se sont donné les moyens techniques de cette solution. Ce microcosme de politique linguistique et de planification est à ce titre exemplaire : il nous montre que les empires linguistiques qui se constituent lentement à travers le monde, qu'ils soient francophones, anglophones, russo-phones ou hispanophones, ne sont pas une fatalité et qu'il est possible de lutter pour un espace de différence dans cet univers tendant vers l'uniformité.



# SYLLABE ET SYLLABATION EN BERBERE

Ahmed Boukous

## 1. Position du problème

La question à laquelle je voudrais m'intéresser ici est la suivante : étant donné une séquence de segments S d'une langue L et une représentation syllabique O, comment associer les positions terminales de O aux segments de S ?

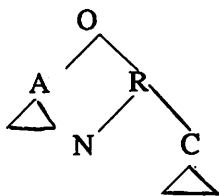
L'algorithme de syllabation que je voudrais proposer s'applique d'abord à mon idiolecte et au dialecte berbère tachelhit auquel il appartient, dialecte en usage dans le sud-ouest du Maroc <sup>1</sup>.

Le cadre théorique dans lequel j'envisage la question de la syllabation est celui de la phonologie métrique développée en particulier dans les travaux de Halle et Vergnaud (1978, 1980) et ceux de Selkirk (1982, 1984). Ma préoccupation majeure ici rejoint celle des phonologues intéressés par la question des représentations phonologiques (cf. Van der Hulst et N. Smith, 1982).

## 2. Représentation de la syllabe

La représentation idéale de la syllabe est conforme au gabarit syllabique universel suivant :

[1]



1) Dans la plupart des cas, mes intuitions de syllabation sont tranchées, elles sont indécisées seulement lorsque les contraintes phonotactiques permettent plusieurs syllabations. La syllabe en tachelhit a fait l'objet d'une seule analyse systématique, celle de M. El-medlaoui (1985) reprise et affinée dans F. Dell et M. Elmedlaoui (1985). Mon analyse s'écarte de la leur sur plusieurs points : la nature de la représentation, le formalisme, les paramètres et la directionnalité.

où la syllabe O est formée de deux constituants, le constituant de gauche est appelé "attaque" (A), et celui de droite "rime" (R); la rime se subdivise en "noyau" (N) et "coda" (C). L'attaque ainsi que la coda peuvent brancher si elles sont complexes (v. Halle and Vergnaud, 1978).

Posons quelques définitions et principes utiles pour la suite de l'étude (cf. Clements and Keyser, 1983).

(i) une suite de segments S constitue une syllabe s'il y a un noeud O tel que O domine chaque élément de S et rien d'autre.

(ii) un segment P est en position initiale / finale de syllabe s'il y a un noeud O tel que P est le segment le plus à gauche/droite dominé par O; de plus, P est en position initiale / finale absolue de syllabe si P n'est pas ambisyllabique.

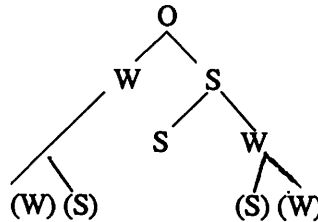
(iii) un segment P est ambisyllabique s'il est dominé par deux noeuds O<sup>2</sup>.

(iv) un segment P est extrasyllabique s'il n'est dominé par aucun noeud O.

(v) On appelle noyau le sommet de la syllabe.

Le gabarit de la syllabe en tachelhit peut être ainsi représenté

[2]



s = fort

w = débile

je supposerai avec Kiparsky (1979) que la syllabation est régie par une règle universelle qui tend à établir une conformité optimale entre le gabarit syllabique et la hiérarchie de sonorité.

La fonction générale du gabarit est de déterminer les caractéristiques majeures de la structure de la syllabe :

(i) la composition de la syllabe en termes de types de segments identifiés par les traits de classe majeure, i.e., [ $\pm$  syll ], [ $\pm$  son], [ $\pm$  cons];

(ii) l'ordre des types de segments dans la syllabe ;

(iii) la relation structurelle entre les types de segments. ;

2) Pour le moment, je ne me prononce pas sur la question de l'ambisyllabité non seulement parce que ce phénomène pose un problème à la représentation métrique mais aussi parce que mes intuitions de syllabation n'admettent pas qu'un segment appartienne à deux syllabes différentes. En outre, je rejoins (provisoirement) la position de Selkirk (1982) qui rejette l'analyse que fait Kahn de l'ambisyllabité en anglais.

(iv) le caractère facultatif des segments ou groupes de segments dans la syllabe. Ainsi le gabarit permet-il de définir la bonne formation de la structure syllabique des représentations phonologiques (cf. Selkirk, 1982).

Le gabarit [2] reçoit les instanciations suivantes :

[3]		
V V	a 'vocatif' ; n préposition d'appartenance'	
CV	su 'boire' ; ml 'montrer'	
CVC	sul 'encore' ; kmz' gratter'	
VC	is 'pronom interrogatif' ; rX '(se) chauffer'	
CCV	dru 'partager le repas' ; ksm 'entrer'	
VCC	isk 'come' ; nsd 'suppurer'	
CCVC	drus' être insuffisant' ; gzm't déchire-le' (gzm-t)	
VCC	zund 'comme' ; srst 'dépose-le'(/srs-t/)	
CCVCC	zrixt 'je l'ai vu' ; tsrst 'elle l'a déposé' (/zri+x-t/)                      (/t+srs-t/)	

où C peut recevoir les spécifications suivantes :

+ cons		- cons
	et	
- syll		- sy'l

et V les suivantes :

- cons		+ cons
	et	
+ syll		+ syll ;
		C = + syll

Nous voyons ainsi que le schème syllabique peut être constitué au plus de cinq éléments et au moins d'un élément. L'élément obligatoire de la syllabe est le noyau ; l'attaque peut être formée de zéro à deux éléments, il en est de même pour la coda. La structure de la syllabe en tachelhit peut donc ainsi être formulée :

[4]			
	2		2
	A O	N	C O

### 3. Sonorité et syllabité

Ainsi que le révèlent les exemples illustrant les instanciations du gabarit en [3], seules les consonnes et les semi-consonnes peuvent occuper les positions attaque et coda de la syllabe. En revanche, tout segment peut se loger dans la position de noyau pourvu qu'il soit spécifié [+syll], c'est-à-dire pourvu que son degré de prééminence relative, ou encore son indice de sonorité, soit supérieur à celui des autres segments co-occurents dans la séquence. Je

X

fais donc mienne l'assertion qui pose que tout segment de la matrice phonologique peut prétendre à la syllababilité pourvu qu'il soit dominé par le noeud N dans la représentation syllabique <sup>3</sup>.

Puisque tout segment d'une séquence peut être un candidat possible pour occuper la position de noyau, comment s'effectue la sélection des segments-noyaux ? La réponse est claire : il faut et il suffit que ce segment ait l'indice de sonorité le plus élevé dans la séquence.

Ainsi dans la séquence P Q R S T, c'est R qui est syllabique :

[5] P Q R S T — P Q R S T

[+ syll]

si R > P, Q, S, T

Les segments de la matrice phonologique sont hiérarchisés selon l'échelle universelle suivante, échelle donnée par la théorie de la sonorité (cf. Hooper, 1976 ; Selkirk, 1984).

[6]

Classe	VB	VH	L	N	FS	Fs	OS	Os
IS	8	7	6	5	4	3	2	1

où) VB = voyelle basse ; VH = voyelle haute ; L = liquide ;  
 N = nasale ; FS = fricative sonore ; Fs = fricative sourde  
 OS = occlusive sonore ; Os = occlusive sourde ; IS = indice de sonorité.

Prenons un exemple pour montrer comment se fait l'assignation de IS aux segments de la séquence : soit *afulki* 'beauté'

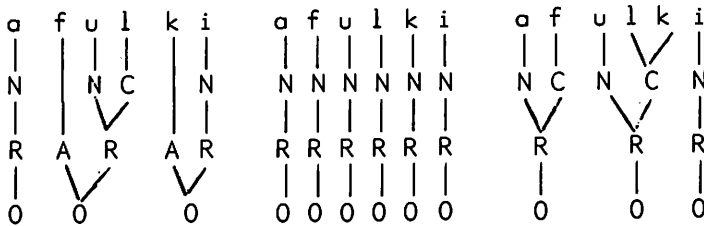
[7]

a	f	u	l	k	i
8	3	7	6	1	7

pour le moment rien ne permet d'assigner la fonction de syllababilité à un segment particulier de la séquence *afulki*, aussi rien ne permet de ne retenir que la représentation (a) et d'exclure les représentations (b) et (c) dans [8]

3) Dans un travail en préparation, je fais la démonstration de l'inadéquation de l'hypothèse qui postule que seuls les segments vocaliques peuvent jouer le rôle de sommet de syllabe. Je m'écarte ainsi de l'assertion classique en matière de phonologie berbère qui insère obligatoirement une voyelle réduite de type *chva* dans les agrégats consonantiques pour en faire le noyau de syllabe (voir Basset 1946, 1952 et Saïb 1981) ; je ne considère pas non plus que les syllabes auxquelles j'aboutis soient des syllabes "abstraites".

[8] (a) \* (b) \* (c)



La représentation (a) qui est la seule correcte dans [8<sup>''</sup>] est obtenue à partir d'un ensemble de conditions de bonne formation et de contraintes phonotactiques.

4. Conditions de bonne formation de la syllabe

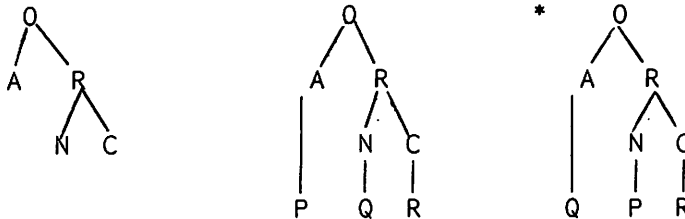
Les conditions de bonne formation de la syllabe (CBF) en tachelhit régissent la représentation même de la syllabe.

Considérons d'abord les conditions de bonne formation du noyau.

CBF 1

Tout segment spécifié [+syll] est nécessairement associé au noeud N de O.

[9]

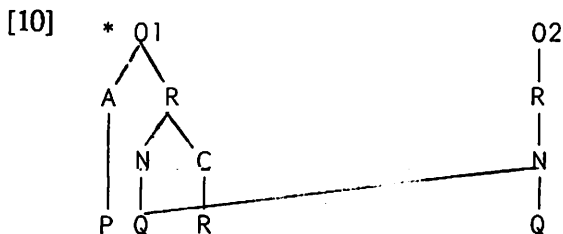


S= P, Q, R,

où Q P, R  
i.e., Q=+syll

CBF 2

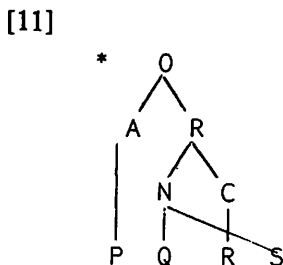
Tout segment spécifié [+syll] est associé à un noeud N et un seul. Ainsi, étant donné deux représentations syllabiques O1 et O2 et une séquence S= P,Q, R où Q = [+syll], l'association suivante est exclue :



CBF 3

Un segment spécifié [ +syll ] et un seul est associé au noeud N de O. Ainsi, étant donné une représentation O et une séquence :

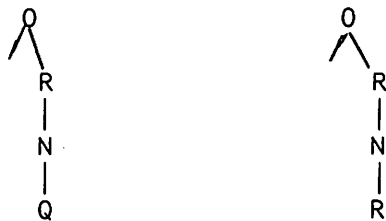
S= P,Q,R,S, où Q = [ + syll ] et S = [ + syll ], la représentation [11] est mal formée :



CBF 4

Les segments de S ne peuvent être associés à des noeuds adjacents. Cette condition exclut les représentations syllabiques où la première syllabe est à rime non-branchante et la suivante à attaque nulle.

[12]



où Q et R sont [ + syll ]

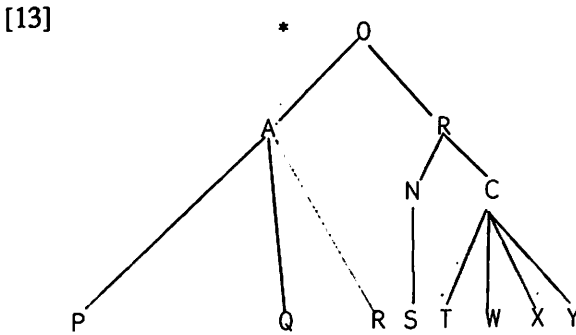
Remarquons que lorsqu'il se produit une situation d'hiatus comme dans [12] il s'ensuit soit la contraction, soit la synérèse, soit encore l'épenthèse de semi-consonne (v. Boukous, en préparation).

Considérons à présent les conditions de bonne formation qui gouvernent les marges.

CBF 5

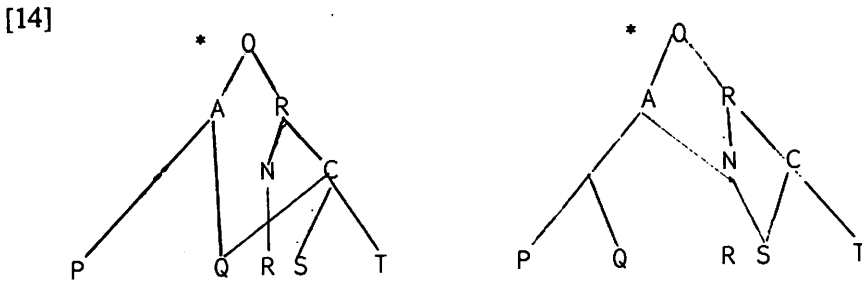
L'association des noeuds A et C de O avec les segments de la séquence se fait en conformité avec la structure du gabarit syllabique.

Ainsi, étant donné une représentation O et une séquence S = P,Q,R,S,T,W,X,Y, la représentation [13] est exclue car le gabarit syllabique du tachelhit ne permet pas d'avoir une attaque et une coda formées de plus de deux segments.



CBF 6

Les lignes d'association qui relient les positions terminales de O et les éléments de la portée segmentale ne doivent pas se croiser. Aussi les représentations [14] sont-elles mal formées.

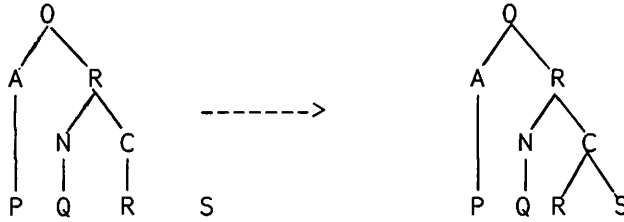


CBF 7

Tous les segments de la séquence doivent être associés aux positions terminales de la syllabe.

Cette condition exclut les segments extrasyllabiques, ainsi que le montre [15].

[15]



### 5. Contraintes phonotactiques

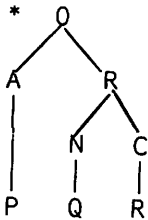
L'association des noeuds attaque et coda de la représentation syllabique aux segments de la séquence doivent également obéir aux contraintes phonotactiques ainsi que le stipule le gabarit syllabique [2], i.e., la structure des agrégats qui forment les marges initiale et finale de la syllabe doit être en conformité avec le principe de sonorité.

CP 1

Le segment dominé par le noeud N de O doit avoir l'indice de sonorité le plus élevé dans la séquence.

Aussi, la représentation [16] est-elle exclue :

[16]

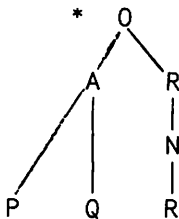
où  $R > Q$ 

CP 2

Les indices de sonorité des segments dominés par le noeud A de O doivent se présenter dans un ordre croissant.

Cette contrainte exclut la représentation [17] :

[17]

où  $P > Q$

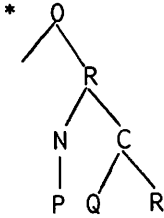


CP 3

Les indices de sonorité des segments dominés par le noeud C de O doivent se présenter dans un ordre décroissant.

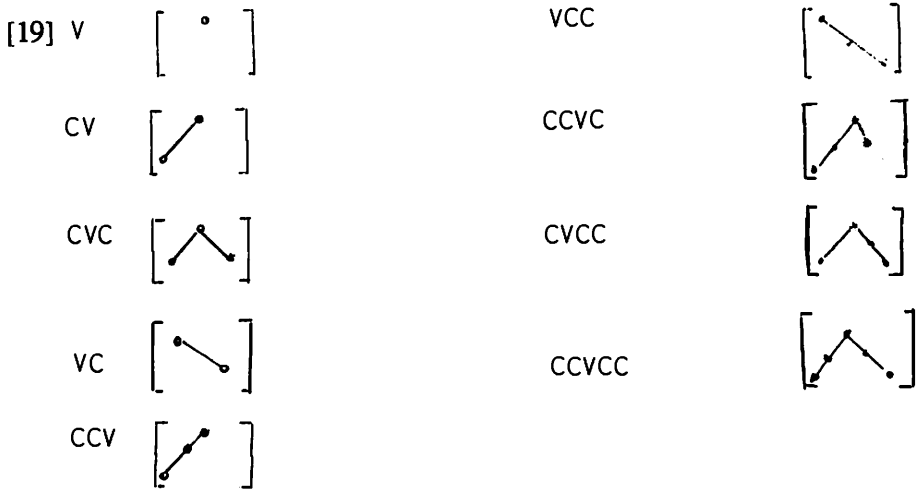
Cette contrainte exclut la représentation [18]:

[18]



où  $Q < R$

Les contraintes phonotactiques particulières qui régissent chacune des instanciations du gabarit syllabique du tachelhit peuvent être représentées de la manière suivante (cf. Angoujard, 1984 pour le formalisme) :



où le point (.) indique le degré de sonorité des segments selon leur ordre dans la séquence.

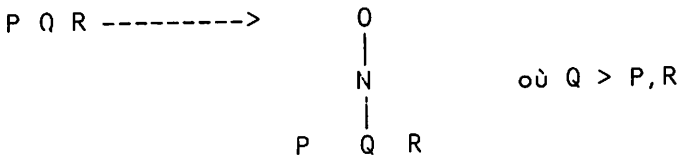
## 6. Algorithme de syllabation

Ayant à notre disposition les conditions de bonne formation de la syllabe (CBF 1-7) et les contraintes phonotactiques (CP 1-3), nous sommes en mesure de répondre à la question de départ, i.e., comment apparier les positions terminales de la représentation syllabique et les unités de la portée segmentale ? L'association des éléments des deux ordres s'effectue par l'application des règles qui comprennent les règles d'association du noyau (RAN), et les règles d'association des positions marginales, i.e., règle d'association de l'attaque (RAA) et la règle d'association de la coda (RAC).

### RAN

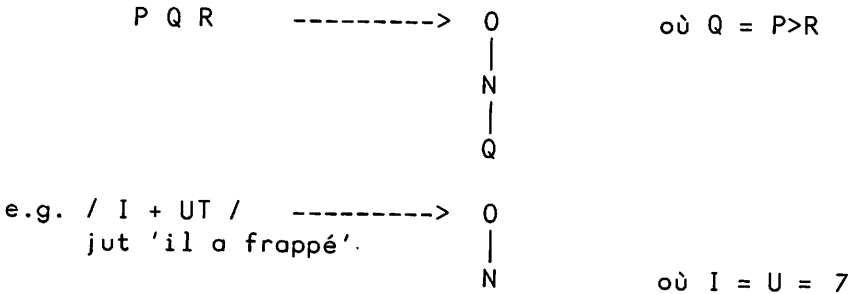
1. Associer le noeud N de O au segment dont l'indice de sonorité est le plus grand dans la séquence S.

[20]



2. Associer le nont le même indice de sonorité<sup>4</sup>.

[21]

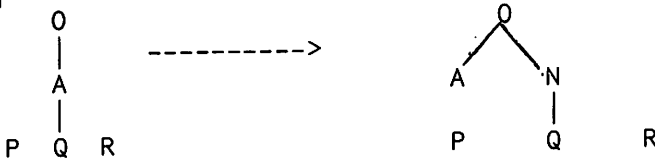


### RAA

Associer le noeud A de O au segment situé immédiatement à gauche du segment associé au noeud N de O.

4) La stratégie de syllabation adoptée dans Dell et Elmedlaoui (1985) conduit dans mon parler à des syllabes non admises ; dans le parler qu'ils étudient elle conduit aussi à des syllabations non désirées et est incapable de traiter correctement un certain nombre de séquences (voir les "contre exemples" à la règle [26]. La stratégie ici adoptée outre qu'elle résoud le problème de ces "contre exemples", permet d'obtenir des syllabes bien formées dans tous les cas.

[21 bis]

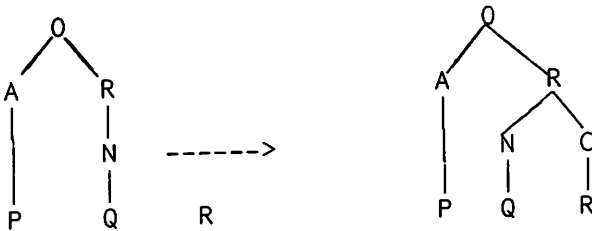


où les pointillés indiquent l'association déjà effectuée (RAN).

RAC

Associer le noeud C de O au segment situé immédiatement à droite du segment associé au noeud N de O, s'il n'est pas associé à une autre syllabe.

[22]



L'association des positions marginales s'applique de manière itérative de façon à intégrer à la représentation syllabique tous les segments de la séquence, i.e. de façon à éviter la présence de segments extrasyllabiques, sans pour autant violer ni les conditions de bonne formation ni les contraintes phonotactiques précédemment énoncées.

Donnons quelques illustrations pour montrer comment opère l'algorithme de syllabation proposé.

(A) Considérons d'abord un cas 'abstrait'.

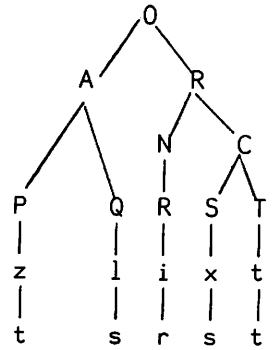
Etant donné une séquence P Q R S T, il est possible de lui assigner quatre représentations syllabiques.

(i) associer N de O à R si  $R > P, Q, S, T$  et si  $Q > P$  et  $S > T$ , ensuite associer A de O à P, Q et C de O à S, T selon les mêmes conditions.

On a ainsi la représentation suivante :

[23]

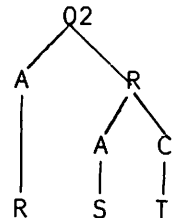
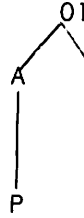
P Q R S T ----->



e.g. zlix t 'je l'ai perdu'  
tsrst 'elle l'a déposé'

(ii) associer N de O1 à Q si Q>R,P ; puis associer N de O2 à S si S>T; associer ensuite A de O1 à P, et A de O2 à R; enfin, associer C de O2 à T. On obtient ainsi les représentations suivantes :

[24] P Q R S T ----->



e.g. talat 'colline t a  
srsat 'posez' s r

l a t  
s a t

(iii) associer N de O1 à P si P>Q ; associer N de O2 à R si R>S ; ensuite associer A de O2 et enfin associer C de O2 à S,T.

Ainsi la séquence P Q R S T reçoit-elle deux représentations syllabiques :

[25]

P Q R S T ----->



e.g. idalb 'il a demandé'

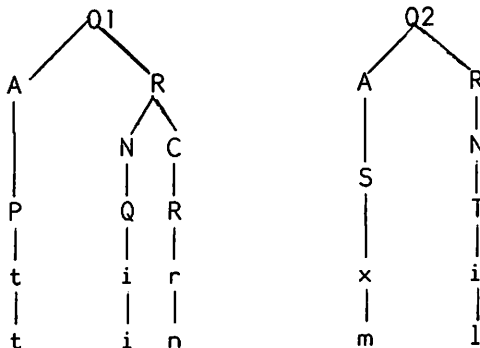
rglnt 'elles ont fermé'

(iv) associer N de O1 à Q si Q>P et associer N de O2 à T si T>S ; ensuite associer A de O1 à P et A de O2 à S ; enfin, associer R à C de O1 si R>S ou à A de O2 si S>R.

Deux représentations sont ainsi possibles (26 a,b) :

[26]

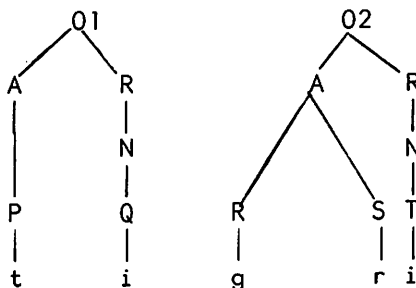
a. P Q R S T ----->



&

e.g. tiṛḡi 'chaleur'  
tinml 'toponyme'

b. P Q R S T ----->



(B) considérons à présent un cas 'concret'.

Soit l'énoncé suivant :

juš ka dur gaz /I+Uš ka-d+ arg az /'

l'homme est venu'

que je syllabe 'intuitivement' de la manière suivante :

juš. ka. dur .gaz ; voyons comment on obtient la syllabation attestée en appliquant l'algorithme proposé.

(a) L'application de RAN-I permet d'associer le noeud N de O aux segments appropriés de la séquence :

$\overset{\curvearrowright}{I}$  U š k a d u r g a z  
                                   |      |      |  
                                   N      N      N

(b) L'application de RAN-2 permet d'associer le noeud N de O à U et non à I en vertu du principe de la *directionnalité* adopté, i.e. la stratégie *droite-gauche*; ce qui conduit à spécifier I [-syll] et U [+syll] :

viz I ---->j; U ---->u :

j u š k a d u r g a z  
   |      |      |      |  
   N      N      N      N

(c) L'application de RAA permet d'associer le noeud A de O aux segments situés à gauche des segments-noyaux :

j u š k a d u r g a z  
 | | | | | | | |  
 A N A N A N A N

(d) L'application de RAC permet d'associer le noeud C de O au segment situé à droite du dernier segment-noyau de la séquence :

j u s k a d u r g a z  
 | | | | | | | |  
 A N A N A N A N C

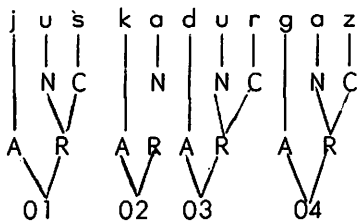
(e) Les segments non encore associés aux positions terminales de O sont rattachés à la rime précédente en vertu des contraintes phonotactiques qui régissent la structure des positions marginales.

En effet, on ne peut associer A de O2 à S ni A de O4 à r car cela conduirait à avoir des attaques en sk et rg respectivement, attaques dont la structure viole manifestement la contrainte phonotactique CP-2. On obtient donc la représentation :

j u s k a d u r y a z  
 | | | | | | | |  
 A N C A N A N C A N C

Maintenant que tous les segments de la séquence de départ sont reliés aux positions terminales des syllabes, on peut donner la représentation syllabique complète de l'énoncé :

[27]



n aboutit ainsi à la syllabation attestée, i.e.; juš . ka . dur . gaz où (.) représente la frontière de syllabe.

**Conclusion**

J'ai proposé ici un algorithme de syllabation qui permet d'associer, de façon mécanique et explicite, les positions terminales de la syllabe aux segments de toute séquence du dialecte berbère tachelhit. Cet algorithme se fonde sur les conditions de bonne formation de la syllabe et sur les contraintes phonotactiques. Il comprend des règles d'association du noeud Noyau et des noeuds Attaque et Coda de la syllabe aux segments de la séquence à syllabier ; la règle d'assignation de la syllabité permet de sélectionner les segments-noyaux et les contraintes phonotactiques régissent la structure intrinsèque des marges complexes. La syllabité et les contraintes phonotactiques découlent de la théorie de la sonorité. La syllabité est ici considérée non comme une caractéristique intrinsèque du segment mais comme une propriété relationnelle et fonctionnelle des segments (cf. Selkirk, 1984). En effet, dans le dialecte considéré tout segment dominé par le noeud N dans la représentation est syllabique viz., voyelles et consonnes <sup>5</sup>.

Faculté des Lettres, Rabat

**Références bibliographiques**

Angoujard, J.-P., 1984. Aspects d'une micro-prosodie (le modèle arabe).  
Thèse de Doctorat d'Etat, Paris VIII.  
Applegate, J.R., 1958. An outline of the structure of shilha, American  
Council of Learned Societies, New York.  
Bohas, G., 1985. "Sonorité et structure syllabique", à paraître dans *Arabica*.

5) Il est alors possible de faire l'économie du trait [syll] qui devient redondant étant donné qu'il est prédictible à partir de la position que les segments occupent dans la représentation de la syllabe. Selkirk (1984) considère que les traits de classe majeure (i.e. cons, syll, son) doivent être évacués de la théorie phonologique car la caractérisation des segments en ces traits devient un obstacle à une saisie descriptivement adéquate de la structure syllabique, aussi ces traits ne devraient-ils jouer aucun rôle dans une théorie explicative de la phonotactique de la syllabe.

- Boukous, A., (en préparation). *Les contraintes phonotactiques dans le parler berbère d'Agadir (tachelhit)*.
- Clements, C.N. and Keyser, S.J. 1983. *CV Phonology. A Generative Theory of the Syllable*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Dell, F., and Elmedlaoui, M., 1985. "Syllabic Consonants in Imedlawn Tashlhiyt", à paraître dans *Journal of African Languages and Linguistics*.
- Guerssel, M., 1985. "The Role of Sonority in Berber Syllabification", *Awal, Cahiers d'Etudes berbères* 1 : 81-110.
- Halle, M., and J-R., Vergnaud J.R., 1978. *Metrical Structures in Phonology* manuscrit inédit, MIT.
- Hooper, J.B., 1976. *An Introduction to Natural Generative Phonology*, Academic Press, New York.
- Kiparsky, P., 1979. "Metrical Structure Assignment is cyclic", *Linguistic Inquiry*, 10 (3): 421-441.
- Lowenstamm, J., 1981. "On the MCA Approach to Syllable Structure" *Linguistic Inquiry*, 12 (4) : 575-604.
- Lieberman, M., and Prince, A., 1977. "On Stress and Linguistic Rythm", *Linguistic Inquiry*, , 8 (2).
- Saïb, J., 1981, "Sur quelques processus syllabiques en tamazight" *Recherches sémiotiques et linguistiques*, Rabat.
- Selkirk, E.O., 1982. "The Syllable", in H. Van der Hulst and N. Smith (eds), vol. II, Foris, Dordrecht.
1984. "On the Major Class Features and Syllable Theory", in Aronoff. M.-nd R.T.Oehrle (eds), *Language Sound Structure*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Van der Hulst, H. and N. Smith (eds) 1982. *The Structures of Phonological Representations*, vol I-II, Foris, Dordrecht.



## ELEMENTS POUR LA COMPREHENSION DE LA PROBLEMATIQUE "TAMAZIGHT"<sup>1</sup>

Kaïs Marzouk Ouariachi  
Traduit de l'arabe par Kaddour Cadi.

### 1 - La Tamazight constitue-t-elle une problématique ?

Pour répondre à cette question, je partirai de cette hypothèse : si je n'avais pas eu, moi, auteur de ce texte, l'occasion d'être scolarisé et de m'infiltrer à travers les rouages de l'institution scolaire, est-ce qu'il m'aurait été possible de participer à un débat sur "la question Tamazight" ; débat qui semble s'articuler sur la dichotomie légitimité/illégitimité?

La réponse est strictement non, et ce pour deux raisons : D'abord, en tant qu'analphabète (et ignorant par conséquent) je n'aurais pas pu prendre part au jeu de "la discussion". Certes, étant doté d'une compétence linguistique en Tamazight, j'aurais naturellement parlé cette langue, et en quelque sorte, pu voir ce qui me différencie linguistiquement (et extralinguistiquement) des autres : mais il est également sûr que je n'aurais considéré ma différence linguistique comme un problème que dans les limites d'une expérience essentiellement personnelle (méconnaissance de ma langue par un administrateur par exemple).

Ensuite, en tant que citoyen je n'aurais pas pu avoir droit au débat, parce que tout débat réel implique la liberté, la liberté elle-même suppose la démocratie, et la démocratie est une pratique. Mais quand la majorité des citoyens est analphabète-ignorante, la démocratie reste l'apanage des élites : ou plutôt la résultante de l'orientation imposée par les rapports de force entre les élites et les formations sociales.

La Tamazight est donc une problématique fondamentale et incontournable, mais où réside sa difficulté ?

On dit qu'il y a un problème lorsque les assertions se multiplient et les relations entre celles-ci se compliquent, cette complication exigeant un effort

1) Article paru en arabe dans *Awal Culturel* 18 (numéro spécial sur la question Tamazight) du 8 février 1986.

supplémentaire - généralement éprouvant et réconfortant parfois aussi - pour son dénouement en vue d'atteindre un résultat susceptible d'être utilisé (directement ou indirectement).

La complexité des relations entre les diverses assertions concernant la question qui nous occupe ici (Tamazight) dépend des différences de point de vue à l'égard de celle-ci, des instruments de son approche, de la construction des relations entre ses composantes, et des motivations (conscientes et inconscientes, ou ce qu'il est convenu d'appeler soubassements idéologiques) qui en déterminent l'interprétation et l'orientation.

Là, la question Tamazight prend sa signification profonde au travers de la dichotomie légitimité/illégitimité, car la quasi-totalité des points de convergence ou de divergence peut s'intégrer facilement dans cette entité duale.

Lorsque nous entamons le processus de la convergence (accord minimal des points de vue) et le processus de la divergence (désaccord maximal dans les attitudes) nous abordons par la même occasion l'espace dialectique identité/différence.

Identité/différence autour de Tamazight est la quintessence de la question posée, question qu'il faut poser en vue d'une (ré)-solution. Tout refus de légitimité à Tamazight, dorénavant, est une position antihistorique parce que le fait d'y voir un problème est d'ores et déjà une reconnaissance de l'existence d'une problématique exigeant une solution dont la nature peut varier.

## 2 - Retard historique dans la position du problème :

L'espace dialectique identité/différence a été, souvent, analysé dans un esprit d'alliances tendancieuses : pour ou contre, mais la question de l'historicité du problème a été rarement posée. Pourquoi n'a-t-on posé le problème de Tamazight, en tant que question linguistique et culturelle, particulièrement au Maroc, que depuis la fin des années soixante-dix de ce siècle ? Je ne parlerai pas ici de ceux qui essaient d'expliquer certains aspects du présent par le passé (les Imazighens ne peuvent pas écrire leur langue aujourd'hui parce qu'ils ne l'ont pas fait auparavant) !

Je ne dirai rien des tentatives visant à fonder une ethnicité abstraite (qawmiyya) en écrasant un réel linguistique, culturel et ethnique (construire la qawmiyya arabe en niant toutes les composantes des autres communautés linguistiques et ethniques).

Je ne discuterai pas ces deux questions vu que l'histoire est chargée de pré-supposés idéologiques - cela ne va pas sans ambiguïté dans sa lecture - qui m'obligent à être bref dans ce texte plutôt descriptif.

Je voudrais tout simplement dire ceci : pourquoi n'a-t-on considéré la Tamazight en tant que problème qu'à partir de la fin des années soixante-dix de ce siècle ?

N'est-ce pas parce que le fait de poser n'importe quel problème est toujours déterminé par une dialectique socio-historique ? Il suffit pour s'en apercevoir de chercher à savoir si l'on parlait de l'arabisation au XIXe siècle

ou avant ? Pourquoi l'arabisation a été enclenchée précisément à partir des années soixante ? Plusieurs lectures de ce "timing historique" sont possibles : d'une part, on peut l'envisager au point de vue des sujets agissant sur le procès, et d'autre part, il est saisissable sous l'angle des conditions objectives (sociales et politiques) qui ont donné naissance au phénomène.

Eu égard à la première lecture, nous dirons que les sujets agissant aujourd'hui sur la question sont, en premier lieu, des citoyens marocains ayant une caractéristique essentielle : ce sont des intellectuels, et généralement formés à l'université. Ces intellectuels sont des fils de paysans pauvres ou moyens qui ont profité de l'élargissement relatif qu'ont connu l'école et l'université à la même époque. Leur formation n'est pas traditionnelle comme c'était le cas à l'université Al-Qarawiyyin où l'étudiant légitime et le savant légitime étaient ceux qui obéissaient in extremis à la paire langue arabe-sciences religieuses.

Au contraire, l'université moderne a doté ceux-là d'un minimum d'outils de réflexion personnelle indépendante, et ils se sont trouvés saisis par des questions concernant leur engagement, de près ou de loin, dans des causes d'identité et de développement ; et parmi celles-ci la question de l'appartenance à une classe, celle de l'identité culturelle, et leur relation à la construction nationale; ainsi que la lutte contre le sous-développement.

Selon le point de vue des conditions objectives (sociales et politiques) ces intellectuels ont hérité des transformations négatives de la colonisation, et des séquelles de la politique libérale des gouvernements d'après l'indépendance : accentuation des clivages sociaux, naissance du sentiment régional à cause du développement inégal des différentes régions marocaines, ainsi que la consolidation du centralisme à tous les niveaux. Cela constitue, de surcroît, une menace par rapport à l'identité nationale et plus particulièrement à l'identité culturelle ; surtout que le système impérialiste mobilise tous ses moyens médiatiques en vue de mettre en veilleuse les aspects libérateurs des cultures nationales dans les pays dépendants, et partant poser et faire durer les conditions optimales de sa domination économique et politique.

Ainsi, les jeunes intellectuels universitaires des années soixante-dix ont dû assumer des responsabilités auxquelles le Mouvement National a failli, en l'occurrence la participation à l'édification nationale, et à la lutte contre le sous-développement à partir d'une nouvelle conception de la culture nationale fondée sur l'intégration de toutes les composantes linguistiques et culturelles du peuple marocain. Cela prouve que cette nouvelle conception de la culture nationale se définit non seulement par opposition à la culture impérialiste, mais aussi en se posant contre une orientation despotique et chauviniste visant à nier d'une part l'existence de Tamazight comme langue et comme culture d'une bonne partie du peuple marocain ; et d'autre part une potentialité de création culturelle considérable de la majorité des masses paysannes et populaires entassées dans les périphéries urbaines à cause de l'exode rural.

De ces données nouvelles est né chez ces jeunes intellectuels le projet de la culture nationale démocratique.

### 3 - La problématique Tamazight comme héritage négatif du Mouvement National.

Cette problématique, à mes yeux, devait être résolue dans le cadre du Mouvement National. Cela aurait pu nous permettre de déployer nos efforts dans d'autres domaines.

Ainsi, le retard historique que nous connaissons quant à la position du problème Tamazight peut être imparté, au moins partiellement, au rôle négatif joué par le Mouvement National à ce niveau là.

Il est évident que le Mouvement a assumé sa responsabilité avant-gardiste dans la mobilisation du peuple marocain pour lutter contre la présence coloniale directe, mais la direction du Mouvement en mettant en avant la contradiction Marocains/colons, a passé sous silence la nature des autres contradictions au sein du peuple, comme si celui-ci était un tout unitaire et homogène.

Une autre attitude négative du Mouvement National dans ce sens, c'est d'avoir mis l'accent sur le facteur "religion" en tant que facteur essentiel dans le façonnement de l'idéologie nationaliste (choix de l'islam et du judaïsme comme religions ethno-nationales du pays, et participation des musulmans et des israélites à la gestion des affaires locales à travers les revendications de 1930 et 1934 adressées aux autorités coloniales), tout en faisant fi des composantes linguistiques et culturelles; et en s'aveuglant sur la multiplicité linguistique, fait à prendre en considération dans toute stratégie d'unité nationale.

En plus, deux handicaps ont empêché le Mouvement de prendre conscience de la gravité du pluralisme linguistique et culturel et donc d'essayer d'y remédier en temps opportun dans le cadre de la construction nationale : l'absence de liaison entre l'idéologie de la construction nationale et une stratégie globale de libération économique, sociale et culturelle d'une part, et d'autre part, l'incapacité du Mouvement National à orienter le processus de l'édification nationale dans le sens de la démocratisation des structures de l'Etat et de la société.

Par ailleurs, autant la provocation coloniale s'exprimant dans le Dahir Berbère a donné naissance à de nouvelles formes de lutte, tout en approfondissant chez les Marocains leur conscience nationale en tant que continuité de la résistance populaire, elle-même réaction immédiate à la colonisation du Maroc au début du siècle; autant le courant politique du Mouvement National a su tirer profit de ce Dahir en l'intégrant parmi les assises idéologiques de son discours nationaliste.

Mais la carte du Dahir Berbère n'a pas été exploitée uniquement en vue de nourrir l'idéologie nationaliste, elle a aussi servi à consolider une idéologie de classe, car après la colonisation directe, cette carte est devenue une pièce maîtresse dans la justification de la politique de la centralisation (économique et sociale), autre expression de l'idéologie de classe, et partant du maintien et de l'accentuation des clivages régionaux.

Le discours du Mouvement National, touchant soit sa lutte nationaliste contre la colonisation directe, ou son militantisme "démocratique" afin de

transformer les structures étatiques et sociales, pivote amplement autour du sujet Dahir Berbère (cf. en guise d'illustration de cela, les nombreuses pages qui lui sont réservées chaque année par plusieurs journaux nationaux).

Mettre en relief un Dahir imposé par la France coloniale et surtout à une étape historique radicalement différente a un double sens à mes yeux : ou bien le Mouvement National est toujours atteint par la phobie du sectarisme, ou bien il est en mal de conception d'un programme global pour le changement démocratique qui requiert, entre autres, une planification démocratique à l'échelle linguistique et culturelle.

L'une des conséquences des limites du Mouvement National quant à la libération totale et à la démocratie a été l'aggravation du clivage social parallèlement aux disparités régionales. Cela a engendré - chez d'importantes formations sociales paysannes et populaires en général - un sentiment généralisé de déception et de marginalisation ; notamment pour les régions du Rif et du Souss qui ont joué un rôle considérable dans la lutte armée contre les colonisateurs, mais qui continuent à compter parmi les zones les plus défavorisées. Par contre, la direction politique du Mouvement National a bénéficié des acquis de l'Etat de l'indépendance, et en a fait profiter les formations sociales qu'elle représente.

Université de Fès

(à suivre)

LA CITE IBADITE : URBANISME ET VIE SOCIALE au XIe  
SIECLE  
D'APRES UN DOCUMENT INEDIT : LE KITAB TALKHIS AL-QISMA  
ET LE KITAB USUL AL-ARADIN D'ABU L'ABBAS AHMAD.

Pierre Cuperly

L'écrit reste un des moyens les plus efficaces pour connaître les sociétés du passé justement dites "sans écriture". Cependant l'écriture ne rend pas compte de tous les aspects sociaux, mais d'une infime partie, elle-même étroitement liée au caractère conscient ou imaginaire de ceux qui la font. En un mot une production est marquée par son producteur. Cette proposition est encore plus manifeste quand on a affaire à des documents oraux.

Le *Kitab Usûl El-arâdîn* présenté par P. Cuperly pose le problème fondamental d'une civilisation orale confrontée très tôt à la dominance de l'écrit. Sa lecture - par un lecteur non averti - ne laisse supposer à aucun moment l'existence d'une culture orale vivante, dont les promoteurs ont été à l'origine de la formation d'un grand Etat à l'échelle nord-africaine. L'auteur devait peut-être pour être un agent de production légitime, opérer un choix culturel qui scinde l'écrit de l'oral.

Le *Kitab Talkhîs al-qisma* et le *Kitab Usûl al-arâdîn* sont d'abord, comme le titre l'indique, des ouvrages de droit portant sur la propriété foncière, le partage, l'association. Il serait donc vain d'attendre de ce traité une description minutieuse des éléments architecturaux ou de la texture urbaine d'une cité ibâdite au Moyen Age, éléments sur lesquels les historiens et voyageurs arabes ont été peu diserts, en attendant les descriptions plus circonstanciées, mais encore fort déficientes pour notre propos, des voyageurs occidentaux du XIXe siècle.

Pourtant les solutions juridiques d'Abû l-'Abbâs Ahmad aux contentieux sont loin d'être démunies d'intérêt pour notre sujet. Le juriste répondait toujours *in concreto*, sous forme de "consultations" aux questions qui lui étaient posées, et se référait à la pensée des maîtres qui l'avaient formé <sup>1</sup> ou à d'autres opinions, pour résoudre les problèmes immédiats auxquels étaient confrontés

---

1) Référence à Abû Muhammad Wâslân ben Ya'qûb al-Mazâfî (1ère moitié du IVe siècle H. /Xe siècle) ; 'Abd Allâh ben Manûj al-Lamâfî (XIe siècle.) ; Abû Muhammad 'abd Allâh ben Zartan (XIe siècle).



1. Vue générale d'une cité mozabite

les habitants de la cité dans le choix d'un ksar, sa reconstruction, la construction des maisons et des terrasses, les matériaux, les problèmes de voirie... Ces réponses, très circonstanciées, nous aident déjà à reconstituer, autant qu'il est possible, un cadre urbain, dont il est du plus haut intérêt de noter la permanence ou les ruptures par rapport à un passé lointain. Elles nous donnent aussi, au-delà du simple recueil de données matérielles, de mieux discerner la fonction, la finalité de ces éléments, en découvrant, par exemple, les tensions entre le facteur public et le facteur privé, l'équilibre transactionnel entre la sauvegarde d'un bien particulier et les contraintes de l'ordre public, les distorsions nées de la nécessité de maintenir la cohésion sociale par la soumission à la coutume et le refus spontané d'innover contre l'impératif de la survie, de la défense, de la mise en valeur (*'imâra*). Ces tensions affleurent tant dans la régulation de tout ce qui a trait à la maison et à sa construction, que dans les principes qui sous-tendent l'organisation de la voirie, du ksar et de son système de défense.

Enfin, à travers chacun des secteurs retenus comme plus signifiants, on s'interrogera sur l'incidence, sur la cité et son organisation, du clivage élite (*khâssa*) / peuple ibâdite (*'amma*) qui affleure sans cesse, ainsi que sur le rôle joué par les diverses hiérarchies sociales, pour autant qu'on puisse les définir, afin de tenter d'esquisser l'organisation sociale d'une cité ibâdite au XI<sup>e</sup> siècle.

Le document qui sert de base à notre étude revêt à nos yeux une importance exceptionnelle, pour ce qui concerne le Mzab en particulier et les cités de l'Oued Righ, puisqu'il est le premier, à notre connaissance, à aborder ces questions, à une époque proche de la fondation des cités du Mzab. Mais avant d'exposer le cadre urbain, il ne sera pas inutile de situer l'auteur du traité et de tracer les grandes lignes de son ouvrage.

### L'auteur du traité

Abû l-'Abbâs Ahmad, traditionniste, polémiste et surtout jurisconsulte, fait partie des savants de la seconde moitié du Ve siècle H./XI<sup>e</sup> siècle J.-C.<sup>2</sup> On peut recueillir, à partir des chroniques ibâdites, quelques détails sur sa vie<sup>3</sup>.

Il provenait de la tribu des Nafûsa et habitait dans l'Oued Righ (Arîgh des chroniques, région de Touggourt actuellement). Il passa sa jeunesse à Tamûlast, dans le Sud-Est tunisien. C'est probablement là qu'il étudia auprès du Cheikh Abû l-Rabî' Sulaymân ben Yakhlaf al-Mazâfî et qu'il écrivit presque tous ses ouvrages. Il visita la ville de Gabès. On sait aussi par al-

2) Cf. Atfiyyash, *al-Risâla l-shâfiya fi ba'd tawârîkh ahl wâdî mizâb*, 1229/1880, lith., 181.

3) Principalement al-Darjîni, *Kutâb Tabaqât al-mashâ'ikh bi l-Maghrib*, éd. Ibrâhîm Tallây, Constantine, Ba'th, 1975, t. II, 442-446. ; et al-Shammâkhî, *Kitâb al-Siyar*, Caire, 1301 H., lith., 423-427. Cf. aussi la note biographique de Lewicki dans *Les historiens, biographes et traditionnistes ibâdites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Krakow, 1962 (extrait des *Folia Orientalia*, vol. III 1961, pp. 1-134), 21-22.



Shammâkhî <sup>4</sup> qu'il se rendit au Mzab (le Jabal Banî Mus'ab), où il s'adonna à des exercices de piété sur une colline et où il eut des visions célestes (deux houris qui lui étaient destinées au paradis...). Plus tard, il revint dans l'Oued Righ, d'où il part, vers l'an 471/1078-79, à Tamâwât, dans l'oasis de Warjlân (Ouargla), pour passer quelque temps auprès de la famille de son frère défunt Yûsuf. Vers la fin de sa vie, on le trouve dans l'Oued Righ. Il est mort dans une localité nommée Ajlû al-Gharbyya, où il fut enterré. L'un de ses fils Ishâq, vécut à Waghlâna (Ouarlana actuelle, sur la route de Touggourt à Biskra), où il est mort, du vivant de son père.

Abû l-'Abbâs peut être considéré aussi comme "imam de défense". Il dut faire face en 471 H. à une sédition au sein des Ibâdites-Wahbites. Pour repousser par deux fois les assauts, dans l'Oued Righ, de 'Inân ibn Daylam (ou Dalîm) al-Tarafî, Abû l-'Abbâs leva une armée dans la tribu des Maghrâwa. Pour échapper à leur complot, il fit même raser le ksar où il habitait et fit alliance avec les Banû Wartîzalan et les habitants de Râs al-Wâdî <sup>5</sup>.

Abû l-'Abbâs est surnommé "bayt al-'ilm" (maison de science) par al-Darjîni <sup>5</sup>.

À sa mort, la ville de Sadrâta est encore en pleine prospérité : elle a pris la relève de Tâhart depuis sa ruine en 909 J.-C. Les villes du Mzab sont fondées depuis un demi-siècle environ, puisque le père d'Abû l-'Abbâs Ahmad, le Cheikh Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn Abî Bakr, instaurateur de l'Ibâdisme au Mzab (m. 440/1049), et fondateur des "cercles" (*halqa*), organisait la vie ibâdite dans l'Oued Righ, à Ouargla et au Mzab <sup>7</sup>.

Parmi les ouvrages que nous connaissons de lui, signalons :

- *Kitâb al-sîra fî l-dimâ'*.
- *Kitâb Tabyîn afâl al-'ibâd*, portant essentiellement sur l'éthique et comprenant trois parties.
- *Kitâb al-Abwâh*.
- *Kitâb al-Janaiz*.
- *Kitâb Abî Mas'ala*, édité à Zanzibar en 1318 H. et commenté par Atfiyyash, réédition par Muhammad Sidqî, Constantine, 1404/1984, 187 p.
- *Masâ'il al-amwât*.
- *Kitâb al-qisma* (ou *Talkhîs al-qisma*).
- *Kitâb Usûl al-arâdîn*.

Selon al-Shammâkhî <sup>8</sup>, Abû l-'Abbâs Ahmad aurait composé à la fin de sa vie, probablement à Ajlû, un ouvrage en 25 parties, dont il n'a laissé que le brouillon.

4) Al-Shammâkhî, *Siyar*, 426.

5) Id., *Siyar*, 425.

6) Al-Darjîni, *Tabaqât*, II, 443.

7) Lewicki, *Historiens*, 29-30.

8) Al-Shammâkhî, *Siyar*, 423.

Un manuscrit du *Kitâb Talkhîs al-qisma* et du *Kitâb Usûl al-arâdîn* se trouve à la bibliothèque Qutb à Beni-Isguen (Mzab), réf. Q. 1513.10, répertorié par Schacht, ("Bibliothèques et manuscrits abadites", *Revue Africaine*, 100, 1956 : 375-398, cf p. 387, n. 50). A. Kh. Ennami a répertorié aussi un manuscrit existant au Jabal Nafûsa : cf. "A description of new Ibadî manuscripts from North Africa", in *Journal of Semitic studies*, 1970, n. 9.1. D'autres manuscrits de l'ouvrage se trouvent dans des bibliothèques privées du Mzab.

Les manuscrits qui sont à la base de notre étude sont un manuscrit (A) auquel nous avons pu avoir accès grâce à l'obligeance de Mr. Tizeggaghine, de Beni-Isguen. C'est un manuscrit de 370 folios, de 15,5/21 cm. comprenant 26 lignes par page, d'une écriture maghrébine. Le manuscrit est d'une belle écriture. Il comprend en fait deux traités, comme le Ms. mentionné par Ennami, transcrit en 1295 H./1878 J.C. par le copiste Bâb b Sulaymân ben Bâb b. Sulaymân b. Ayyûb, b. Ahmad de Ghardaïa.

1°) Le *Kitâb Talkhîs al-qisma* (p.: 1-31) Chapitre sur la nature de l'association (*sharika*).

2°) Puis vient le *Kitâb Usûl al-arâdîn* (p.: 31), dont les deux premières parties sont manquantes.

Suit immédiatement la IIIe partie (p.: 31): Les chemins et voies de communication (*turuq, masâlik*).

- IVe partie (p.: 87) : Les dommages que les habitants s'interdisent mutuellement.

- Ve partie (p.: 142) : L'exploitation de la terre grâce à l'eau de pluie.

- VIe partie (p.: 195) : La terre indivise (*mushâ'*).

- VIIe partie (p.: 251): La cessation des dommages et leur constat.

- VIIIe partie (p.: 323) : La plantation des arbres et l'exploitation de la terre.

Le second manuscrit (B) de la bibliothèque des Pères Blancs de Ghardaïa comprend aussi le *Kitâb Talkhîs al-qisma* en entier, le début de la IIIe partie du *Kitâb Usûl al-arâdîn*, et 19 pages de la IVe partie. Il comprend 24 lignes par pages.

Nos références se reporteront au premier manuscrit (A), plus complet et plus sûr. Une édition du texte est en préparation.

Comme notre étude s'est appuyée sur le *Kitâb Talkhîs al-qisma* et les IIIe et IVe parties du *Kitâb Usûl al-arâdîn*, nous donnons ci-dessous le plan plus détaillé des chapitres.

### Le *Kitâb Talkhîs al-qisma*.

Chapitre I. La nature de l'association (*sharika*). Celle-ci peut avoir pour objet : l'attribution de la propriété (*tamlîk*) les profits (*manâfi'*), les biens matériels (*amwâl*).

L'auteur écarte d'emblée les autres aspects possibles de l'association : la religion, les affaires de l'Islam ; la filiation (*nasab*), la clientèle (*wala'*).

Dans cette partie du livre, l'auteur ne fait référence qu'à trois juristes ibâdites : Abû Muhammad wâslân <sup>9</sup>, Abû Muhammad 'Abd Allâh ibn al-Shaykh et 'Abdallah ibn Nûh <sup>10</sup> et Abû Muhammad 'Abd Allâh ibn Zartan <sup>11</sup>.

Chapitre II : Ce qui est permis ou non dans le partage (p.: 7). en particulier par le sort (*qur'a*) "en jetant les roseaux". Questions diverses sur le partage du fonds (*asl*) ou du produit (*ghalla*) (p.: 11-13) ; la fraude (*ghaban*) (p.: 14) ; les profits sur un bien en association (p.: 16) ; les dépôts (*amâna*) (p.: 17) ; ce qui est douteux ou interdit dans le partage des animaux ou d'un salaire (p.: 21).

Chapitre III : Partage de ce qui est mesuré et pesé (p.: 23).

Chapitre IV : Partage des animaux.

Chapitre V : Partage de la terre indivise (*mushâ'*) (p.: 24).

Chapitre VI : Partage des héritages (p.: 26).

Chapitre VIII : Partage de l'eau (p.: 28).

### Le *Kitâb Usûl al-arâdîn*. IIIe partie.

Chapitre : Les diverses façons d'utiliser les chemins et les voies (p.: 31). Diverses sortes de chemins.

Chapitre : Etablissement des chemins en faveur de ceux qui mettent en valeur une terre qui ne leur appartient pas (p.: 40).

Chapitre : Exploitation des jardins (*ajinna wa basâtîn*) (p.: 53). Etablissement des chemins (p.: 61) ; leur entretien (p.: 63) ; les ponts (*qanâtir*) (p.: 65).

Chapitre : Les chemins des maisons (p.: 68) ; les diverses sortes de rues (*zuqâq*).

Chapitre : Les ruelles de l'avenue (*zuqâq al-shâri'*) (p.: 73).

Chapitre : Les servitudes des chemins (p.: 76); les gouttières (*mîzâb*) (p.: 79); la circulation (p.: 80).

Chapitre : La construction du Ksar (p.: 83).

IVe partie : les dommages que les habitants du ksar s'interdisent l'un à l'autre (p.: 87). Porte du ksar (p.: 91) ; le système de défense (p.: 92). Le terrain interdit de bâtir du ksar (*harîm*) (p.: 93); la reconstruction du ksar et des remparts (p.: 96) ; construction d'un ksar sur une terre indivise (*musha'*) (p.: 102) ; la garde (*hâris*) (p.: 103); les maisons et pièces (p.: 107) ; reconstruction d'une maison (p.: 118) ; diverses questions sur la construction des murs

9) Abû Muhammad Waslân ben Ya'qûd al-Mazâtî : un berger devenu savant, à l'école d'Abû l-Qâsim Yazîd ibn Makhlad al-Wisyânî, originaire d'al-Hamma, près de Gabès et qui vécut au temps du Fatimite al-Mu'izz li-dîn Allâh, dans la 1e moitié du IVe siècle ; H. (7e tabaqa). Abû Muhammad Waslân vécut au Djebel Nafûsa et appartient à la 8e tabaqa (350-400 H.). Cf. al-Darjîni, *Tabaqât*, II, 369-370. et 340-341; al-Shammâkhî, *Siyar*, 346-347.

10) Il s'agit probablement du Abû Muhammad 'Abd Allâh ibn Mânûj al-Lamâtî, de la 9eme tabaqa, selon al-Darjîni, 450-500 H. C'est un des sept savants de la grotte de Amajmaj. Cf. Lewicki, *Les Historiens...*, 117. ; al-Darjîni, *Tabaqât*, II, 400-403.

11) Abû Muhammad 'Abd Allâh ben Zartan lire peut-être Zûrastan (ou Zawrastan) al-Wisyânî, de Kanûma, au bilâd al-Jarîd, de la 9e tabaqa (selon al-Darjîni, 450-500 H., cf. *Tabaqât*, II, 395-399; al-Shammâkhî, *Siyar*, 394 ss.

d'un jardin (*janân*, *hadîqa*, *bustân*), (p.: 123) les arbres (*shajar*), champs (*mazra'*) (p.: 136).

## I.- Eléments d'urbanisme

### 1.- LA MAISON

Avant d'essayer de nous représenter la configuration de la maison et de ses éléments constitutifs, à travers le *Kitâb Usûl al-arâdîn*, il ne sera pas inutile de relever brièvement les conditions générales imposées au propriétaire qui se propose de bâtir. L'auteur les résume dans le paragraphe suivant : "Si des gens veulent construire des maisons (*dâr*) ou des pièces (*bayt*) et les aménager (*'ammara*), ils le feront sur une terre qu'ils possèdent, ou bien sur laquelle ils sont connus, ou bien sur une terre dont ils savent qu'elle appartient à un propriétaire qui leur a donné l'autorisation de bâtir, ou dont ils savent qu'elle appartient à quelqu'un mais qui ne l'a pas revendiquée. En tous ces cas, il est permis de construire" (p.: 107, l. 4 s.).

L'auteur examine ensuite les divers problèmes liés à la construction d'une maison, en association (A. 108-109) : location, prêt, entretien, conditions d'association avec un enfant, un aliéné, un absent, un "client" (*mawlâ*), etc.

Si la terre n'est pas possédée en association, on peut construire à sa guise : la seule règle à observer sera de ne pas nuire au voisin pour l'ombre, la hauteur, les voies d'accès (*majâz*) (A. 107, 9).

Comme dans les droits maghrébins malékites et hanéfites, aucune considération urbanistique, architecturale, esthétique, ne préside à la construction des maisons : seule la contrainte d'un principe d'ordre général, nullement exprimé, mais sous-jacent à nos textes, en règle l'application concrète, à savoir : *Lâ darar wa lâ dirâr* ("Il est défendu de causer à autrui (le voisin) un dommage dont on tire ou ne tire pas profit"). Ainsi, contrairement à ce que nous pouvons penser sur les avantages de l'ombre, dans des pays où la chaleur est souvent accablante, l'auteur considère davantage ses méfaits sur la maison, au lever et au coucher du soleil ; en tout cas, elle est préjudiciable pour le jardin et les plantations. On doit y faire obstacle pour le mur du sud (*qiblî*) (A. 110, 10).

La construction d'une pièce ou d'une maison, en association, doit se faire après accord mutuel (*itîfâq*) "en respectant toutes les données de hauteur et de largeur", mais aucune précision quantitative n'est fournie, alors qu'une indication est donnée pour les murs du jardin : la taille humaine.

Si un désaccord survient pour la construction de la terrasse, il faut se référer à la coutume du pays (*'âda*) (A. 128, 13). Le désaccord persiste-t-il, on recourra alors aux experts (*ahl al-salâh*).

Il semble que les maisons ne soient pas stéréotypées. Il y a des grandes maisons, ou des maisons riches, (*bayt kabîra*), et des petites maisons, ou des maisons pauvres (*bayt saghîra*) (A. 106, 23). Si cette différence n'est pas prise en considération pour attribuer le salaire au garde du ksar, certains pensent

que lorsqu'il s'agit de construire un ksar et qu'il faut pour cela raser des maisons, il convient de donner au propriétaire des dédommagements en proportion du nombre de pièces qu'il possède. (A 98, 22).

Rien ne s'oppose, en principe, à ce que le propriétaire d'une maison dans une rue, en rehausse les murs; le seul empêchement est une inclinaison dangereuse des murs et l'ombre néfaste pour les voisins (A 70, 15). Cependant, rien ne l'interdit si, entre les deux, s'interpose une 'imâra, ou terre en exploitation (A 110, 11). Si un individu a élevé sa maison à une hauteur telle qu'elle domine une maison avoisinante, on lui refusera l'accès à la terrasse, ou bien il devra prendre toute disposition pour faire écran, ou ne s'y rendre qu'à des heures déterminées (A 110, 14).

La hauteur des bâtiments peut varier. Il peut y avoir deux chambres hautes superposées (*ghurfa*) (A 131, 7)<sup>12</sup>. Les chambres hautes donnant sur la place du ksar ne peuvent être modifiées (A 90, 10), peut-être par souci d'esthétique ? L'accès aux chambres peut se faire non seulement par des escaliers, mais par des madriers ou une corde (A 82).

Sur le plan de la maison proprement dit, l'auteur n'entre pas dans le détail. L'ordonnement des pièces doit obéir à la coutume du pays. Plus que la structure schématisée de la maison<sup>13</sup>, son environnement retient surtout son attention : si la maison n'a qu'une porte, elle n'aura qu'un chemin ; si elle en a deux ou davantage, chaque porte aura un chemin vis-à-vis. Ces chemins rejoindront le chemin de la '*amma* (emprunté par le commun du peuple) et, à défaut, les chemins indispensables conduisant au marché, à l'eau, à la mosquée, etc. (A 68).

On sait le caractère traditionnel inviolable (*hurm*) attaché à la demeure en pays musulman, où la vie familiale est soustraite aux regards étrangers (sans compter le mauvais oeil). C'est pourquoi, les portes ne seront jamais en vis-à-vis dans la rue, mais avec un décalage - prescription observée actuellement.

Au sujet des fenêtres (*kuwwa*), le texte signale seulement qu'elles peuvent être ajourées (*nâfidha*) ou aveugles (*ghayr nâfidha*). En ce domaine, on ne pourra innover, lorsqu'on restaure une maison (A 120, 9). Si la coutume ('*âda*) ne suffit pas, il faudra consulter les experts (*ahl al-salâh*), car "la maison ne peut se passer de ces ouvertures". Que faut-il entendre par fenêtre "aveugle" ? Doit-on penser à des sortes de claustra ou de moucharabieh que les propriétaires devaient appliquer devant ces ouvertures tant pour tamiser la lumière que pour arrêter les regards indiscrets ? Ils seraient analogues, en quelque sorte, aux "verres dormants" que la Coutume de Paris autorisait sur

12) Ceci correspond à la norme habituelle encore en vigueur au Mzab. Cf. Mercier, *La civilisation urbaine au Mzab*, Alger, Soubiron, 1932, 216-218 ; Donnadieu et Didillon, *Habiter le désert, les maisons mozabites*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1984; Delheure, *Faits et dîres du Mzab*, Paris Selaï, 1986, 98.

13) "Si on bâtit une maison sur sa propre terre et qu'à côté se trouve des terres appartenant à d'autres, la configuration de la maison sera la suivante : elle devra avoir quatre portes ; on fera deux chemins, l'un de l'est à l'ouest, l'autre du sud au nord. On pratiquera une ouverture des couloirs des maisons sur ces chemins, sans dommage pour les voisins..." (A 33, 17).

un mur privatif qui s'élevait à la limite de deux héritages (14). La coutume, relativement récente au Mzab, de poser à une distance de dix à quinze centimètres des fenêtres, une plaque translucide, pourrait-elle s'autoriser de cette allusion laconique de l'auteur des *Usûl al-arâdîn* ? On ne saurait le dire. Au Mzab, les fenêtres, toujours très étroites, ne sont jamais pratiquées au rez-de-chaussée, mais seulement à partir du premier étage, au-dessus de la porte d'entrée. Elles peuvent aussi avoir la forme de meurtrières, lorsque la maison est accolée au mur d'enceinte de la ville.

La mitoyenneté est source de conflits. Abû l-Abbâs Ahmad donne ce conseil pour la construction d'une maison sur une terre qui est en association avec un tiers : "Qu'il ne construise pas à la limite de ce qui le sépare de son voisin ; qu'il laisse entre lui et le voisin la distance qui permet le passage, si son associé construit. Certains disent qu'il doit laisser la distance qui permet le passage de la main du maçon, ou un espace plus petit encore" (A 110, 5).

Il en est de même des terrasses et des gouttières, dont l'eau de pluie ne doit pas se déverser sur le chemin, que ce chemin donne sur la rue (*zanqa*) ou conduise à la vallée (*fahs*) (15), que la rue soit ouverte aux deux extrémités ou soit une impasse (A 79, 18). L'eau de la gouttière (*mîzâb*) peut engendrer des servitudes pour le propriétaire : si celui qui recueille l'eau de cette gouttière en tire profit en faisant une citerne ou un potager, par exemple, et que le fait soit dûment constaté, le propriétaire de la gouttière ne pourra lui couper l'eau ou faire des travaux sur la terrasse qui nuiraient à l'écoulement. Mais si aucun travail ne s'est effectué, il pourra couper l'eau à sa guise (A 80).

### Matériaux de construction

Le *Kitâb Usûl al-arâdîn* est peu disert sur les techniques de construction. Il signale cependant quelques-uns des matériaux employés. Pour la terrasse : les nattes (*husr*), les roseaux (*qasab*) ; l'argile (*tîn*) (A 128, 20) ; pour les murs de la maison : la poutre (*khashab*), la pierre (*hajar*), la chaux (*jîr*) (A 88, 128, 4), les palmes (*jarîd*), la brique (*tâb*) (A 95, 18), les mottes d'argile (*madar*), la terre sèche (*tufâl*) (A 82) ; le plâtre, gypse (*jass*) constituait probablement le liant de tous ces matériaux <sup>16</sup>. L'auteur donne le détail de quelques opérations à effectuer pour la terrasse : recouvrir le fond de la pièce, l'égaliser (*tamlîs*), l'enduire de chaux (*tatyîn*), le clôturer (*tazrîb*) (A 128, 21).

14) Cf. Brunshwig, "Urbanisme médiéval et droit musulman", *Revue des études islamiques*, 1947, t. XV, : 127-155.

15) *Fahs* : creux. Peut-être, caniveau.

16) Est-ce là ce que les habitants du Mzab désignent maintenant sous le nom de *timchent*, plâtre traditionnel, de couleur grise, obtenu à partir d'un gypse hydraté de la Chebka. "Ce gypse est calciné dans des fours partiellement enterrés. Ceux-ci sont remplis de combustible (touffes de plantes sèches, broussailles), les morceaux de gypse sont disposés en voûte au-dessus sur une épaisseur de 1,50 m environ. Au bout de 24 heures de combustion, le bois est consumé, les pierres devenues friables se sont écroulées. Le *timchent* est alors séparé des résidus de sa fabrication". D'après Donnadiou et Didil Ion, *Habiter le désert*,... 88.

## L'aménagement intérieur

Le mobilier, sobre comme on peut s'y attendre, ou les installations non absolument indispensables, dont sera pourvue l'habitation, ne sont pas l'objet d'accord (*ittifâq*) entre les associés, par exemple les étagères (*rufîf*), le magasin à blé (*hury*), les piquets (*awtâd*) plantés dans un mur à condition qu'ils ne nuisent pas au voisin, l'armoire (*khazîn*). Mais le verrou (*qafî*) et la clé (*miftah*) doivent être objet d'accord (A 128, 17). Si l'on fait un foyer (*nâr*), il faudra pratiquer une ouverture pour l'évacuation de la fumée.

## Pièces annexes

Le silo (*matmar*, *matmûra*), et la cavité (*ghâr*) ayant une entrée extérieure à la maison, n'en font pas partie et n'entreront pas dans le contrat de vente ou de donation d'une maison (A 125, 3). Par contre, si leur entrée donne à l'intérieur de la maison, ils en sont partie intégrante. La maison est censée occupée, lorsque le linteau (*'ataba*) de la porte est dressé (A 37, 13).

Une habitation en dur est à préférer à toute autre habitation précaire comme le seraient les huttes en roseaux ou les baraques (*khuss*). Si des individus n'arrivent pas à se mettre d'accord pour ce genre d'habitation, on donnera raison à ceux qui refusent ces abris, qui conviennent davantage aux animaux, à l'extérieur du ksar d'ailleurs. Cependant, si tel était le style d'habitat antérieur de ces gens, on ne pourrait le leur interdire absolument (A 89, 14-15).

Les brèves notations que nous avons pu recueillir sur la construction de la maison nous amènent déjà à nous poser une question sur la marge d'autonomie dont pouvait bénéficier le propriétaire, et à nous interroger sur les facteurs qui pouvaient mettre un frein à cette autonomie. Dans quelle mesure des considérations d'intérêt commun pouvaient-elles l'emporter ?

Il est certain que la doctrine d'Abû l-'Abbâs Ahmad, comme celle de la plupart des *fuqahâ'* maghrébins de la même époque, privilégie les droits du propriétaire, en ayant le souci d'éviter, pour le voisin, certains dommages (*madarra*). "Si l'un des habitants de la rue laisse sa maison à l'abandon et que les riverains le pressent de l'entretenir pour qu'ils n'en subissent pas de dommages, de la part des voleurs ou par crainte d'éboulement, par exemple, ils ne peuvent l'obliger à rebâtir, même s'il a arraché sa porte, laissant sa maison ouverte. Ils ne pourront lui adresser une mise en demeure que s'ils en subissent eux-mêmes des dommages" (A 72-73).

On sait que le droit romain obligeait à entretenir ou à reconstruire un édifice pour maintenir la quantité de superficie urbaine bâtie<sup>17</sup>, où le souci de l'esthétique, l'aspect extérieur des monuments n'était pas absent. Cet aspect ne semble pas retenir l'attention de notre auteur, exception faite pour les chambres hautes (*ghurfâ*) de la place du ksar, qui ne doivent jamais être modifiées, sans doute par souci d'harmonie. La place (*sâha*) du ksar, en effet, de

17) Cf. Brunschwig, "Urbanisme médiéval...", : 143.

par sa position centrale, avec la mosquée probablement, devait être l'objet d'une attention particulière de tous les habitants du ksar, comme nous le verrons.

Ajoutons une deuxième remarque : le propriétaire d'une maison jouit d'une autonomie importante, puisque sa maison est marquée du caractère d'inviolabilité (*hurm*). S'il veut ajouter à sa maison des pièces qui n'existaient pas auparavant, s'il veut les aménager toutes et que les autres, c'est-à-dire les voisins, veuillent l'en empêcher, ils ne le pourront pas. Mais le consentement mutuel tacite de non-ingérence dans le privé comporte son revers : "S'il transforme sa maison en fondouk pour voyageurs, s'il en fait une boutique, un moulin, un bain maure, un pressoir, ils l'en empêcheront. De même, tout ce qui constitue un rassemblement de personnes dans sa maison, un marché, on l'en empêchera, et pareillement, s'il faisait de son pas de porte un lieu de réunion ou un dortoir" (A 72, 4 s.).

La nature des matériaux employés, leur fiabilité, leur rareté<sup>18</sup>, l'environnement physique, imposaient des limitations structurelles, d'ordre purement architectural, à la construction de l'habitation. Mais la dernière remarque de notre auteur met en relief une limitation d'un autre ordre : les contraintes de l'ordre social et communautaire que ne pouvait transgresser un individu en outrepassant la finalité propre de la maison au sein de la collectivité. Si cette dernière, en garantissant son inviolabilité, se gardait de toute immixtion en ce domaine jalousement préservé, en revanche, elle reprenait tous ses droits, lorsque ce caractère inviolable n'était plus respecté. Ainsi, le rapport de force individu/collectivité devait céder devant le rapport privé/public.

## 2.- LA VOIRIE

Selon le droit musulman classique, le *Kitab Usûl al-arâdîn* distingue trois sortes de rues (A. 68) (*zuqâq*) : l'avenue (*shari'*), la rue ouverte aux deux extrémités (*sikka nafidha*) et l'impasse (*sikka ghayr nafidha*). Mais ce qui semble propre au *Kitâb Usûl al-arâdîn* est l'affectation de ces trois sortes de rues à certaines catégories de personnes. L'avenue (*shari'*) est empruntée par le peuple ibâdite (*'amma*), la rue ouverte à ses deux extrémités est empruntée par une catégorie de gens ; l'impasse est empruntée soit par l'élite (*khâssa*), soit par le peuple ibâdite (*'amma*).

a) L'avenue (*shâri'*) est celle dont le statut est le moins restrictif. Quiconque y possède une maison aura droit au passage pour lui-même, sa famille, ses troupeaux ou pour toute chose utile. Un non-riverain, voyageur ou résidant dans la localité (*manzil*), peut y transiter librement, à condition de ne pas créer de dommages aux riverains. On ne peut en interdire le passage, avec les servitudes qui en découlent : transport d'eau, de pierres, d'ustensiles. Une grande latitude est laissée aux propriétaires : ils peuvent, par exemple, supprimer les anciennes portes et en faire de nouvelles, à condition que celles-

18) Les colonnes de marbre (*rukham*) que l'on trouvait devaient être propriété commune (A 103, 15).



ci ne soient pas en vis-à-vis des portes de l'autre rive <sup>19</sup>. S'il s'agit du simple remplacement d'une porte, on ne peut rien y ajouter (A 68).

b) La rue ouverte aux deux extrémités (*sikka nâfidha*) empruntée par l'élite (*khâssa*) est possédée en association. Nul n'a le droit d'y effectuer quelque modification sans l'accord préalable des riverains, qui doivent s'opposer à toute "nouveauité". Dans ce cas, non seulement le voisin mitoyen, mais son vis-à-vis dans la rue et ceux qui se trouvent en amont et en aval doivent faire obstruction (A 69).

c) L'impasse (*sikka ghayr nâfidha*) qui appartient à l'élite : ils s'interdiront mutuellement de faire de nouvelles portes. Celui qui est à l'entrée de l'impasse l'interdira à celui qui est au fond et vice versa.

Cette restriction affectant autant les rues que les impasses habitées par l'élite pouvait être une application de la théorie de la propriété, comme le signale l'auteur. Elle pouvait aussi être l'expression d'une solidarité sociale plus poussée au sein de l'élite. On peut la rapprocher de la pratique de Cordoue qui sera transportée plus tard dans la Tunisie hafside <sup>20</sup>.

d) L'impasse qui appartient au peuple ibâdite (*'amma*) a le même statut que l'avenue (*shâri'*). Une impasse qui appartient à la 'amma peut devenir une rue (*shâri'*) : elle aura le même statut que la *shâri'*. L'impasse, réservée à l'élite (*khâssa*), et qui devient "ouverte" aura le statut de la rue (*sikka*), pour tout ce qui a trait aux maisons, pièces, boutiques, fondouks et tout ce qui est enclos par des murs (A 69).

### Saillies

Pour la voie publique, le problème se posait naturellement de savoir dans quelle mesure il était possible à un particulier d'effectuer quelques empiétements, car le propriétaire, dans la conscience musulmane, était censé posséder sur l'espace libre qui longe un immeuble bâti <sup>21</sup> des droits privilégiés.

Le *Kitâb Usûl al-arâdîn* se montre ici d'une particulière sévérité par rapport à un auteur comme Ibn al-Imâm qui le tolérait quand "l'avancement est si faible que personne ne s'en trouve incommodé" (22). Notre auteur est formel. Après avoir autorisé l'élévation des murs, il déclare : "Tous interdiront l'élargissement du bâtiment, si le propriétaire a bâti sur "l'accotement", que celui-ci soit plus large que la surface de la chaussée proprement dite (*sikka*) ou qu'il ait trouvé sur cet espace un endroit solide pour bâtir. Ils le lui interdiront" (A 70, 15) <sup>23</sup>.

19) Conforme au droit malékite (Mudawwana), et Ibn al-Imâm, trad. Barbier, "Des droits et obligations entre propriétaires d'héritages voisins", Revue algérienne et tunisienne de législation et de jurisprudence, 1900, t. XVII, : 9-15 ; 17-23 ; 42-56 ; 93-102 ; 113-120 ; 129-144 ; et 1901, t. XVII, : 65-84 et 89-108.

20) Cf. Brunschwig, "Urbanisme médiéval..." 134.

21) Cet espace libre est souvent désigné dans les traités par le mot *finâ'* ; Dans le *Kitâb Usûl al-arâdîn*, par *tariq*, chemin pour le distinguer de la *sikka*, ou par *rahba*, élargissement de la voie, ou même par *sikka*.

22) Barbier, "Des droits et obligations 140..."

23) Dans le premier emploi, *sikka* désigne cet espace libre (ou *finâ'*) entre la construction et la rue proprement dite.

Cependant, les saillies de maisons particulières sur la rue existaient de fait. Quelques pages plus loin (A 72, 19-20), l'auteur en fait état : la préservation du mur conjoint est à considérer au premier chef, même si le profil harmonieux de la rue devait en pâtir <sup>24</sup>, selon l'opinion d'un auteur rapportée par Abu l'Abbas Ahmad.

Cette interdiction rigoureuse de bâtir sur l'espace libre de la chaussée interdira aussi au propriétaire d'en faire un lieu de stationnement habituel pour sa monture, mais n'empêchera pas d'en faire un lieu de chargement et de déchargement des sacs volumineux (*gharâra*), d'entrepôt de matériel nécessaire à une construction (pierre, argile, cruches) (A 72). Il aura aussi toute latitude pour retirer de sa maison les ordures (A 70, 10). Par contre, il ne pourra y planter des arbres, à cause de l'humidité et de l'ombre (A 72). On ne peut faire de banc en pierre (*dukkân*) devant sa maison (A 90), interdiction largement dépassée aujourd'hui.

Un autre procédé d'extension du domaine privé sur le bien public consistait à construire un auvent. "On ne le tolérera absolument pas" (A 70). Peut-on voir là une survivance du droit romain qui interdisait formellement l'établissement de saillies au-dessus d'un chemin public : *Coelum, quod supra id solum (=solum publicum, vel via publica) intercedit, liberum esse debet* <sup>25</sup> ? Un grand nombre de docteurs musulmans les admettent : Mâlik avait acheté une maison à encorbellement, bâtie de son vivant. La prescription ne fut pas suivie... déjà, le *Kitâb Usûl al-arâdîn* admet qu'on puisse refaire ces saillies, si elles existaient autrefois. Elles existaient, de fait, au Mزاب; il est vrai que la faiblesse du matériau utilisé, la solive du palmier, ne permet guère plus de 30 à 50 cm d'encorbellement.

Une pratique courante, dans les villes musulmanes, consistait à obturer d'une porte une impasse et achever ainsi la privatisation d'une rue. Nous n'avons trouvé, chez Abû l'Abbâs Ahmad, aucune allusion à ce procédé. Par contre, le recouvrement de la rue, ou d'une partie, par une chambre (*ghurfa*), pouvait donner l'occasion au propriétaire de deux maisons en vis-à-vis d'accroître son patrimoine. L'auteur s'y oppose : "On interdira de recouvrir la rue et d'y faire une chambre haute (*ghurfa*), ou toute autre construction qui pourrait créer un dommage soit à l'élite soit au peuple" (A 69, 24). Là encore, le *diuturnus usus* est susceptible d'apporter un accommodement à une règle trop rigide, mais c'est un privilège qui appartient à l'élite, laquelle, après accord mutuel (*ittifâq*), peut autoriser de le faire dans sa rue.

D'autres servitudes sont relatives à l'évacuation des immondices : les riverains pouvaient être incommodés par les odeurs que pouvait provoquer l'accumulation de ces déchets. Des latrines peuvent être faites à l'extrémité de la rue, là où elles ne sont une gêne pour personne (A 81).

24) "S'il voulait détruire la partie des murs en saillie sur la rue, sans endommager le mur en continuité avec la rue, on ne l'en empêcherait pas. Certains disent que si cela endommageait le mur en continuité avec la rue, on l'en empêcherait même si cela devait entraîner des dommages pour la rue. D'autres disent qu'on l'en empêcherait, même s'il n'y a pas de dommage pour la rue" (A 70).  
25) Paul, Dig., VIII,II, 1. cité par Brunschwig, "Urbanisme médiéval..." 135.



2. Une chambre (*ghurfa*)

AELI N DELU : Ih.... Ur ay ssawađ ara ar wayen  
ur nebyi ara.

SI LEĦLU : A rrbeĥ, o tafat !...Sanier i wen ihwa  
tawđem. Nniy awen ur lliy d ccix, ur illi.... Ur  
zriy ara nekkini oc... oc...ocu akka d tesxeřwiđem.

AELI N DELU : Awwa !...Waqila ĥaco ddwa nni ines kan  
ara ř isellken. (Inna-yas :) A wlidi, a k neqqar.  
Ma yehda k Rebbi...D ccix i telliđ.....

WEJJIR : 'Ii ...Tura ...Ddin uqabac dya !...Beřka  
talae habeř !.. Uuh... Pisk kečćini d ccix, ini  
d D ccix ipi situ.

SI LEĦLU : 'Ii ni ni nii... 'Aa... A tečćeđ akarbiř !

AELI N DELU : I... Ayreř tura a řeffređ fellaney ?  
Pisk neřra dija.

WEJJIR : I... Acu n tmara k yerran ? Ttezziđ,  
řtenndeđ... Acu ara d tessaliđ yaeni ?

SI LEĦLU : A wladi, ma tebyam a řfehmem... S teqba-  
ylit... S tmaziřt... S teberřrit...S tbrubruř...S  
tkabičuř...S teginawit...S wayen i wen ihwan...Lo  
wen qaqrey...Mačći d ccix nekkini. Tixxeřt iyi...

AELI N DELU : Mačći d ccix kečćini ? !

SI LEĦLU : Xařini, a sidi...

WEJJIR : Yyah ? Mačći d ccix kečćini ?!

SI LEĦLU : Xařini, a sidi....

AELI N DELU : Bu. Imi akkagi i k yehwa...Ařřan  
yurek ihi !...

Immey iddem-ed aekkwaz. WEJJIR neřra yures dija  
tahrawt nni ines. Ĥbek. Ĥbek... Glin fellas deg  
sin yidsen s iđawzan.

SI LEĦLU iřeaggiđ : Ayy !...Uuy !... A Rebbi  
nnwen !... Aw ! Ah !... Şahĥa. Şahĥa...Akken  
tebyam d akken. Akken tebyam, a sidi...

AELI N DELU : A twalađ tura omek... Anda ř tes-  
sawdeđ ?...Deg laenaya ř-řebbi dya... A... Acu n  
tmara k yerran ?

WEJJIR : 'Ii...Ayreř ? ...Alamma s uekkwaz kan  
i tleĥĥuđ ?

AELI N DELU : Tura, şelli af nnbi, ma yehda k řebbi...

SI LEHLU : Nadit anda nniden... Ammar ohaat  
ařafem anda nniden... Ğurřwat kan a kwen id  
kellxen...

AELI N DELU : A ccix... Aaa !... Tixxeř ay, ah !...

SI LEHLU : İyid... Ambu... Ařeq babak u jeddik ma  
tufid ř ihi seddaw ssumo yagi.

AELI N DELU : Ay agwad řebbi, dayen, ah !...

SI LEHLU : Nniy ak fiřel..Coada ř-řebbi... Coada  
ř-Řebbi...Ar ssumo yagi i k nniy... İ-řagi i  
d ssumo-s.

AELI N DELU : Amek dya... Aeğoba-k a sidi Řebbi!...  
aneam a ccix !... S cclayem-ik dya! ... Nekwni  
nusa d yur-ek s nniyya...Keččinni a y tetřexřifed  
akkagi ! ? Lealem omeqwrān am keččini...  
D amřabeđ, yerna tessneđ... Lmumnin řnadin anda  
ara k afen...Keččini treggwleđ fellosen. D iger  
rujen i gellan ger ifassen ik !...Ayyer i řhesdeđ  
medden... S wayen illan ger ifassen-ik ?...

SI LEHLU ixdem as akkagi, weřdes weřdes :  
İddeřweđ wagi.

AELI N DELU : Tura, a Sidi, ma yehda k Řebbi ... ma  
yehda k Řebbi, ur teffer ara fellaney.

SI LEHLU : Amek ?

WEJJIR : Ulo d Keččini dya... İi...Yerna yehwa yak  
kan tixerbicin... Nežřa kullec.

SI LEHLU .- Amek ? Amek ? Acu teřřam kullec ? Acu  
iyi řhesbem aeni ?

AELI N DELU : Argaz yeyleb Si Muřand Saaid At  
Umeqwrān n Cceřfa, a k iqqar dagi. Acu i yi  
řhesbem aeni ? ...İba nřesb ik d amřabeđ, a y d  
infae s lbařakka inek...D ccix...Teřřařuđ itu...

SI LEHLU : Nekkini i d ccix ?... Ruř, Ruř ...Ruř..  
Ruřet c řlaebem af yiman nnwen. Ur lliyd d ccix  
nekkini, ur ařib, ur aelo řal.

AELI N DELU : Ahan tebda t id diyen. (Inno-yas:)  
Tura aneam, a ccix, ak-k ihdu Řebbi, ak-k  
Řebbi...In' ay d ayen illan. Ak-k ihdu Řebbi,  
fiřel... Ur ay ssawađ ara a ...a ar wayen ur nelli.

SI LEHLU : Ar wayen ur nelli ?... Amek sitadir ?

SI LEĦLU mi sen d iheddeġ akkagi, iṟuĥ ad-d ikker.

AĒLI N DELU : A k ibarek ɣebbi, a Si Leĥlu.  
Uma d keċċini dya... 'Ao'... Aĥeq jeddik ar  
teqimeġ. Nekwni ɣas a nbedd, ma d keċċini, qim.  
Ney mulac a ɣaeyuġ...

WEJJIR : Qim a testaeġuġ. Nekwni nuɣ tannumi d  
ibeddi.

SI LEĦLU ihedder weĥdes weĥdes. Inna ɣas: Ac...  
Ac... Acu ten imexluqen agi tura diyen?

AĒLI N DELU : Aneam, a ccix, ifupak a ɣetteaġbeġ  
degney imi d nusa ɣurek. Irgazen ilhan ɣnadin ten  
medden s teftilin anda ara ten ofen !... 'Ii...  
Nezɣa acu teswiġ.

SI LEĦLU : 'Ii... Lĥaġa uyennat agi...  
N tjaɣa n lmal agi, tusa...Ddeqs iw ɣaeni,  
a wladi. Ur zmirey ara a wen d iniy : Ssney ssney  
dya akteġ bb wiyad. Axater ĥaca Sidi ɣebbi i  
gessen akter bb wiyad. Mi kamim... 'Ii... Lĥem  
dulleh. Assagi...

AĒLI N DELU : Aneam, accix... Aaah...

SI LEĦLU : Tqaroeɣ iman iw. Ur iyi d ɣkellixen  
m' ara d aɣey...Iṟuĥuy ar Sidi Aiso...Ur ɣkellixey  
i win umi ara zzenzey.

AĒLI N DELU : Aneam a ccix... I laenaya ɣ-ɣebbi  
dya !... 'Ii... Wi k d yuddren akw tjaɣa ɣagi n  
lmal, tura mi ɣaɣ d theddreġ of tjaɣa n lmal? ...

SI LEĦLU : Iyid...Ass agi...Ur t ɣɣafed ara seddaw  
ɣbea meyyat alef.

AĒLI N DELU : A wlidi tixxeɣ aɣ i lmal agi deg  
laenaya-k.

SI LEĦLU : Ulleh ma tebbwiġ ɣ id seddaw reboġ meyyat  
alef i la k qqarey.

AĒLI N DELU : Nezɣa, aah...

SI LEĦLU : Ihi, imi tezɣam, ihi dya dayan. Nniy  
awen ma ur yern'ara sennig 400 alef. Ulleh ar  
yiwen ur as ɣeɣzi iyas.

AĒLI N DELU : Waqila dya, ula d keċċini testufaġ d.

SI LEĦLU : Amek "stufay d"? ...Seddaw ɣbea meyyat  
alef...Ur zmirey ara.

SI LEHLU iqqim ar lqæo ipi isers taqræat nni ines  
of yidis ayeffus. Iṭkemmil kon akkenni:

Lo li li lo li lo lo  
Lo lo li lo li lo lo...  
'Ee'...

AELI N DELU : Salamu æelikum.

Ipi ikna yures...

SI LEHLU : Æalikum Salam.

'Ii...Iḥews ed taqræat nni ines deg dis nni  
ayeffus, irra t id s idis azelmaḡ. Iṭyil ar  
taqræat nni i d ikna Aeli n Delu.

WEJJIR, neṭṭo ikko yas d tamo nni tazelmaḡ :  
Salam æalikum.

Ipi ula d neṭṭo ikna yures.

SI LEHLU : Æalikum Salam. ('li'!...Iḥews ed  
taqræat nni ines, iṭṭef iṭ akkagi af tazabbuṭ is,  
iṭṭel akkenni fellas iyallen is.) Jemcawaren  
felli...Sennig uqerṣu yiw...Acu byan tura wigi?

AELI N DELU : Ee'... Iṭḥem waddik... D keččini i d  
Si Leḥlu?

SI LEHLU : 'Aa'... Amek?

AELI N DELU : Nniy ak... Ma d keččini i d Si Leḥlu?

SI LEHLU inneqlab ar Wejjir, inneqlab ed ar Aeli  
n Delu :

Aa... Tura... Şadipa... I Wumo s tram?

AELI N DELU : Aa... D lxiṣ d rrebeḥ...

WEJJIR : Aa... Nekwni ḥaco lxiṣ d rrebeḥ i yay d ibbwın.

SI LEHLU : Iba... Ma d lxiṣ d rrebeḥ ...Iba d nekkini  
i d Si Leḥlu.

AELI N DELU : Atan a Sidi dya, nezra k s wudem  
n tafat. A wlidi, tura nekwni neṭuweşşo d  
yurek... Ulleh ar aḥal ayagi neṭnadi fellak.  
Lḥemdu lleh kon imi k id nufa. Tura deg  
laenaya n jeddik... Neḥwaḡ ik, a Sidi.

SI LEHLU : Tura nekkini tjaṣeḡ deg lmal af yiman  
iw... Acu teḥwoḡem? D ikerrı l-leid? Ney  
ṭ-ṭayoṭ? Ney ṭ-ṭixsi? ... Ma yella d ayen umi  
zemrey... 'Ii... Ayer?

AELI N DELU inna yas i Wejjir. 'Aa. Ecct, a yemmat yemmak! Isers amger, yetyenni.

Si Lehlu netta iqgar as kan.  
A rēbbi awi yi af ššwab,  
Aefu yi yir cceddat.  
Ata uqerru iw icab,  
Aeyiḡ tura deg lmeḡnat.  
Beḡka yi tissit n ccrab,  
ala ayen iḡaddan ifat.  
La laa la la la la, laa,  
La la la laa la la la la...

('Aah... Inna yas: ) Iba beḡka yi lxedma, alihi!  
Yibbwas a yi d ofen qaqrey am zḡdec! (Iswa akku).  
'Eemptte... Caahh!... (Isukk talaba f yimi-s.  
Inna yas:) Lmeḡna... Lehciḡ agi... Ceḡcureḡ  
ṡ-ṡidi...('A... Yetkemmil :)

Beḡka yi tissit n rḡum,  
Yehḡreq akw iḡerḡan iw. (2)  
Yetceḡriḡ iyi deg wgerjum,  
Iteffey ed seg wanzaren iw. (2)  
Seg wasmi t ḡabdeḡ d amcum,  
Yeqqur ula d zzeḡḡ iw. (2)

(Inna yas :) Sliman Eazem meskin... Aaah...  
A s yaefu rēbbi.

AELI N DELU (isbecbuc as i Wejjir:) Ulleh ar d netta.

WEJJIR : D netta, ih. Waqila nettef it.  
AELI N DELU : Yya n a neffey ḡures.

SI LEHLU iwala ten. Ibdā isikkid iten yiwen  
yiwen. Yuḡal iṡṡef taḡreṡṡ nni ines, zunakit  
ikkat iṡ.: 'Eeh ! 'Eeh !... 'Eeh !...A tasolupriṡ  
tafuḡant !...Ineal waddin yemam, Eh? Ggulley ar d  
am tixxrey, kemmini, ryanafiḡ...Ilaḡ ad-d tneṡdeḡ  
yuri. 'Eeh!... 'Eeh!... Ax, tura imi akkogi i  
m yehwa! (Iṡkemmil:)

Beḡka... a... yi... yi si lpiritif  
Ku... Kulyum i... ixla yi lḡib iw (2)  
Kḡehn i... ni... medden si rrif.  
Yerna i ḡu... ḡurreḡ d iman iw. (2)  
ṡmentareḡ ur... ur seiy nnif  
D ṡberna i d a...d a... d axxam iw. (2)

Inna yas:  
Aemmaḡ nnsen tura wigad agi... Acu byan ḡuri?

AELI N DELU i Wejjir : Aa wi...Nniḡ ak D netta.

WEJJIR : D netta. Kkes it ffer it.



SI LEHLU

Mohyo

Adaptation du Médecin malgré lui de Molière (suite  
et fin) (1).

TASANEJ V

SI LEHLU, AELI N DELU, WEJJIR

Alur dinna deg laezib.

SI LEHLU ELI N DELU: Si Leħlu iħuccu d. Yuḡal  
isers amger nni ines. Ijebd-ed taqraṭ n Sidi  
Lbacir. Inna yas : Uff... Teccf iyi d tidi.  
Ih... Yebda yeṭṭenni

Beṛka yi tissit n ccraḅ  
Yeḡḡa d ul iw d amejruħ. (2)  
Isseḡway iyi laetab  
Seg wasmi lliy d amectuħ. (2)  
Kreħn i meḡra leħbab  
Ula d lqedṛ iw iruħ. (2)

Aeli n Delu akw d Wejjir atna leħqen d. Xmet,  
xmet... Ddurin d adarnu...

---

1. Nous avons amis dans la première partie (Awal, 2) la  
la dernière phase du texte :

AALI N DELU I WEJJIR : A twolaḡ tura, o WEJJIR o  
mmi, nek akw yidek d lmumnin...A.... Neṭṭemlili d  
ħaca nekwni d lmumnin.

quelques pans de mur, encore ajourés d'ouvertures triangulaires disposées en frise. Les visiteurs qui se rendent au petit hôtel situé face au site, sur l'autre rive, ignorent les ruines.

La guelâa ne représente que l'un des monuments berbères en péril de l'Aurès. Il faudrait également étudier le site grandiose des troglodytes de Kahéna, au coeur de l'Aurès, au sud des villages chaouia de Tadjemout et Djemina. La route qui y mène est longue et difficile. De ce fait, peu de gens s'aventurent aussi loin. Pourtant le long d'une gigantesque muraille de pierre, s'étale toute une série de constructions troglodytiques qu'il serait intéressant de visiter plus en détail. Il existe d'ailleurs dans cette région reculée des sites abandonnés qu'il faudrait explorer.

Le village chaouia traditionnel devrait lui aussi faire l'objet d'une protection. Certains villages conservent leur aspect monumental au milieu des cultures en terrasses comme c'est le cas de Menâa ou d'Aïn Zaatout dans la vallée de l'oued Abdi. D'autres se dépeuplent comme le vieux Baniane ou le vieux M'Chounech. Certains sont carrément abandonnés, comme c'est le cas des villages du canon de Rhoufi.

L'Aurès, monde oublié, île montagneuse à l'intérieur des terres, est l'un des derniers bastions d'une Berbérie qui est sans nul doute le dernier reflet des civilisations de l'antiquité. C'est ici que se trouvent les racines profondes du monde maghrébin.

Kamsar (Guinée) 1986

### Références bibliographiques

- Boisnard, M., 1925. *Le roman de la Kahéna*, Paris, L'édition d'art.  
 Bouchama, A., 1966. *L'arceau qui chante*. Alger, S.N.E.D.  
 Camps, G., 1980. *Berbères aux marges de l'histoire*. Toulouse, Ed. des Hespérides.  
 Gaudry, M., 1929. *La femme chaouia de l'Aurès*. Paris, Geuthner.  
 Moreau, J.B., 1976. *Les grands symboles méditerranéens dans la poterie algérienne*. Alger, S.N.E.D.  
 Servier, J., 1985. *Tradition et civilisation berbères*. Monaco, Ed. du Rocher.

Drôh, au sortir des gorges de l'oued el-Abiod.

Dans les constructions aurassiennes traditionnelles, le cèdre, comme la pierre, sont toujours couramment utilisés. Souvent poutres et échelles sont coupées dans des troncs de genévriers, mais les portes, les montants, la maîtresse poutre et le pilier central de certaines pièces sont indubitablement en bois de cèdre. Jean Servier signale à propos du pilier central qu'il "représente le principe femelle et symbolise, dans les souhaits du mariage, la jeune maîtresse de maison". Que le cèdre fasse figure d'un usage privilégié pour certaines pièces maîtresses ne nous apparaît pas comme un pur hasard.

Le symbolisme binaire de la guelâa aurassienne semble donc corroborer ce qu'Abderrahmane Bouchama dévoile lorsqu'il affirme que "l'on peut dire sans crainte que chaque peuple grave le plus clair de lui-même par la pierre et dans la pierre". Selon Jean Servier, "l'arbre et le rocher sont des substituts du corps humain et peuvent fixer les âmes errantes, ils constituent comme le tombeau un lieu où on pourra les évoquer".

Malheureusement ces admirables bâtisses ont tendance à disparaître. Signe des temps qui changent, elles sont délaissées, ignorées et disparaîtront bientôt à tout jamais si rien n'est entrepris pour leur sauvetage.

A Rhoufi, par exemple, la guelâa du village est maintenant située en contrebas de l'agglomération actuelle. Elle se trouve juste en dessous du premier balcon où les visiteurs viennent garer leur véhicule pour admirer le paysage des gorges, les célèbres Balcons de Rhoufi. De ce fait personne ne remarque ce bâtiment, que rien ne singularise, extérieurement du moins.

Mais qu'il suffise aux curieux d'emprunter sur quelques mètres le chemin muletier, de descendre quelques marches et de s'aventurer par la porte d'accès à l'intérieur de l'édifice, pour être saisi par la grandeur et la majesté du lieu.

Là, les murailles de pierres sèches s'élèvent sur deux ou trois étages, dans un dédale de passages étroits dans lesquels subsistent encore des échelles conduisant aux petites pièces barrées de portes de cèdre. Une véritable forêt de pieux couvre les murs, à l'emplacement des rampes d'accès disparues. Et puis surtout, on est saisi par le grand nombre de ces ouvertures triangulaires en forme de rosace qui apparaissent selon l'exposition comme autant de roues solaires dont nous avons évoqué la fonction symbolique. Véritable cathédrale d'ombre et de lumière, elle est devenue un gigantesque tombeau qui pourrait bien rapidement se transformer en tas de pierres voué à l'oubli, au nom d'un modernisme sacrilège. Il y a une vingtaine d'années, la guelâa de Baniane était encore debout, comme en attestent les photos de l'époque (voir illustration).

Mathéa Gaudry (1929) avait noté que "la gelaâ est, quelquefois, isolée au flanc ou au sommet d'un roc, telle celle de Baniane", un formidable monument dont les murs soutenus par des balcons de bois prolongent l'à-pic d'une muraille rocheuse qui surplombe le lit de l'oued el-Abiod.

Hélas, cet édifice, hanté par le souvenir de Dihya (La Kahéna) a totalement disparu. Certes, le site existe toujours, mais ce n'est plus qu'un champ de pierres. Il sert même de carrière ! Le plan est pourtant encore intact. Il reste

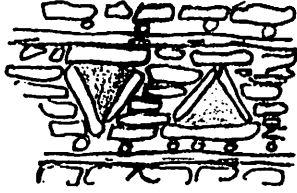


figure 1.

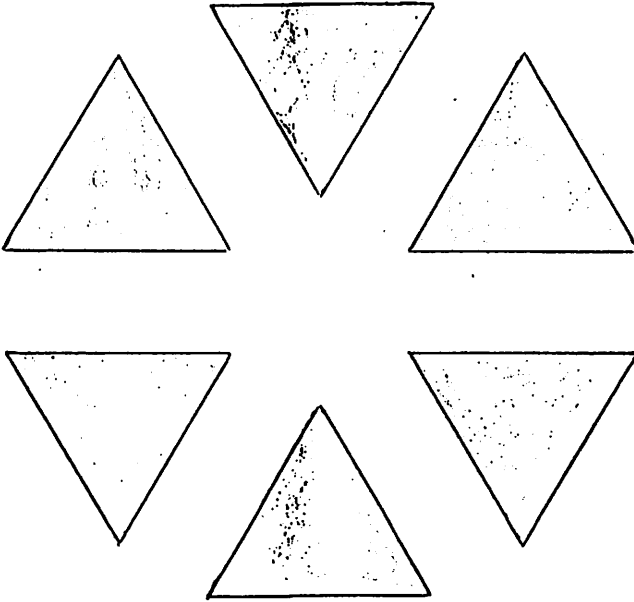


figure 2

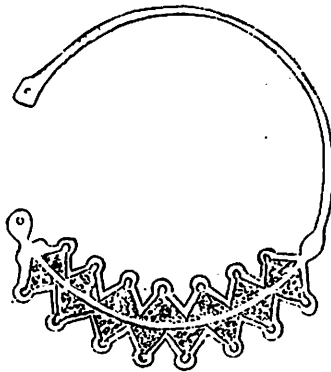


figure 3.

On trouve également un groupement en rosace (figure 2) dont le symbolisme ne nous apparaît pas.

Outre sa forme triangulaire de base (3 + 3 + 3 en deux fois), il apparaît aussi comme un hexagramme. Or ce signe semble être un symbole clé de la Berbérie. Dans l'écriture tiffinagh il représente le Z, au coeur de la racine MZG (Imazighen), nom véritable du peuple berbère. Il rappelle l'homme et les danses masculines, où le danseur, bras levés au dessus de la tête, paraît invoquer le ciel de ses mains, tout en frappant du pied la terre nourricière, au son magique de la musique. Or ce signe -l'étoile berbère- est une constante dans cet art : que ce soit dans la poterie, le tissage, l'orfèvrerie, la marqueterie, ou comme ici l'architecture. Bon nombre de constructions aurassiennes plus récentes portent l'empreinte d'ouvertures à rosace identiques. On peut y voir aussi une autre interprétation : celle d'une roue solaire à six branches (2 x 3 : dualité + trilogie). On connaît l'importance de cet astre dans la cosmogonie berbère. L'effigie du lion, par sa crinière flamboyante, participe à ce symbolisme astral, comme dans ces grandes boucles d'oreilles en argent des paysannes aurassiennes (fig. 3).

Sur certains de ces bijoux, on trouve effectivement l'image du lion placé à l'intérieur du disque solaire dont la crinière - ou le feu des rayons - est rappelé par une ligne brisée triangulaire. L'argent, symbole lunaire (la lune est du masculin en berbère), métal favori des orfèvres chaouia (tous des hommes), s'allie à la représentation solaire (le soleil est du féminin), destinée, elle, à la parure des femmes.

On remarquera une nouvelle fois cette dualité omniprésente : mâle-féminin, eau-feu, ombre-lumière, ciel-terre, or-argent, labour-tissage, pierre-bois.

Nous avons déjà invoqué ce couple complémentaire dans son principe mâle (la pierre). Il nous reste maintenant à aborder son deuxième aspect, celui de son principe femelle (le bois) qui entre également pour une bonne part dans la construction de la guelâa.

Le massif de l'Aurès semble bien tirer son nom du mot *arzun* (cèdre). Ainsi l'Aurès serait "la montagne aux cèdres". Dans son roman, Magali Boisnard décrit en ces termes, l'arrivée du conquérant Hassan ben Naman au pied de l'Aurès : "Il sentit venir à lui, dans les vents du sud et de l'ouest, l'odeur fameuse des cèdres de l'Aourès..." Du Maroc à l'Algérie, le cèdre de l'Atlas (*Cedrus atlantica*) constitue l'essence principale des forêts de la chaîne atlassienne. Parmi les trois espèces connues (les deux autres étant le *Cedrus libani* et le *Cedrus deodora*), il s'agit donc là d'un arbre purement maghrébin. Son bois rougeâtre, relativement tendre et légèrement odoriférant, est réputé incorruptible. Il a également la propriété de se durcir à l'eau. Autrefois les idoles étaient taillées dans ce bois, symbole de majesté et de force. Ainsi en était-il du dieu Gurzil, mieux connu sous le nom de Guerza en Aurès. Il représentait l'effigie d'un taureau, autre symbole, méditerranéen dans sa permanence. Plusieurs villages de la vallée de l'oued Abdi conservent ce nom, comme d'ailleurs celui du barrage de Foum-el-Guerza, entre M'Chounech et



Figure 2

Carthaginois, les Libyens étaient "le peuple des cavernes". Gabriel Camps (1980) note d'ailleurs que "le culte de la montagne, ou sur la montagne, doit être rapproché de la vénération constante pour les grottes que les Berbères ont manifesté à toutes les époques".

Toutefois la lumière extérieure filtre par deux sortes d'ouvertures. Les fenestrons, qui servent de passage entre le monde noir souterrain, celui des morts, et le monde visible extérieur, celui des vivants, sont enserrés tantôt dans une frise, tantôt dans une rosace. Cette opposition de l'ombre et de la lumière se retrouve dans le dicton kabyle qui dit que "l'homme c'est la lumière, la femme c'est les ténèbres" (*argaz t-tafat, tamettut d tlam*).

Le motif central demeure le triangle équilatéral (fig.1) Le triangle participe du symbolisme du chiffre trois ; chiffre sacré, source de mystère, car premier nombre impair après l'unité. La pointe en haut, il symbolise aussi le phallus; et la pointe en bas la matrice. La forme s'apparente d'ailleurs à celle de la fibule, cet autre attribut de la Berbérie.

Le plus souvent, les ouvertures triangulaires des guelâas sont juxtaposées et dirigées en sens inverse l'une de l'autre. Elles peuvent former des frises de trois, ou de plusieurs éléments et se rapprochent alors d'une autre figure antique : celle du serpent, symbole de fertilité, qui permettra donc au groupe de survivre en puisant dans ses réserves, et de trouver asile en son sein, si besoin est.



Figure 1

symbolisme fondamental de la pierre dans les dolmens de Roknia, les Djeddars, ou les mausolées de Tipasa, du Médracen, ou du Khroub. La guelâa, en tant qu'entrepôt des graines et des fruits, dons de l'au-delà au monde des vivants pour sa survie et sa régénération, apparaît comme un lieu sacré. Si elle n'est pas de prime abord un sanctuaire, elle en revêt tout au moins les fonctions, de par son importance vitale pour la subsistance et la protection. Elle participe donc du symbolisme de la montagne: par sa forme, c'est une sorte d'autel tabulaire en pierre, qui en fonction de ses dimensions et de sa position se trouve à la jonction des deux mondes, comme dans l'acropole ("la ville haute") grecque.

Lorsqu'on pénètre dans les alvéoles qui servent à entreposer les provisions familiales saisonnières, on est frappé par l'obscurité ambiante. Cela permet de conserver au frais le contenu comme dans une grotte (*ifrî*) qui a peut être donné le nom même de l'Afrique (en arabe *Ifrikyā*). Pour les

dépensières, un trop plein de nourriture qu'elles seraient enclines à utiliser s'il était à portée. La frugalité leur est en effet imposée par le milieu naturel. C'est pourquoi on viendra chercher les provisions au fur et à mesure des besoins. Dans ce milieu pastoral, la guelâa apparaît comme la seule richesse du groupe. C'est là qu'ont lieu, bien souvent, les réunions à caractère social. "Le grenier public compte quarante cellules qui sont autant de celliers, de fenils, et d'alvéoles aux destinations variables. C'est une ruche et c'est une fourmilière. L'esprit d'inquiétude, de rapacité et de prévoyance a présidé à la construction et à l'organisation de ce réservoir pour l'alimentation d'un village et de cette forteresse pour sa défense.

(...) La Kahéna siège dans la salle centrale désencombrée des grains et des fruits. Elle est pleine de visiteurs, de notables ou d'émissaires..." (*Le Roman de la Kahéna.*)

Le mur d'enceinte de la bâtisse est aveugle ou tout au moins percé de minuscules ouvertures triangulaires peu visibles à distance. Le toit est plat comme dans tous les villages chaouia. La structure interne est constituée soit par une cour à ciel ouvert, soit par un entrelacs de passages étroits sur lesquels s'ouvrent de petites pièces auxquelles on accède par des sortes d'échelles en bois amovibles. Les ouvertures sont basses et fermées par une lourde porte en cèdre. Quelques fenestrons triangulaires laissent pénétrer un peu de lumière.

La guelâa a donc l'aspect d'une forteresse. Et c'était en effet son rôle. En cas d'attaque, elle servait d'ultime retranchement aux villageois, qui grâce aux provisions qu'elle contenait en permanence, pouvaient éventuellement soutenir un siège de longue durée. La guelâa contenait également un puits, ou tout au moins une réserve d'eau. Elle ressemblerait en certains de ses aspects aux châteaux forts du Moyen Age, mais sa fonction est plus démocratique. Bien communal, et non pas domaniale, elle souligne une nouvelle fois la tradition démocratique des sociétés berbères. Il serait intéressant d'établir un parallèle entre la cité grecque et la cité berbère. La guelâa serait un peu à l'Aurès ce que l'acropole est à la Grèce. N'est-il pas vrai d'ailleurs que la déesse Athéna soit née sur les bords du lac des Tritons, l'actuel Chott-el-Djérid ?

Le village aurassien est bâti sur le même modèle que le village berbère de l'Atlas marocain ou du Sud tunisien. On retrouve à chaque fois ces cubes de pierres à toits plats assemblés comme dans un jeu de construction. Les murs sont faits des pierres des montagnes, enchassées les unes sur les autres, ainsi qu'on le voit dans ces pendants de la guelâa aurassienne que sont dans le Sud marocain l'"agadir", et dans le Sud tunisien la "ghorfa". En tant que monument communal, la guelâa cristallise dans son architecture toutes les aspirations profondes de ceux qui l'érigent.

L'architecte algérien, Abderrahmane Bouchama (1966) atteste que "c'est avec la pierre, dans leurs constructions et par leur architecture que les peuples transcrivent le mieux les pages de leur histoire".

Dans les traditions berbères, le mort est enseveli sous la pierre et non pas mis en terre comme l'exige maintenant le rite islamique. On retrouvera ce



## LA GUELAA AURASSIENNE

Christian Sorand

Lorsqu'on évoque les grands monuments berbères d'Algérie, on pense tout d'abord au Médracen, près de Batna, au Mausolée royal de Maurétanie, près de Tipasa, ou bien aux Djedars dans la région de Frenda. On pense également aux Kasbahs (*tighremt*) de la Saoura, jumelles de leurs voisines du Sud marocain.

Mais on parle rarement de ces admirables monuments que sont les "guelâas" de l'Aurès.

La guelâa est un grenier fortifié, une sorte de grande bâtisse communale qui a longtemps été l'un des piliers de la société chaouia. C'était en effet la pièce maîtresse du village aurassien de par son rôle à la fois social et défensif. C'est un monument architectural qui témoigne de la permanence de l'identité berbère dans le symbolisme de la pierre.

Le massif de l'Aurès apparaît comme une sorte d'îlot, enserré à l'intérieur des terres. Ce caractère "insulaire" lui a permis de rester à l'écart des grands courants et donc de préserver, plus intactes qu'ailleurs, ses coutumes ancestrales et son originalité.

Extérieurement, la guelâa ne se distingue guère des demeures chaouia. Elle est seulement plus grande, souvent aussi plus haute, et située de préférence sur une éminence. Mais ce sont les mêmes matériaux que l'on utilise pour sa construction : pierres et bois de cèdre, deux éléments, dont nous évoquerons l'importance symbolique.

Dans *le Roman de la Kahéna* (Boisnard, 1925) voici comment Magali Boisnard décrit l'arrivée à une guelâa : "On accédait à l'entrée, large et basse entre d'épais montants de cèdre, par trois degrés de pierres brutes. L'angle de la terrasse plongeait à pic sur un torrent."

Lorsqu'on connaît les fondements traditionnels de la société berbère, on se doit d'évoquer avant tout la fonction sociale de la guelâa. Dans une région déshéritée, aux hivers parfois rigoureux, la guelâa est conçue comme un entrepôt. C'est le grenier collectif où chaque famille dispose d'une pièce, où sont stockées les provisions. Ceci permet de soustraire aux femmes, réputées

symbole contenu dans le cercle : le dessin mi-losange, mi-carré et si typiquement aurassien qui évoque ces plats (*târbout* ou *fân*) chaouia en "quadrature de cercle".

c) La troisième (fig. 8) rappelle beaucoup la précédente. On y retrouve une crête fleurie contenant un losange (symbole sexuel féminin) et les deux oreilles latérales. Le corps également circulaire offre les mêmes symboles fondamentaux : points, cercles et carrés.

Les trois grosses graines situées à la jonction de la tête et des oreilles forment un triangle équilatéral. A l'intérieur de cet espace, quatre germes plus petits, délimitent un carré.

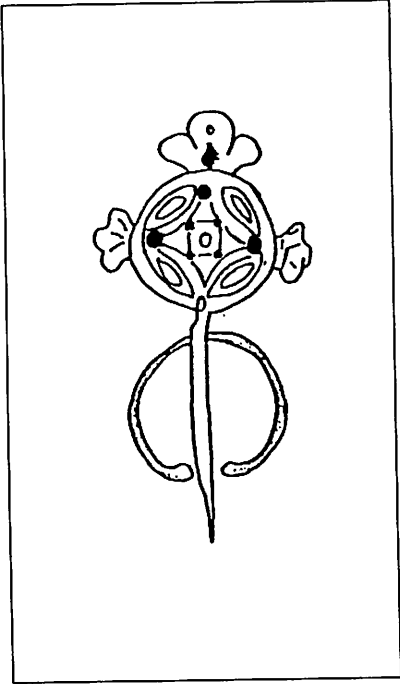
Nous avons voulu par cette étude essayer de rattacher l'art berbère traditionnel aux grands symboles de l'aire méditerranéenne. En effet les civilisations berbères peuvent encore éclairer notre connaissance du monde antique, car nous pensons que ces sociétés traditionnelles préservées par le milieu physique ont conservé une émouvante authenticité très proche de celle de l'antiquité. Il resterait évidemment à pousser beaucoup plus loin la documentation et l'analyse.

Kamsar (Guinée)

### Références bibliographiques

- Beighbeder, O., 1957. *La symbolique*, Paris, .P.U.F. coll. "Que Sais-je ?"
- Camps, G., 1980. *Berbères aux marges de l'Histoire*, Toulouse, Ed. des Hespérides.
- Chevalier, J., et Gherbrant, A., 1969. *Dictionnaire des symboles*, (4 volumes), Paris, Seghers.
- Devulder, M., 1951. "Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias", *Revue Africaine*, t.XCV : 63-102.
- Gaudry, M., 1929. *La Femme chaouia de l'Aurès* Paris, Geuthner.
- Moreau, J.B., 1976. *Les grands symboles méditerranéens dans la poterie algérienne*, Alger, S.N.E.D.
- Servier, J., 1985. *Tradition et civilisation Berbères* Monaco, Ed. du Rocher.

Figure 8



donc de la vie. Les neuf graines contenues autour du cercle et au centre de la croix peuvent symboliser l'ensemencement du carré terrestre : le champ. Ces graines en révolution sont disposées en forme d'étoile aux quatre coins de la croix et en son centre. La figure invoquée rappelle étrangement l'hexagramme ou "étoile berbère". Six demi-cercles se trouvent sur la circonférence du cercle. Chacun pourra symboliser un croissant lunaire régissant le cycle des saisons. Quand on pense aux marabouts qui peuplent les paysages du Maghreb, carrés terrestres surmontés de la coupole divine, il s'agit peut-être là de ces ancêtres symboliques, qui constituent l'essence du fond commun nord-africain. Mais chaque demi-cercle est localisé de telle manière que la figure d'ensemble compose l'hexagramme évoqué plus haut, image clef que l'on trouve fréquemment dans les constructions de l'Aurès. Il compose l'ouverture de la maison chaoua et de la guelâa.

b) La deuxième (fig. 7) bien que plus ornementale que la précédente, conserve les mêmes symboles.

Le triangle du haut revêt la forme d'une fleur, image rappelée par des sortes d'«oreilles» latérales. Ces triangles forment à eux trois un autre triangle imaginaire, aux extrémités duquel se trouvent trois grosses graines.

La prolifération des cercles sur cette fibule évoque une spirale. Dans chacun des quatre cercles latéraux se trouvent six graines : le double exact des trois points du triangle. Mais cette fibule est surtout intéressante par un autre

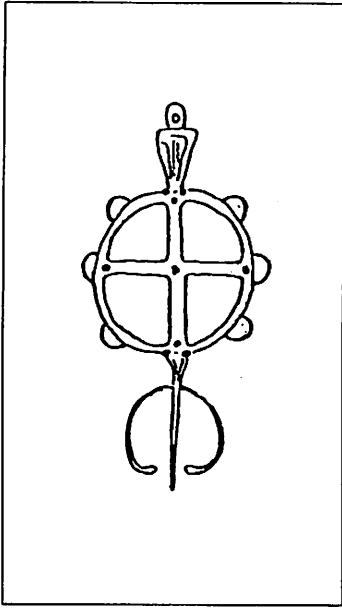


Figure 6

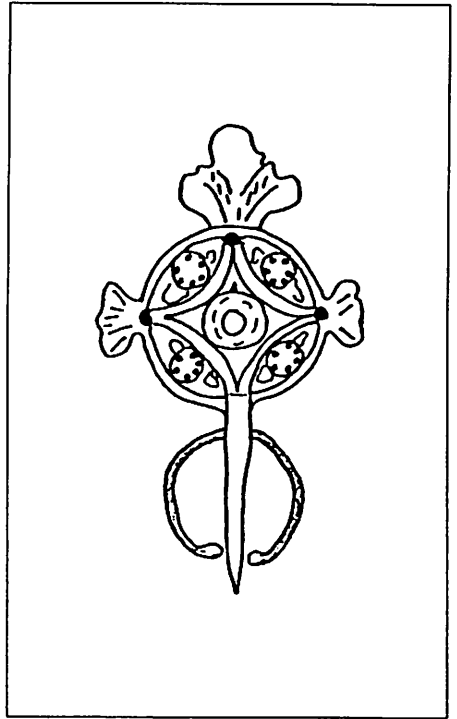


Figure 7

une couleur dominante en Berbérie. C'est probablement l'une des raisons pour lesquelles le corail entre souvent dans la décoration des bijoux berbères.

Les deux petits triangles latéraux situés de chaque côté de l'épingle, évoquent les jambes. Les deux têtes de serpent de l'anneau sont en corail et rappellent les deux cabochons circulaires (également en corail), situés de part et d'autre du col de la fibule.

## 5. FIBULES CHAOUIA

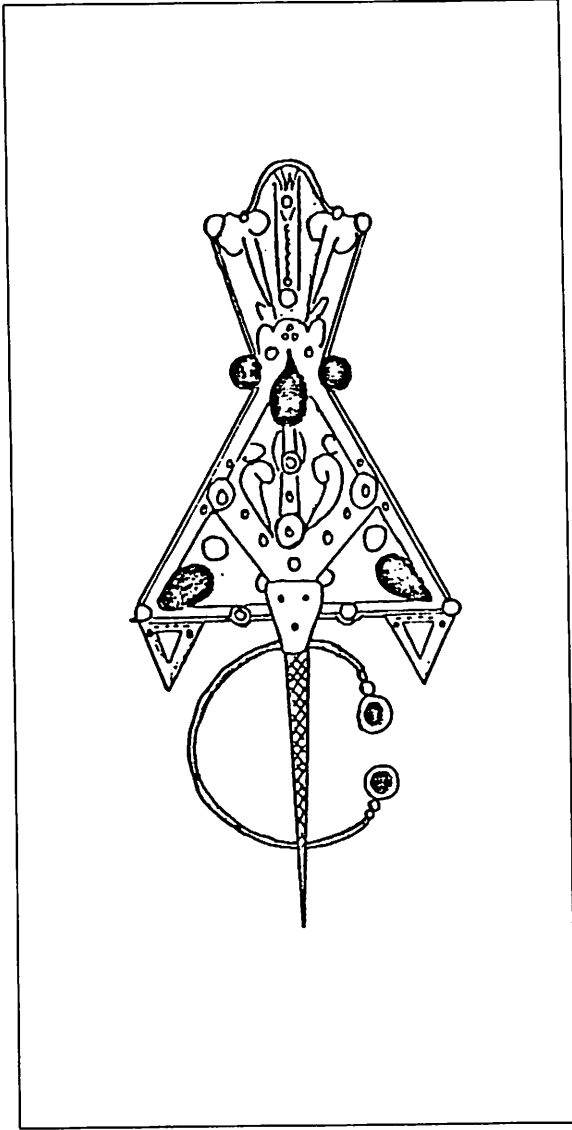
Les trois exemples de fibules chaouia en argent (*hakhekhalt* ou *abzim*) que nous nous proposons maintenant de considérer, datent, toutes, d'à peu près un siècle et ont été trouvées dans la région de Rhoufi, (la vallée de l'oued el-Abiod).

a) La première (fig. 6) frappe par sa simplicité.

La tête est composée d'un triangle inversé, coiffant un tronc, qui est cette fois circulaire.

Dans la partie centrale, le cercle enferme une croix grecque, symbole fréquent en Berbérie : on le retrouve en particulier dans les tissages et les tatouages. Dans un milieu rural régi par le cycle des saisons, elle symbolise les points cardinaux et les saisons, si importants à la régénération des champs,

Figure 5



b) Fibule kabyle de Beni Yenni (fig. 5.) L'orfèvrerie de Beni Yenni se caractérise par le travail de l'émail aux couleurs invariablement jaune, rouge, vert, ou bleu. On retrouve les trois parties conventionnelles de la fibule, ici aussi triangulaire.

Le triangle supérieur chevauche le grand triangle central en formant un X. Or il apparaît que le petit triangle du haut, (en forme de matrice) s'ouvre pour être pénétré par le triangle (phallique) du milieu. Le cabochon de corail représente la semence génératrice. Le rouge, couleur du sang et du feu, est

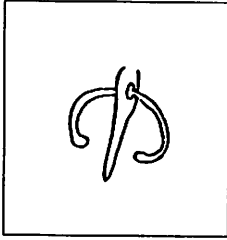


Figure 3

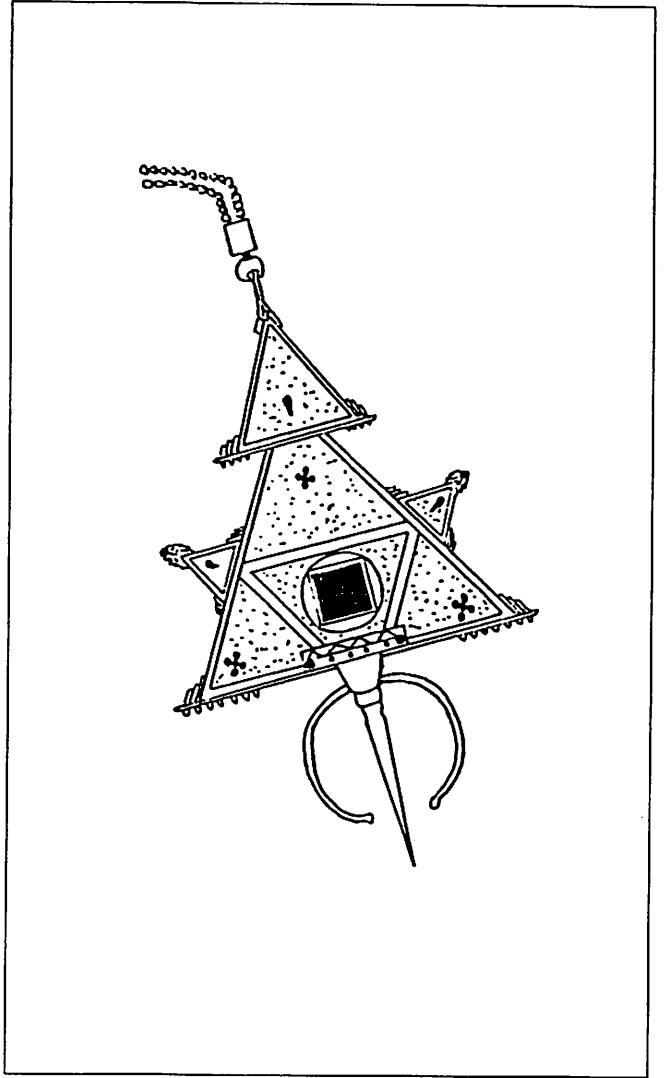


Figure 4

Dans le triangle central, le corps de la fibule, on relève les éléments suivants : le carré (terrestre) enfermé dans le cercle (divin), le triangle (vulve) dont la pointe se confond dans l'épingle (phallus) placée justement à la jonction du milieu et du bas. Des points, groupés en étoile ou en croix, décorent les trois coins du triangle principal.

Les quatre symboles primitifs, point - cercle - étoile - carré, sont donc ici présents.

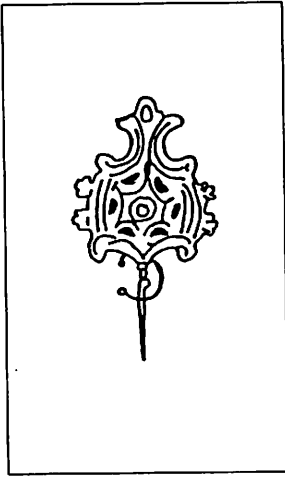


Figure 1

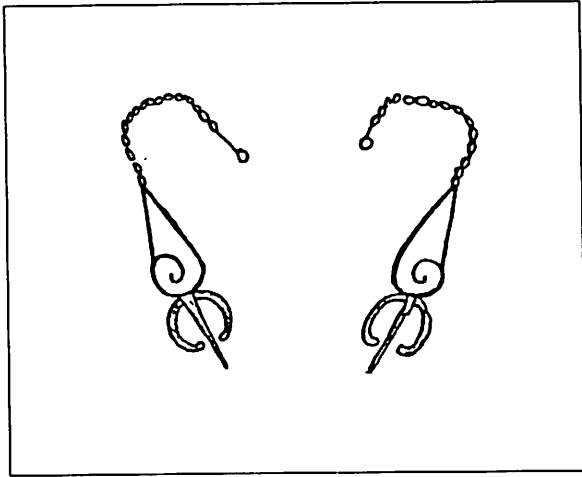


Figure 2

## FIBULE

La fibule se porte rarement seule. Dans le drapé féminin, elle est souvent reliée par une chaîne à une seconde fibule qui lui sert de pendant. Les fibules traditionnelles sont le plus souvent constituées de trois parties : un haut, un centre et un bas. Si l'on admet, comme mentionné précédemment, que la fibule représente la Femme, on obtient alors la trilogie suivante : tête - tronc - jambes.

Le haut (ou la tête) revêt une forme triangulaire ou circulaire. Le centre (ou tronc) est le plus souvent en forme de triangle, mais également en Aurès, en forme de cercle (fig. 2). Quant au bas (ou jambes) sa structure est chaque fois identique et mérite une brève description.

Sa fonction est avant tout pratique: c'est l'agrafe proprement dite. Mais comme les jambes, elle est composée de deux parties d'une part de l'épingle, et de l'autre, d'un anneau brisé qui rappelle un bracelet (fig. 3). En Aurès, certaines femmes mariées portent encore à la cheville le lourd anneau d'argent dit *khelkhal* en forme de serpent. On peut émettre l'hypothèse que le cercle représente le sexe féminin, l'aiguille, le sexe masculin et leur enchevêtrement la consommation de l'acte sexuel, symbolisée par le cercle brisé.

## 4. EXEMPLES DE FIBULES BERBERES

a) Fibule chleuh de Tiznit (fig. 4).

Cette fibule composée des trois parties décrites précédemment, est reliée par une chaînette à son pendant afin de servir d'agrafe au drapé féminin. La figure dominante demeure le triangle.

## 1. AUX ORIGINES DE LA FIBULE

Il semble tout d'abord que la fibule caractérise l'Age de Bronze.

Ainsi, au Plateau d'Entremont, au nord d'Aix-en-Provence, on a trouvé des fibules de bronze du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Entremont était la capitale politico-religieuse des Salyens, peuplade celtique, antérieure à la conquête romaine. Dans certaines grottes sépulcrales de Provence, on a trouvé l'épingle tréflée à tête enroulée (mégalithe des Porenches à Mons), caractéristique du "Bronze ancien". G. Vindy déclare que "dans la cachette des clans, on a trouvé une remarquable épingle à collerettes de grande taille dont on a signalé récemment les affinités germaniques".

Il semblerait toutefois que ce soit en Grèce que la fibule ait connu son apogée, du moins en tant qu'objet d'art.

La fibule (du latin *fibula*) a probablement été introduite en Afrique du Nord par les Carthaginois à qui l'on doit, certainement d'ailleurs, d'avoir retransmis les éléments essentiels de la culture grecque. Il n'est pas improbable non plus que la conquête romaine ait continué à contribuer à cet apport.

La fibule apparaît alors comme descendante en droite ligne de l'antiquité méditerranéenne. Car il est frappant de constater avec quelle vivacité cette forme d'art a su persister jusqu'à nous.

## 2. LA FIBULE COMME EMBLEME DE LA BERBERIE

Tous les bijoux berbères traditionnels sont en argent. La fibule ne fait pas exception à la règle. Or il paraît étonnant de constater que cette ornementation n'existe que chez un groupe ethnique défini. La fibule ne fait pas partie de l'orfèvrerie citadine, qui privilégie l'or. Au Maghreb, la fibule continue non seulement à être utilisée par les femmes berbères, mais à y être travaillée par les orfèvres - notons au passage que ce sont tous des hommes et ce, de l'Atlas marocain à l'Aurès, en passant par le Djurdjura.

En pratique, la fibule est une agrafe. Le dictionnaire la définit comme étant "une broche antique destinée à retenir les extrémités d'un vêtement".

En Aurès, il existe deux sortes de fibules (*habzimt*) :

- la broche à cheveux ou foulards (*habzimt n yekhf*),
- la fibule de poitrine (*habzimt n yedhmaren*).

L'orfèvrerie, nous l'avons vu, est un métier d'homme. Or la fibule fait partie du costume féminin. Elle sert non seulement d'agrafe, mais d'ornementation à la parure féminine.

Mais, en plus de ses deux caractères utilitaire et artistique, la fibule semble avoir aussi une troisième fonction, métaphysique cette fois. Le Dictionnaires des symboles remarque qu'"en Grande Kabylie, les fibules symbolisent la femme, et par suite, la fécondité" (fig. 1).

## 3. DONNEES GENERALES SUR LA SYMBOLIQUE DE LA



## LA FIBULE BERBERE : LE TYPE CHAOUIA

Christian Sorand

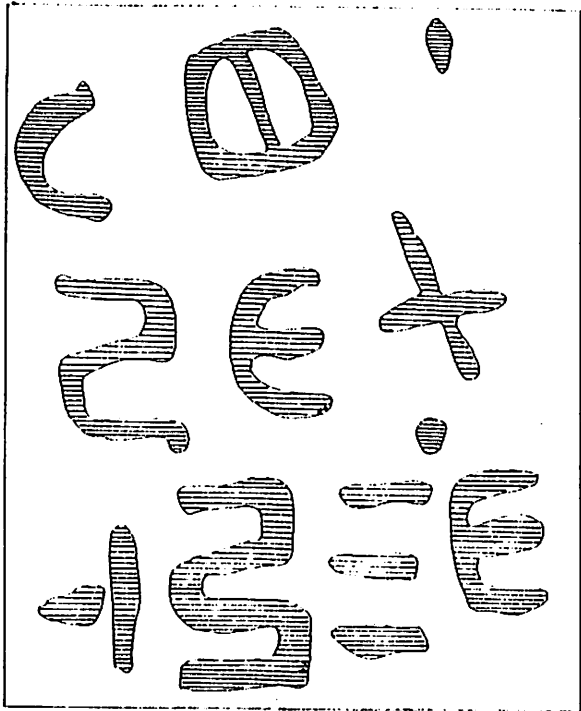
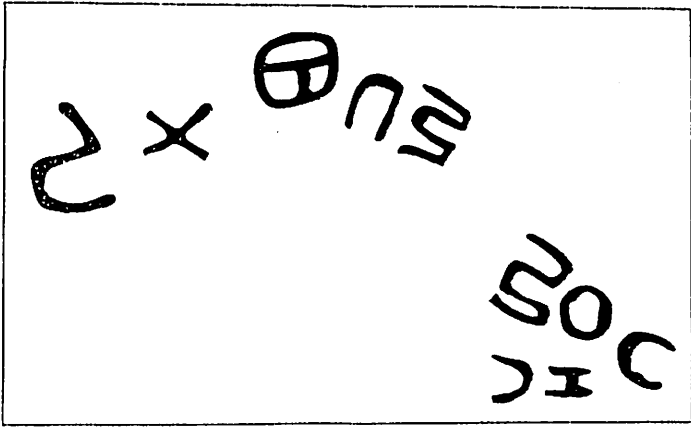
Certaines recherches, pour être menées à bien, doivent quelquefois s'étendre sur plusieurs années. Il peut être néanmoins utile d'en présenter les premiers éléments, d'une part pour ainsi garder une image concrète des étapes différentes qui mèneront au résultat final, d'autre part pour répandre l'information et ainsi éventuellement pour inciter la communication entre chercheurs travaillant sur le même objet ou un objet voisin. La partie "Etudes" d'*Awal* est destinée à accueillir ce genre de travaux et les prolongements qui peuvent à l'occasion être apportés par d'autres lecteurs.

Bien que cette étude ait pour objet la fibule en milieu berbère, il serait intéressant qu'un historien puisse la compléter par une étude qui s'étendrait de la préhistoire à l'antiquité, voire au monde antique méditerranéen tout entier.

La fibule semble être une preuve supplémentaire de l'héritage circum-méditerranéen en Berbérie. Cet ornement est absent en effet de la joaillerie des villes alors qu'il est encore étonnamment vivace parmi toutes les ethnies berbères.

La première fibule berbère (de conception récente) qu'il nous fut donné d'acquérir, nous l'avons trouvée chez un artisan de Tineghir, au sortir des gorges du Todgha, dans le Sud marocain. L'art de la fibule se perpétue également parmi les Matmata du Sud tunisien, comme nous avons pu le constater par la suite, et même chez certains artisans mauritaniens. En Algérie, les bijoux touaregs en offrent de magnifiques exemples, comme d'ailleurs la Kabylie et l'Aurès. Chacune a son style propre. Nous nous proposons ici de considérer la fibule chaouia à partir de quelques modèles collectés dans le massif des Aurès.

En effet la fibule aurassienne offre souvent une certaine originalité de forme, qui la fait apparaître comme l'héritière privilégiée de l'antiquité méditerranéenne.





102045  
170001

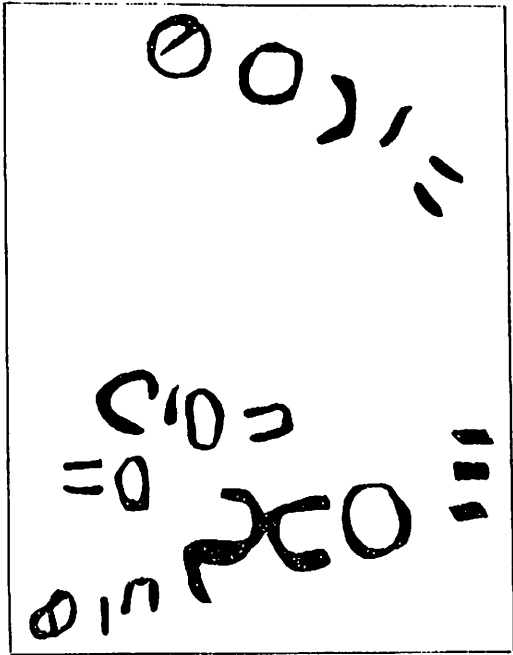
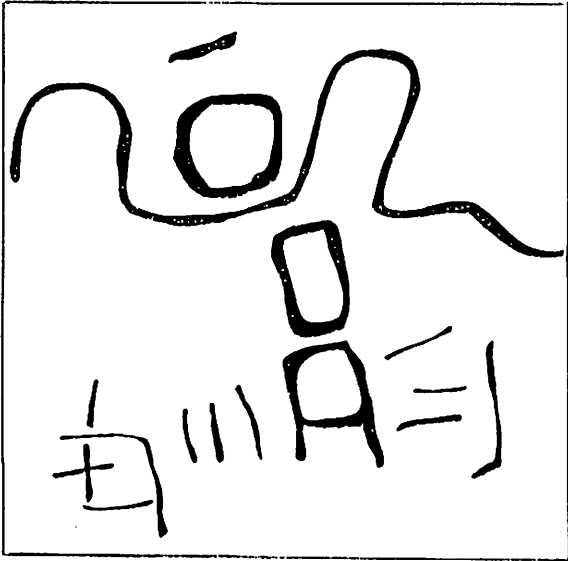
1100020011  
171

1100020011  
171

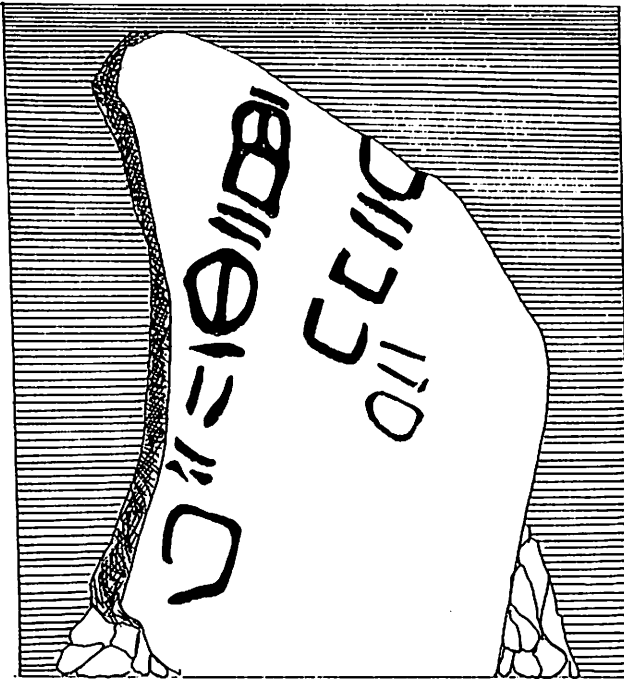
1000000000

1000000000

171



Handwritten text in a rectangular box, oriented vertically. The characters are stylized and appear to be a mix of letters and symbols, possibly representing a name or a specific code. The text is arranged in two columns, with the right column containing characters that look like 'X', '1', '2', '0', '2', '1', 'A' and the left column containing 'H', '1', '2', '0', '2', '1', 'A'. There are also some smaller symbols and a dot interspersed.



∞ ĸ =  
+ ĸ n +

∞ = ∞ ∞ ∞ ∞  
∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞  
∞ = ∞ ∞ ∞ + .

= ∞ + ∞  
∞ ∞ ∞ ∞ ∞

## CONCLUSIONES

Para concluir podríamos decir que el inventario de los signos pone de manifiesto la identidad entre los alfabetos líbicos y el canario. Sin embargo hasta la fecha no se ha podido determinar con exactitud cuál es el alfabeto norte-africano que está más estrechamente vinculado al canario.

Estos textos tienen para las Canarias un mayor significado dado que los signos fueron transmitidos de una generación a la otra mediante el aprendizaje de sus elementos, lo cual evidencia que en alguna época existieron relaciones de tipo cultural y/o étnico entre las distintas comunidades que usaron dichas graffas. Por otra parte, no es posible mantener la hipótesis de visitantes esporádicos a las islas dado que todos los elementos de la cultura beréber como por ejemplo el lenguaje, el arte, las inscripciones y ciertos modos de vida estaban ampliamente arraigados en el archipiélago.

Un mejor conocimiento de los elementos de escritura del Norte de Africa es urgente, se trata de una de las raras escrituras existentes en una época tan lejana, cuando otros pueblos aún no la poseían, que menos dedicación ha recibido. Motivo más que suficiente para reivindicar el estudio de esta parcela de la historia de una tierra tan tristemente ignorada, antes de que desaparezcan los últimos testimonios de su antigüedad.

La Caleta	La Caleta	La Candía	Tejeleita	El Julán	El Julán
⤿	ε	∩	∩	⊖	=
∪	=	○	∞		∩
∩	+	-	∩	∩	∩
∩	∩	∪	=	∪	∪
	∪		○	∪	∪
				∞	∩
				∪	

4) También debemos dedicar un corto párrafo a los signos puntiformes, ya que éstos constituyen series de varios signos diferentes en algunos grupos africanos. Aquí en las islas, como lo hemos dicho anteriormente, estas series no existen en el alfabeto. La excepción la constituye el punto único, que aparece en nuestros textos en dos distribuciones diferentes : en un caso aparece perfectamente alineado dentro de la sucesión de los caracteres de una línea y en el otro de manera marginal acompañando a un signo. La distribución numérica registrada es de cinco en cada caso. Hay que destacar que en el primer ejemplo el signo puntiforme encabeza la alineación en cuatro ocasiones, y que en una cierra la línea en su parte inferior.

La Caleta	Tejeleita	Tejeleita	El Letime	El Julán
• +	• H	• ⊖	• i	ε
∩		∪	○	∩
○	∩		X	∩
=	○			Y
	=			↓
				•
				Y
				i

En los casos en los que él aparece al margen de otros signos, éstos se distribuyen de la manera siguiente :

La Caleta	La Caleta	Tejeleita	El Julán	La Candía
+	-	∪	⊖	∩
∩•	∞	•	•=	∩
∩	∩	∩	∩	∩
+	∩	∩	∩	∩
	=	∩	∞	∩
			∩	∩



ASPECTOS PARTICULARES

1) Catalogamos como variantes formales las formas diferenciadas únicamente por una mayor o menor angulación. En esta oposición figurarían los siguientes pares :



la mayor parte está representada algunas veces con formas redondeadas, otras con trazos cerrados en ángulo recto. En principio, no es siempre fácil comprobar esta distinción ya que los bordes cuando forman surco en "u" y no son demasiado profundos presentan casi siempre una leve curva, más bien parecen tener relación con la profundidad del surco, dado que cuando éstos son profundos las paredes rectas son casi siempre anguladas y no curvas.

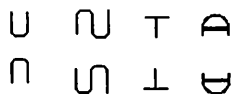
2) Los signos dudosos debido a su baja frecuencia de aparición y/o a su mal estado de conservación son :



3) Una parte de los signos íbico-beréberes puede rotar sobre su propio eje. De esta característica se derivan dos consecuencias importantes : la dependencia de los caracteres con respecto a la disposición de las líneas (horizontales o verticales) y el hecho de que una misma forma puede, por medio de su rotación, representar dos signos diferentes (por ej., II || y = no poseen en los grupos conocidos el mismo valor en una línea horizontal que en una vertical).

En Canarias, al desconocerse los valores de los distintos signos, no podemos precisar cuándo son representaciones de diferentes valores y cuándo no. Los elementos que participan de esta posibilidad de rotación son varios, pudiéndose diferenciar además un eje horizontal de otro vertical.

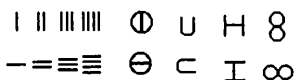
Las formas sensibles a una rotación de 180° son :



Las formas sensibles a una rotación de 90° y 180° son :



Las formas sensibles sólo a la rotación de 90° son :



Es además característico de las Islas Canarias la combinación de ciertas formas diferenciada por una rotación sobre el eje de simetría vertical u horizontal dentro de una misma línea. No se trata de una aparición aislada, ya que dicho fenómeno se repite en la mayoría de los yacimientos.

- 2

La Candía, Barranco de Tejeleita

- 5

La Candía, La Caleta, Barranco de Tejeleita, Guarazoca

- 11

La Candía, Barranco de Tejeleita, El Julán

- 5

La Candía, Barranco de Tejeleita, El Julán

- 1 Barranco

Barranco de Tejeleita

- 9

La Candía, La Caleta, El Letime, El Julán

- 1

Barranco de Tejeleita

- 6

La Candía, Tejeleita Alta, Guarazoca

- 4

Barranco de Tejeleita, El Julán

- 2

Barranco de Tejeleita, Las Puntillas

La Caleta

La Candia

La Caleta

Las Puntillas

El Letime

El Letime

- 3

La Candía

- 2

La Caleta, Guarazoca

- 30

La Candía, La Caleta, Barranco de Tejeleita, Guarazoca, El Julán

- 17

La Candía, La Caleta, Guarazoca, El Julán

- 10

La Candía, La Caleta, El Julán

- 3

La Candía, La Caleta

- 3

La Caleta (siempre en combinación con II)

- 16

La Candía, La Caleta, Barranco de Tejeleita, Las Puntillas

- 3

El Letime, El Julán

- 1

La Caleta

- 1

El Julán

- 1

El Julán

- 2

El Julán

- 13

La Candía, La Caleta, Barranco de Tejeleita, El Julán

- 14

La Candía, La Caleta, Guarazoca, El Julán

**FRECUENCIA DE LOS SIGNOS Y DISTRIBUCION POR YACIMIENTOS :**

- 54

en todos los yacimientos

- 4

La Candía, Barranco de Tejeleita, El Letime

- 17

La Candía, La Caleta, Barranco de Tejeleita, Guarazoca, Las Puntillas, El Julán

- 22

La Candía, La Caleta, Barranco de Tejeleita, El Letime, Guarazoca, Las Puntillas, El Julán

- 5

La Candía, La Caleta, Barranco de Tejeleita, Las Puntillas, El Julán

- 2

La Caleta, El Julán

- 1

La Caleta

- 1

El Letime

- 39

La Candía, La Caleta, Tejeleita Alta, El Letime, El Julán

- 4

La Candía, La Caleta

- 12

La Candía, La Caleta, Barranco de Tejeleita, Guarazoca, Las Puntillas, El Julán

- 4

La Candía, La Caleta, Barranco de Tejeleita, El Julán

- 2

La Caleta, El Julán

LOS SIGNOS CONTABILIZADOS EN LA ISLA DE HIERRO :

—	—	○	○
≡	≡	⊖	⊖
≡≡	≡≡	⊕	⊕
≡≡≡	≡≡≡	⊖	⊖
U	∩	⊥	⊥
∩	∩	↙	
^		ε	
+	X	5	2
✓		8	8
5	5	A	D
W		H	H
5		H	
6			
Y			
√			
∟			

## CARACTERISTICAS MAS DESTACADAS DEL INVENTARIO DE LOS TEXTOS

1) Predominio de líneas verticales, de tal manera que hasta la fecha no se ha encontrado ninguna inscripción horizontal.

2) La serie de los signos puntiformes (con excepción del punto único) no existe, el alfabeto canario incluye la serie de caracteres compuestos por barras verticales y horizontales.

3) Existencia de una preferencia contextual en cuanto a la ubicación de los textos, los que en su mayoría aparecen al lado de grabados geométricos de tipo líbico-beréber, los que en el Norte de Africa están frecuentemente asociados en el mismo contexto <sup>4</sup>.

4) Todos los caracteres que aparecen en Canarias más de una vez han sido encontrados también en el Norte de Africa, aunque pertenezcan a diferentes grupos de los ahí establecidos.

5) La frecuencia de aparición de los caracteres es variada, situándose entre un máximo de cincuenta y un mínimo de una. No existen suficientes series de signos que permitan suponer varios alfabetos.

6) Los caracteres de la isla de Hierro guardan una estrecha relación con los del Norte de Africa. Prácticamente no existen formas que no hayan aparecido en algún inventario de los estudios realizados en el continente. Llama la atención el hecho de que, a la diferencia de los grupos de la escritura líbico-beréber, éstos no evocan un sistema o un grupo directamente, pues parecen ligados a varios de los diferentes grupos. En lo que se refiere a este punto y tomando en cuenta que no poseemos textos bilingües, no podemos atribuir valores a los signos canarios hasta que no hayamos avanzado en el conocimiento de los grupos africanos, y hasta que identifiquemos el grupo con el que más se relacionen nuestros textos.

---

4) HERNANDEZ PEREZ M., (obra ya cit.).

se encontraron restos humanos y piezas de ajuar funerario identificados como pertenecientes a los aborígenes, restos que también se encontraron en los yacimientos de las otras islas. El tablón fue analizado con el C-14, que lo dató como proveniente del año 900 D.C. <sup>3</sup>, anterior a la conquista.

Otras inscripciones se encuentran sobre la cornisa de algunas cuevas, barrancos, o promontorios, principalmente en el Noreste de la isla. Esta zona constituía la base económica de la vida aborígen: pasto para el ganado, siendo ésta la principal actividad económica de la época anterior a la conquista.

Todos estos puntos que acabamos de exponer atestiguan la relación del aborígen con la escritura, entendiendo por aborígen al hombre que vivió en Canarias antes de la conquista del archipiélago.

La otra interrogante en lo que se refiere al estudio de las inscripciones canarias concierne la pertenencia o no de estos textos a alguno de los grupos de la escritura líbico-beréber.

Para realizar un estudio comparativo es necesario un corpus de inscripciones canarias (inexistente hasta hace poco) y en base al cual se pudiese comenzar. La elaboración de dicho corpus fue bastante difícil, ya que a un trabajo de terreno se sumó la realización del inventario de signos a partir de textos no siempre bien conservados.

La mayoría de los signos no presentaba dificultad en cuanto a su lectura: signos bien trazados, repetidos en varias partes de la isla como también en regiones del Africa del Norte. A éstos se contraponían otros más dudosos, sea porque aparecían sólo una vez, o con trazos ligeramente distintos a los de otras representaciones (lo que planteaba el problema de saber si eran o no de la misma clase), sea a causa de la mala conservación.

El inventario que se realizó finalmente contiene los textos de ocho yacimientos: La Candía, La Caleta, el Barranco de Tejeleita, Tejeleita Alta, Las Puntillas, El Letime, Guarazoca y El Julán. Los cinco primeros yacimientos se sitúan en el Noreste de la isla, y a la excepción de La Caleta, todos se encuentran en los diversos barrancos que surcan la isla desde el centro hacia el mar. El resto de los paneles se encuentra en el Norte (2), en la costa Este (1) y en el Sur (3) de la isla respectivamente. Como la isla es de dimensiones reducidas la distancia entre ellos no es muy grande.

Este corpus permitió observar la existencia de rasgos generales en los textos y en cierto modo en los caracteres, los que se repiten en todos los paneles de la isla de Hierro. Lo mismo sucede con el resto de las otras islas, en las que sólo varía la aparición de uno que otro signo. Dichos rasgos comunes podrían atestiguar de una cierta unidad cultural en el archipiélago, al mismo tiempo que servirían de base para un estudio comparativo con los textos del Norte de Africa.

3) CUSGOY Diego, GALAND L., "Nouveaux documents des Iles Canaries", *L'anthropologie*, Paris, 1975, t. 79, pp. 5-37.

Es en esta isla que se descubrieron, a fines del siglo XIX, las primeras inscripciones <sup>1</sup>. Poco tiempo después de este hallazgo, un científico francés, el General Faidherbe, las identificó como escritura ífbica. Este autor había compilado con anterioridad algunos textos ífbicos del Norte de Africa, lo que le sirvió para establecer la semejanza entre dichas inscripciones y las graffas herreñas.

En las décadas siguientes nuevos descubrimientos de inscripciones alfabéticas fueron dados a conocer en pequeños artículos, los que suscitaron una nueva interpretación de la historia isleña. La gran mayoría de los investigadores del pasado de Canarias habían deducido que estas inscripciones constituían la huella de visitantes de las islas, enfoque con el cual los científicos confirmaban, consciente o inconscientemente, la idea de superioridad del invasor español. Declarar que aquellos aborígenes sabían leer y escribir contradecía todas las teorías de los supuestos habitantes de la "Edad de Piedra", tan defendidas por ellos.

Las investigaciones en este sentido continuaron hasta hoy, centrándose el grueso de los estudios en dos interrogantes : la paternidad de los textos y su pertenencia a algún grupo de escritura ífbica del continente vecino. Hasta la fecha no existe otra corriente de investigación, tal vez más interdisciplinaria, que aborde el estudio conjunto de la vida del aborigen y la aparición de la escritura.

La ubicación de los textos epigráficos es muy importante. En la mayoría de los casos se encuentran rodeados de otros testimonios del pasado de las islas. Frecuentemente aparecen junto a otros grabados geométricos, no alfabéticos. Dichos grabados geométricos se encuentran en todos los yacimientos herreños con solo una excepción, una inscripción alfabética realizada sobre una tabla funeraria de madera, que contiene sólo signos alfabéticos. Hay que precisar que los grabados geométricos de la isla de Hierro están catalogados como de tipo ífbico-beréber, los que en el continente africano están también frecuentemente asociados a inscripciones alfabéticas del mismo tipo <sup>2</sup>.

En los restos arqueológicos también se presenta una conjunción de elementos. En el conjunto arqueológico de El Julán, por ejemplo, se encuentran numerosos restos del mundo aborigen, entre ellos un tagoror, ruinas de casas, concheras, etc., alrededor de una corriente de lava sobre la cual hay grabados geométricos y alfabéticos que se extienden sobre unos 500 mts. aproximadamente.

Las inscripciones hechas sobre el tablón funerario relacionan el mundo aborigen con la escritura. En la misma cueva donde se descubrió dicha pieza

1) BERTHELOT S., "Notice sur les caractères hiéroglyphiques gravés sur les roches volcaniques aux Iles Canaries", *Bulletin de la Société Géographique*, Paris, 1874. "Nouvelle découverte d'inscriptions lapidaires à l'Ile de Fer", *Bulletin de la Société Géographique*, Paris, 1876.

FAIDHERBE G., "Jeroglíficos de la Isla de Hierro", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, Madrid, 1876.

VERNEAU R., "Les inscriptions lapidaires de l'Archipel Canarien", *Revue d'Ethnographie*, Paris, 1882, I, pp. 273-287.

2) HERNANDEZ PEREZ M., *Consideraciones sobre el conjunto arqueológico de El Julán (El Hierro, Islas Canarias)*, Instituto de Estudios Canarios, Tenerife, 1982, pp. 187-223.



**LAS ISLAS CANARIAS Y SUS INSCRIPCIONES  
ALFABETICAS : PARCELA LEJANA DE CULTURA  
BEREBERE**

Renata Springer

La expresión oral y escrita de la lengua es un elemento que refleja la historia de una sociedad determinada. En el caso de las Islas Canarias los cronistas aseguran que antes de la invasión castellana los habitantes hablaban la misma lengua que sus vecinos del continente africano.

Durante más de un siglo los aborígenes intentaron resistir a la invasión, mas una después de la otra las islas sucumbieron ante las armas sofisticadas y la páfida voluntad del pueblo conquistador. Después de la conquista de la última isla (Tenerife) a fines del siglo XV, los castellanos vieron su empresa terminada. Imponiendo una estructura económica y política distinta a la existente, forzando la población indígena a asimilar los nuevos patrones culturales, declarando prohibidas las costumbres locales, sobre todo las relacionadas con las creencias religiosas, los castellanos impusieron además su lenguaje. No sabemos en cuanto tiempo se perdió el uso de los antiguos dialectos beréberes hasta que la lengua española los suplantó completamente.

Sin embargo actualmente, a pesar de esto, subsisten bastante parcelas de este antiguo lenguaje. Algunas palabras quedaron en el habla como substrato, al igual que se conservan algunas denominaciones de lugares, de nombres y de apellidos. Otras palabras aborígenes que hacían referencia a objetos desconocidos se conocen incluso con su significado dado que fueron recogidas por los cronistas de la época de la conquista.

La escritura, por otro lado, llegó hasta nosotros gracias a los textos grabados en la superficie de rocas más o menos bien conservadas. Estas inscripciones alfabéticas no están distribuidas de la misma manera en todas las islas. En las islas Gomera y Fuerteventura no existen, que se sepa, yacimientos con inscripciones beréberes. Tenerife, Lanzarote y La Palma presentan un número relativamente bajo. Gran Canaria y Hierro destacan, siendo en esta última donde se encuentra la mayor cantidad. Se trata además de una isla peculiar dado que es la más pequeña, la más occidental, al mismo tiempo que la menos poblada.

chemins, ponts, jardins, répartition des eaux, éléments inhérents à une vie urbaine, dans un environnement saharien, à l'époque où vécut Abû l-Abbâs Ahmad. En dépit du caractère limité des choix, les quatre secteurs retenus : maison, voirie, ksar, système défensif, nous ont semblé présenter un cadre suffisant pour ébaucher l'organisation sociale urbaine.

(à suivre)

un pont, comme le signale l'auteur (A 95, 6) et qu'ils soient emplis d'eau par les orifices (*minqâs*) pratiqués dans le mur du rempart. Daumas l'avait observé, en ce qui concerne Touggourt, dans l'Oued Righ<sup>39</sup>.

On peut se demander si les tours de guet ou de défense (*burj*), si caractéristiques du paysage des villes mozabites, existaient à l'époque d'Abû l-'Abbâs Ahmad. Le *Kitâb Usûl al-arâdîn* n'en fait pas état. Il signale seulement qu'au moment du combat, les habitants du ksar montent sur les chambres hautes accolées au rempart du ksar, et ripostent aux assaillants par des jets de pierres (A 94). S'il n'y a pas de chambres hautes, ils le feront des terrasses. Les habitants du ksar ne seront pas responsables des dégâts occasionnés aux maisons lors de l'affrontement. Mais il n'est pas permis de faire flèche de tout bois : on peut employer, pour se défendre, tout ce qui est à portée de la main, mais non les pierres du ksar ou des maisons.

Plutôt qu'aux tours de guet, le *HISN* pourrait nous faire penser à la forteresse qui, éventuellement, pouvait offrir plus de sécurité que le ksar, et qui le surplombait sur une *kudya* (colline) avoisinante<sup>40</sup>. L'auteur désigne le hisn comme une construction distincte du ksar (A 44, 6).

Selon notre auteur, la muraille pouvait avoir des créneaux (*shurfât*) (A 85, 16). Les créneaux des remparts existaient encore dans la plupart des villes du Mزاب jusqu'à une époque relativement récente, à Ghardaïa, Berriane, par exemple<sup>41</sup>.

Une des façons d'assurer une protection efficace sera de ne rien effectuer sur le rempart qui serait de nature à ébranler ses assises et à rompre son homogénéité, et d'autre part de le consolider par un soutènement (*rifâda*), dont le coût sera réparti en proportion de la part que chacun possède dans ce mur (A 92).

Pour faciliter la défense, un espace interdit de construire (*harîm*) doit être respecté autour du rempart ; jusqu'à 200 m (40 coudées) ou 400 m (80 coudées), on ne pourra rien bâtir ou mettre en exploitation (puits, arbres, etc.) (A 101). On ne lèvera cette interdiction pour personne, à moins que la terre sur laquelle le ksar est bâti appartienne à quelqu'un d'autre et que ce propriétaire leur ait interdit de bâtir avant que le ksar ne soit édifié. Le propriétaire garderait alors tous ses droits (A 93, 6).

Nous ne nous sommes arrêtés qu'aux éléments qui nous ont paru plus essentiels pour cerner l'originalité de l'urbanisme ibadite, à partir de ce document du XI<sup>e</sup> siècle. Bien d'autres éléments auraient pu être étudiés :

39) "Touggourt peut lever 7 à 800 fusils. Elle est entourée d'un mur d'enceinte en mauvaise maçonnerie et d'un fossé profond de deux hauteurs d'homme, large de 10 à 12 semelles. Ce fossé est presque constamment à sec ; mais en cas d'attaque, il peut être rempli d'eau par les fontaines de la ville qui s'y déversent par des conduits aménagés dans les murailles". Daumas, *Le Sahara algérien*, 126.

40) Traces encore visibles de ces forteresses près des ruines du ksar primitif d'El Ateuf à Agherm n-talezdit ; le ksar de Bâba sa'd dominant Ghardaïa, la Gâra Krîma non loin de Sedrata.

41) Cf. Daumas, *Le Sahara algérien*, 59.

Les vestiges de la seconde enceinte de Ghardaïa correspondent, semble-t-il, à un accroissement concentrique de la ville. Il est possible que l'avant-mur (et le fossé) aient été des ouvrages créés pour une conjoncture historique.

### LE FOSSE (*Khandaq*)

Le fossé doit être creusé et ouvrage : pierres et madriers en assurent la solidité (A 96). Comme pour l'avant-mur, nous ne voyons plus de traces de fossé dans les villes du Mزاب. Il est vrai qu'au Moyen Age, rarement un fossé entourait le mur d'une ville, comme le note Brunschwig<sup>34</sup>. Pourtant, plus tard il est vrai, Touggourt, plusieurs localités de l'Oued Righ, Biskra et certains Ksours du Zab en posséderont. Au siècle dernier, le voyageur découvrant Ouargla pouvait voir, autour de ses murailles, un fossé de 7 à 8 mètres de large, parfois plus par endroits, profond de deux à trois mètres<sup>35</sup>. Selon Largeau, qui visitait le Sahara en 1881, Touggourt était encore entouré de son vieux mur d'enceinte à moitié ruiné ; le fossé (*bahhar*), autrefois rempli d'eau stagnante, qui défendait les approches de l'enceinte, a été comblé et planté par l'agha<sup>36</sup>.

Le fossé représente une pièce importante dans le système de défense : en cas de divergences sur l'opportunité de le creuser, on donnera raison à ceux qui en défendent la nécessité, à moins de dommages manifestes, affirme l'auteur (A 93, 9). Cependant, il n'a pas le caractère permanent qui est attribué au rempart : il pourra éventuellement être comblé. L'auteur précise à qui incombe le soin de le nettoyer, après qu'il a été comblé (A 96). Il n'est donc pas surprenant que nous n'en voyons plus les traces.

### LES MINQAS (A 92, 15)

A quoi correspond exactement le *minqâs* ? W. Marçais le définit ainsi : "Orifice muni d'un tuyau par lequel s'écoule, à partir d'un certain niveau, le trop-plein d'un réservoir, d'un bassin"<sup>37</sup>. La fonction prioritaire de cet ouvrage serait l'évacuation des eaux. Peut-on donner le nom de *minqâs* aux encoberlements encore visibles actuellement dans une ville comme Ghardaïa, dont l'ouverture était suffisamment large pour pouvoir déverser sur l'assaillant les matériaux les plus hétéroclites qui constituaient l'arsenal défensif des assiégés, et dont la partie supérieure, par surcroît, était percée de meurtrières ?<sup>38</sup>. Ce n'est pas exclu. Les *minqâs* pouvaient être également des déversoirs qui pouvaient servir, le cas échéant, à remplir d'eau les fossés. Il n'est pas impossible que dès l'époque d'Abû l-'Abbâs Ahmad, qui vécut longtemps dans l'Oued Righ, où l'eau n'est pas rare, les fossés entourant le rempart aient été assez profonds pour que l'on soit obligé de les franchir par

34) Brunschwig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1982, t. II, 87.

35) Cf. Lethielleux, *Ouargla, cité saharienne*, Paris, Geuthner, 1984, 130.

36) Largeau, *Le Sahara algérien*, Paris, Hachette, 1881, 69.

37) Marçais, W., *Textes arabes de Takrouna, Glossaire*, t. 8, 4049.

38) Cf. Reproductions photographiques par Donnadiou et Didillon, dans *Habiter le désert...*, 47, fig. 7.



6. Espace libre (*harim*)

## CIMETIERES

Pour les cimetières, on fera tous les chemins nécessaires, deux, trois, s'il le faut, pour y accéder aisément. La largeur du chemin sera au minimum de 2,50 m (cinq coudées) pour le passage commode du brancard (*janâza*) (A 45,24). Le cimetière ne peut être un lieu de passage (A 47,13). Notons également que la terre qui est propriété du cimetière (comme celle de la mosquée, la terre indivise, *mushâ'*, la terre des pauvres) est frappée d'interdiction de bâtir<sup>32</sup>.

Si dans les constructions des maisons la part laissée à l'initiative et à la coutume apparaît majeure, au point que la seule limite à l'extension du privé est le dommage fait au voisin immédiat, au niveau du ksar, en revanche, la considération du bien commun préside davantage à la préservation de certains secteurs vitaux de la vie communautaire, par exemple la place publique, la porte du ksar. La solidarité communautaire trouve un point d'application dans la prise en charge, l'entretien, le respect de l'intégralité (interdiction des empiètements) de ces lieux privilégiés de la vie sociale, où l'intervention de l'élite est déterminante mais non exclusive. A aucun moment, cette solidarité n'apparaît comme une substitution aux responsabilités particulières des propriétaires privés. Elle se reflète dans une répartition équitable des charges des associés à proportion de leurs parts respectives dans le ksar. Cette solidarité s'exerce en particulier dans la sauvegarde de certaines de ses pièces maîtresses, comme la porte, les maisons jouxtant le rempart, qui participent à son système de défense.

## 4.- LE REMPART ET LE SYSTEME DEFENSIF

Le ksar comporte son propre système défensif. Le rempart (*sûr*) peut être doublé d'un avant-mur (*fasîl*) et entouré d'un fossé (*khandaq*). Si l'on veut, on pourra jeter des ponts (*qantara*) sur le fossé du ksar. Les habitants peuvent faire un *minqâs*. Le ksar peut comporter aussi une forteresse (*hisn*). Ces termes appellent quelques remarques.

Si l'existence des remparts est hors de doute dans les cités ibâdites<sup>33</sup>, nous ne voyons plus trace, à notre connaissance, d'avant-mur (*fasîl*) (A 92).

32) "Si des gens ont bâti un ksar sur ces terrains en pensant qu'ils leur appartenaient, ils devront les raser, même si la construction est achevée, à condition qu'il n'y ait pas de dommage pour la terre. S'il y avait préjudice pour cette terre, ils seraient pénalisés de dédommagements, mais garderaient le ksar". (A 102, 21).

33) Cf. Dumas, *Le Sahara algérien*, Paris, Langlois, 1845. Ghardaïa : "C'est une ville presque aussi grande qu'Alger. Sa muraille d'enceinte est crénelée et défendue de distance en distance par neuf tours également à créneaux et qui peuvent contenir de trois à quatre cents combattants." (59).

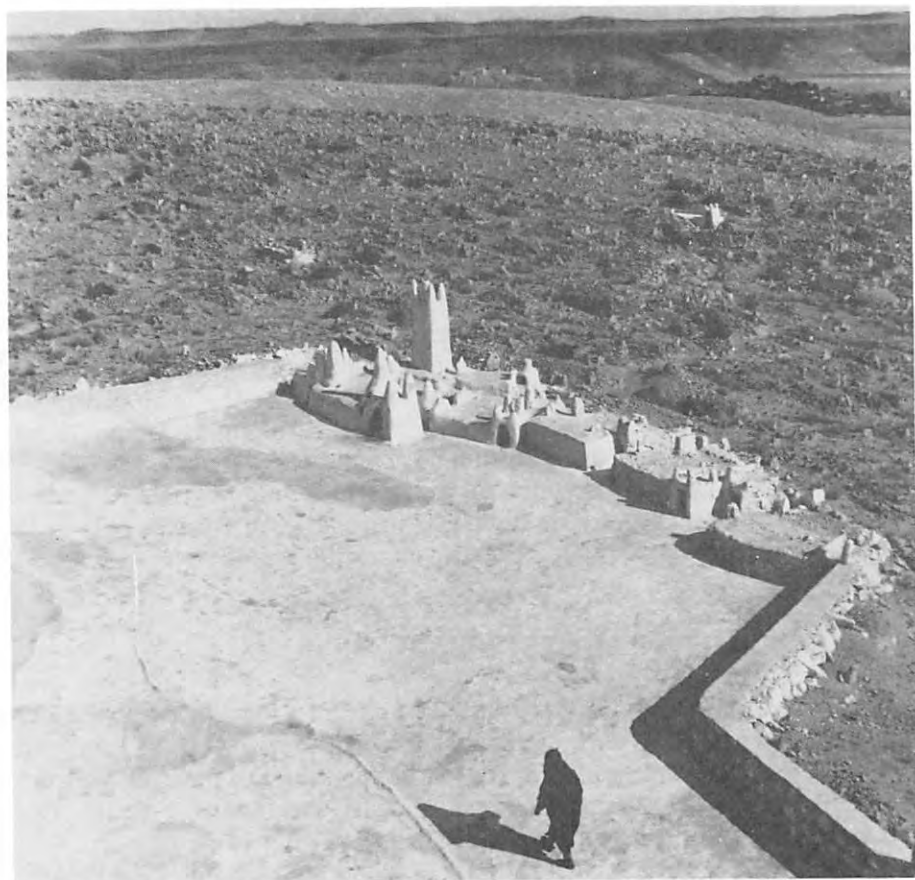
Mellika : "Elle est entourée d'une muraille défendue par deux tours. Elle a trois portes" (62). Bou Noura : "C'est la plus petite ville des Beni Mzab. Elle a pourtant son enceinte surmontée de quatre tours" (63).

Beni Isguen : "Elle est entourée d'un rempart surmonté de cinq tours" (64).

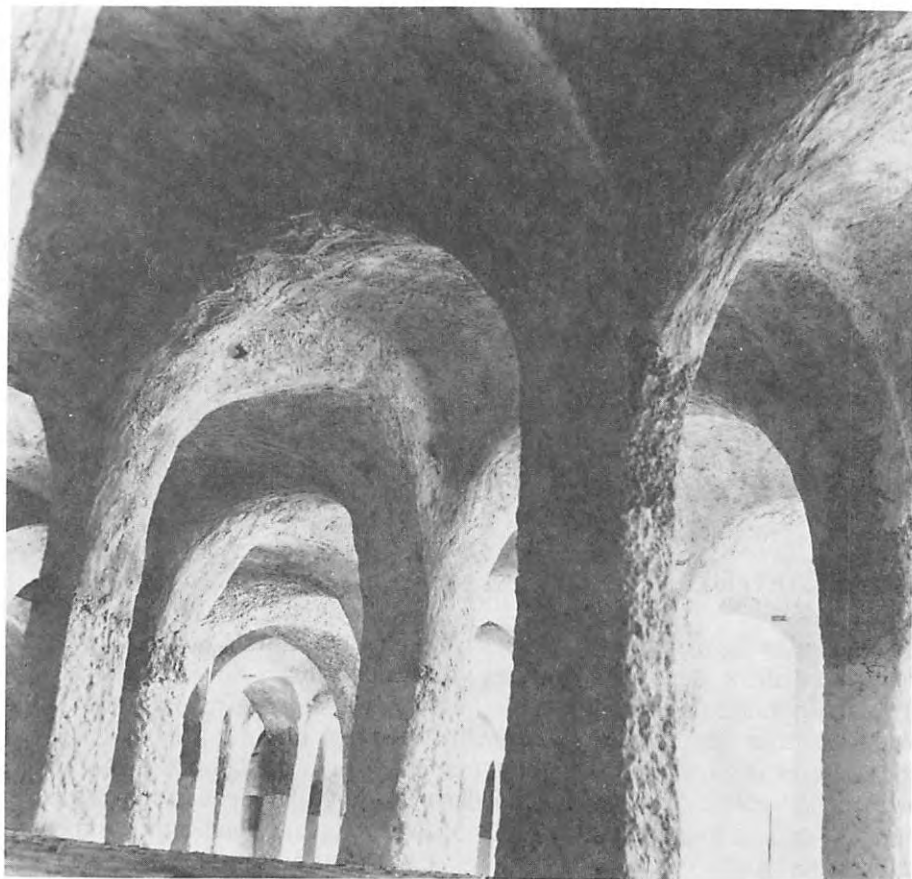
El A'tef : "C'est une ville de cinq ou six cents maisons, entourée d'une enceinte garnie de tours" (64).

Berrian : "C'est un village de 250 à 300 maisons entouré d'une enceinte crénelée" (64).

Guerrara : "Elle est entourée d'une enceinte très élevée et percée de trois portes" (65).



5. Cimetière de Mélika



4. L'intérieur d'une mosquée



fondation du ksar (A 89,6). La *saqifa* ne peut être un lieu de stationnement pour les bêtes, de nuit comme de jour. On ne peut y faire une boutique (*hanût*), où savetiers (*kharrâz*) et bouchers (*jazzâr*) installeraient leur artisanat ou leur étal (A 89,10).

## LA MOSQUEE

Le *Kitâb Usûl al-arâdîn* ne donne aucune indication sur l'emplacement de la mosquée dans le ksar, ni sur l'architecture du monument et la forme si caractéristique du minaret que nous lui connaissons au Mzab. Son emplacement, central, devait être tellement évident qu'il ne posait pas question, semble-t-il. Elle était le premier édifice construit (31) et tout gravitait autour d'elle comme en un centre. Telle devait être la disposition de la *jâmi'*, mosquée principale, mot qui n'apparaît pas dans le texte. Il est fait plusieurs fois mention des *masjid*-s, pour envisager notamment l'hypothèse d'une mosquée se trouvant sur le territoire *harîm* du ksar (frappé d'interdiction de bâtir). En cas de conflit, ce *masjid* est exposé à des déprédations. Faut-il le démolir ? Non, répond l'auteur (A 93,21). Un second cas envisagé est celui de gens qui, attaqués, se réfugient dans une mosquée, dans des arbres ou dans des maisons de location; ils y trouvent une sorte d'immunité : il est interdit de couper les arbres, ou de mettre le feu à ces édifices (A 106,2).

## LE MARCHE (*sûq*)

Le marché (*sûq*) doit être distingué de la place centrale (*sâha*) du ksar. Traditionnellement, dans la plupart des villes musulmanes du Moyen Age, il est à la périphérie du ksar. Il semble qu'il devait en être ainsi aux yeux de l'auteur, puisque les animaux (*mawâshî*) n'ont pas à pénétrer à l'intérieur du ksar, à moins qu'on ne puisse faire autrement, en cas de danger (A 89, 16). Si les gens veulent faire un marché dans le ksar, on n'acquiescera à leur demande que si tous sont d'accord, concède l'auteur; condition rarement réalisée, puisque le veto d'un seul entraînera le rejet de cette proposition (A 89,11). Un fossé qui entoure le ksar, une fois comblé, peut être transformé en lieu pour le marché (A 94,13).

Au MAGASIN des marchandises devait être affecté un endroit déterminé dans le ksar, puisqu'un chemin particulier devait conduire à "l'endroit de leur magasin (*khazîn*) et de leurs dépôts" (A 44,6); le magasin est aussi indispensable que le ksar et la forteresse. Il doit être distingué du silo (*matmar, matmûra*) (A 125,8; 129,11; 130,2) qui était creusé à l'intérieur des maisons.

31) Même si une aura légendaire entoure sa fondation, par exemple pour Tahart. Cf. al-Darjûnî, *Tabaqât*, I, 41.

LA PLACE (*sâha*)

Une place se trouve au centre du ksar (A 84, 26). Les habitants possédant une maison sur cette place doivent entretenir la partie de cette place se trouvant devant leur maison. Ils bénéficient d'avantages de par cette situation, en particulier du puits (*bi'r*), dont l'entretien incombe en priorité à son propriétaire; si ce dernier était inconnu, il serait à la charge de tous les habitants du ksar, celle-ci répartie en fonction de la propriété de chacun (A 85, 3). L'intégralité de cette place doit être préservée : ici, aucun empiétement possible des particuliers, contrairement à la tolérance des saillies sur les rues (A 87. 21).

La place est un lieu traditionnel de rencontre et de vie sociale. Son entretien et sa propreté seront assurés plus que partout ailleurs dans le ksar. On ne pourra prendre l'initiative d'y creuser un puits, de l'utiliser comme carrière de pierre ou d'argile, de dépôt, de stabulation pour les bêtes ; on interdira d'y faire des latrines (A 87, 24). A la différence de la rue, qui peut supporter durant un temps indéterminé des amoncellements disparates nécessaires au maçon, la place ne saurait tolérer longtemps de telles nuisances ; un délai peut être imposé au maçon. S'il ne peut avancer aucune excuse à sa négligence, les habitants du ksar peuvent exiger de lui qu'il retire ses matériaux jusqu'au moment où il bâtit (A 88 ; 1).

Une source (*'ayn*) au milieu du ksar doit être particulièrement surveillée à cause des dégradations qu'elle peut occasionner aux maisons avoisinantes. Le propriétaire pourra la clôturer, l'abriter, en réserver l'usage aux habitants et l'interdire aux vauriens (A 86,1).

Cependant, coutume fait loi, les habitants pourraient faire obstruction à ces constructions qui leur ferment l'accès, à la source, s'ils avaient l'habitude de s'y rendre auparavant (A 86,1).

LA PORTE (*bâb*)

La porte du ksar est un ouvrage particulièrement important dans l'architecture du ksar. Etant donné l'enjeu que cet élément représente pour la sécurité des habitants, la plupart des décisions qui touchent à une modification sont prises par l'élite (*khâssa*) (A 91, 22). La porte est unique, en principe; pour en faire une seconde, il faut l'accord (*itifaq*) de l'élite ; de même, s'il y en avait deux, et que l'on veuille n'en garder qu'une, si on voulait en changer l'emplacement, en modifier les dimensions... L'élite ne décidera de modification qu'à condition d'y voir un avantage (*aslah*) pour la masse du peuple, qui n'a pas voix en ce domaine (A 90,15).

La porte, les clefs (*miftâh*), les verrous (*qaf*) et autres instruments, sont à la charge des habitants du ksar (A 85,5), en proportion de ce qu'ils possèdent.

La porte du ksar est recouverte par une *saqifa*, (passage couvert) sur laquelle on ne fera pas de chambre (*ghurfa*), sauf si celle-ci existait depuis la

pour deux ksours de pencher dangereusement l'un vers l'autre (A. 101, 14). Tel devait être l'aspect, en particulier, de la ville de Sedrata <sup>27</sup>, et peut-être d'autres villes <sup>28</sup>. Dans ce cas, la forteresse (*hisn*) devait être le lieu de retranchement des habitants de tous les ksours, vivant dans une même localité (*manzil*). Un rempart pouvait protéger l'ensemble de ces ksours <sup>29</sup>.

Le problème immédiatement envisagé par l'auteur, qui est juriste, est de déterminer la part respective de chaque propriétaire associé dans la construction ou reconstruction du ksar : c'est-à-dire des maisons, des chambres, du rempart. Le terrain appartient-il à quelqu'un ou est-il indivis (*mushâ*) ? A-t-on l'autorisation de bâtir sur le terrain d'un autre ? La répartition des charges s'effectue-t-elle en fonction de la surface à bâtir ou sur la base de l'accord (*ittifâq*) ? etc.

Rien de normatif n'est édicté pour la structure du ksar lui-même. On ne peut relever que quelques indications sommaires sur un certain nombre de données plus essentielles, objet de litiges.

Comme pour la construction de la mosquée, sur laquelle les auteurs ibâdites sont muets en général, si ce n'est pour autoriser ou supprimer des ajouts possibles, ainsi pour le ksar, son architecture est "spontanée" et répond aux nécessités de la défense. Cependant, l'auteur (A 33) esquisse le tracé d'ensemble d'une localité (*manzil*) où des individus voudraient s'établir, sur un sol qui leur appartient et au voisinage de terres appartenant à d'autres : cette localité devrait être traversée du nord au sud et d'est en ouest par deux voies principales se croisant, et aboutissant à quatre portes. Selon une opinion rapportée par l'auteur, ces quatre voies pourraient également conduire à la vallée, à la montagne, au point d'eau et au marché. Si les nécessités l'obligent, on pourra créer aussi d'autres voies. Quoi qu'il en soit, c'est toujours la même disposition quadrangulaire qui est retenue. On peut voir ici, à n'en pas douter, une survivance romaine. Il n'est pas impossible, en effet, que les Ibâdites qui avaient sous leurs yeux les vestiges des villes romaines, aient pu s'inspirer de ce modèle en certaines localités.

Les maisons doivent-elles être contiguës au rempart ou non ? L'auteur envisage les deux éventualités (A 84, 9). La pratique courante semble avoir été de ne pas laisser d'intervalle entre les remparts et les maisons <sup>30</sup> : en cas d'attaque, il est permis de monter sur les maisons faisant corps avec le rempart ; ces maisons contribuent au système défensif du ksar (A 94).

27) Cf. M. Van Berchem, "Sedrata, une ville du Moyen Age ensevelie dans les sables du Sahara algérien", in Documents Algériens, n°11, sept. 1953. (série monographies)

28) Très probablement aussi pour Ghadamès. "Ghadamès, lieu de station dans le désert, fut construit dans les temps islamiques. Il renferme beaucoup de châteaux (*qusûr*) et de bourgades" (Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, trad. De Slane. III, Paris, Geuthner, 1969, 303). Cf. Aussi, *Encyclopédie berbère*, art. Ghadamès (Lanfry) - cahier n°8 (édition provisoire).

29) Des murailles pouvaient enclore également des oasis et des jardins. Cf. Mercier, *La civilisation urbaine au Mزاب*, 116.

30) L'intervalle laissé entre le rempart et les maisons semble être tardif. Constatation faite par Mercier, *La civilisation urbaine au Mزاب*, 115.



3. Un rempart du Ksar (*burdj*)

Prendre l'initiative de faire un four, que ce soit un *tannûr* (dans le sol), ou un *furn* (qui sera à la disposition du public) est normalement interdit (A 90) à cause des nuisances des fumées et des odeurs. Mais si ce four est nécessaire, un habitant de la localité qui aurait pris les mesures nécessaires pour ne pas gêner les voisins, ne pourrait se voir refuser l'autorisation.

Il n'est pas jusqu'aux problèmes de circulation et de priorité de passage qui ne soient abordés. Dans les voies trop étroites, où le croisement, non des véhicules, mais des bêtes de somme avec leur charge, pouvait faire difficulté, on profitera de l'élargissement de la voie. Les règles de priorité s'inspirent de l'*adab*, bienséance, et des privilèges du rang social <sup>26</sup>.

Un voyageur visitant une cité ibâdite au XI<sup>e</sup> siècle n'aurait pas vu une différence considérable entre les rues de cette cité et celles d'autres villes musulmanes : étroitesse des rues, retenues des encorbellements, rareté des saillies, asymétrie des portes et des fenêtres, servitudes diverses de la voirie... Pourtant sur le seul plan urbanistique, quelques traits dessinent déjà une physionomie originale, en particulier la rareté des passages couverts sur les rues (avec tolérance pour l'élite) - observance suivie jusqu'à présent au Mzab, contrairement aux quartiers intégralement couverts de beaucoup de ksours sahariens.

L'originalité s'affirme par contre davantage dans la particularisation des rues du ksar et leur affectation à des catégories déterminées de personnes, selon un clivage *khâssa* (élite)/*âmma* (peuple ibâdite), sur lequel nous reviendrons dans la deuxième partie de notre étude. Le modèle de société accordant une prépondérance à un élément de la communauté opérait, par le fait même, une sectorisation de l'espace urbain. Il imprimait sa marque propre, dans l'architecture même, au moins dans le franchissement - exceptionnel - qu'il autorise de la rue par un recouvrement sur lequel peut être construite une chambre (*ghurfa*), dans une rue de la *khâssa*. La co-propriété de cette rue faisait échec à la tendance à toute tentative de privatisation, dont le résultat pouvait être l'extension du recouvrement de la rue en terrasse, et le terme la fermeture de l'impasse par une porte. Par surcroît, l'interdisait un sens aigu de la solidarité sociale, principe présidant à l'organisation de l'ensemble du ksar et à son système de défense.

### 3.- LE KSAR (A 83 s.)

Et d'abord, dans la conception de l'auteur, le ksar n'était pas, semble-t-il, une mini-cité entourée de remparts, comme on peut le voir de nos jours dans les cités du Mzab par exemple. Bien que cette possibilité ne soit pas exclue, il faudrait plutôt penser à des flots de maisons, compacts, pouvant être assez rapprochés les uns des autres, au point que l'auteur envisage l'éventualité

26) Le plus jeune cède devant l'ancien, le sujet devant le sultan ou l'imam, le serviteur devant le maître, celui qui ne porte rien devant l'homme qui porte une charge. Si l'on est à égalité, que l'on tire au sort ! (A 80-81).

AELI N DELU : Ulleh ar nennehcam.

WEJJIR : Fɾocma, ula d nekkini, ulleh ar nnehcamey.

SI LEHLU : Acu t uxeşşar agi tura kwenwi ? ]-tided  
nwen dya ? Ne... Ney d aqeşşer ?...Teţxeŕriţem,  
ney ? Ur zriy ara nekkini acu i y' irran akkagi  
d ccix nekkini.

AELI N DELU : Amek? Ula tura mazal diyen ? Mačči d ccix,  
keččini ?

SI LEHLU : A y' ikkes Rēbbi ma d ccix nekkini.

WEJJIR : Ggall ar mačči d ccix.

SI LEHLU : Nniy awen a y' ikkes Rēbbi tura kan  
tudeswit, ma d ccix nekkini....

(AELI N DELU akw d WEJJIR, haţtak a mmi, uyalen  
yures s ieakkzan am webrid nni amezwaru. Serbek.  
Sərbek, SI LEHLU iţaggid:)

Aah !.. Uuh !... Ay a baba, a yi nyan !.. Aay l  
Dayen, dayen, a wladi. Akken tebyam, a wladi....  
Ih... Ih... dayen awladi. Ma tebyam d afeřmasyon,  
ma tebyam d Muřemed Ceqqar...I...Akken i wen ihwa.  
(Inna yas:) Iii...Tura, axiř a sen iniy  
akkagi wala a yi..yi.. masakřin dagi.

AELI N DELU : 'Aaa...A Lřemdulleh a sidi.. Imi  
d tuyaled ar laeqel ik.

WEJJIR : Akkagi tesfreřd iyi d...

AELI N DELU : Tura semř ay kan deg laenaya n  
jeddi-k ...Aekkwaz agi...

WEJJIR : Aa... Ur ay tqassay ara... Nekwni...  
Kistibu...Kum keččini s ueakkwaz kan i tleřřud ipi  
kum nekwni neřwař ik...'Iiřřiřh.řh..

SI LEHLU ixedm as akka : Iii...Tura...I ma ahaat,  
d nekkini i gyelřen. Amar ahaat uyalay d ccix mebla  
ma rriy d s lexbař.....

AELI N DELU : A sidi, tura ma d lexlas i tebyid, ak-k  
nxelles. Ma d lwaeda... A k nefk lwaeda nni tame-  
qwařant. 'li.... sekn ay d kan ahernuk ik.

SI LEHLU : Mi dya kwenwi.. Inewt iyi-d tura...Isk  
ur teyliđem ara ? Tessurim akka bellik d ccix  
nekkini ?

WEJJIR : 'I welleh.

SI LEHLU : Tetheqqem mlih, mlih ?....

AELI N DELU : Aaa.. Sel as kan...

SI LEHLU : A y' ikkes rēbbi ihi....ma zriy nniqal.

AELI N DELU : Iieih.... Si muhend saeid At Umeqwan  
n Ccerfa.

SI LEHLU : Ih....

AELI N DELU : Ur ak d iṭṭawed ara ar tfenzet, ee...

SI LEHLU : Yyaah ?....

WEJJIR : Tessehsabed i medden...Tetṭa  
-rud....Tetdawid imuḍan....

SI LEHLU : A nnbi cfae !....

AELI N DELU : Tameṭṭut n Gannuc..Sarden ṭ,  
kwefnen ṭ... Ruḥen maḍi ad as yzen. Keččini  
teyriḍ as id Lhemdu, teslfḍ as i wudem is, tenniḍ  
as : Tehliḍ, kker. Tameṭṭut, din din tekker.

SI LEHLU : A ccix Muḥend !

WEJJIR : Ih....Ipi aqcic nni i d iylin seg  
teslent...Yeskanti. Keččini teyrid as id Lhemdu,  
telifeḍ-ṭ s zziṭ uzemmur, tenniḍ-as : tehliḍ,  
kker. Aqcic din din, iṣuḥ ad ilaeb llabil  
of yiman-is.

SI LEHLU : Ayhuh !

AELI N DELU : Ih.... Ipi ur ṭagwad ara akw yidney.  
Iṣurdiyen...Ayen tebyiḍ. Lḥu kan tura, a ṭedduḍ  
akw yidney.

SI LEHLU : Iṣurdiyen... Ayen byiy ?....

AELI N DELU : Ayen tebyiḍ.

SI LEHLU : Ihi aqli yerwen ! Iwet deg yedrimen-  
is inna yas :) D ccix yerna... Ulaç tkærir.  
(Inna yas:)  
Iiiii... Amek akkenni...Nniqal ṭṭuy, atan tura  
mmektiy d. Amek akkenni, ihi ? Anda akkenni i  
gloq a nruḥ ?

AELI N DELU : Aho kan tura, ak-k nawi. A wlidi, d  
yiwet teqcict, ur k aeniḍ, tenyeḍ lmenteq.

WEJJIR : Ih, ixenq iṭ wuccen.

AELI N DELU : Teggugem. Teyli d fellas. Yerna kan  
akkagi deg yiwen wass.

SI LEHLU : 'Ii...I nekkini ?.... Ata uyalet d ccix  
deg ccix deg yiwen wass. Iih.... Ha, ha, ha.

AELI N DELU : Iṭqessir bya, wemṛabed agi.  
(Inna yas:) Anzam, a ccix, kker ihi a neaddi.

SI LEHLU : Ii..i...i...I...i uqendur d waemam ?...

AELI N DELU : Ad d naq deg Buṛni.

SI LEHLU : A teswem akku ?

**Imekken-asen taqraet nni ines.**

AELI N DELU : Awwa...Nek ur tessey oro.

WEJJIR : Awi d, ih. Nekkini ad sweq.

SI LEHLU ifka yas ad isew akku. Ax. Maena  
tijeyyimt kan.

**WEJJIR iṭṭef taqraet nni. Itess, itess. Iggumma  
a s iserreḥ.**

SI LEHLU : Nniq ak Tijeyyimt kan. Ay amessas !...  
Eḡḡ iyi d tura ciṭuḥ.  
**Iḥews as d taqraet.**

WEJJIR : Ccah !... Ulleh ar lukan imṛabden akw  
akkagi am keččini...Ar' tiloq ar swaswa kan !...

Ruḥen



## AKTEN II TASANEJ I

JEDDI YEBRAHIM  
 AELI N DELU  
 WEJJIR  
 TAWEJJIRT (ṭ-ṭamettut n WEJJIR)

Alur turo dagi aqlay dinno deg wexxam nni n  
 Jeddi Yebrahim. Mlolen d a Sidi...

AELI N DELU : Aaa..wi...Aqli nniy ak waqila ihemml  
 ik sisi ṛebbi. Nebbwi yak id yiwen wemṛabed  
 akkenni...Izod.

WEJJIR : Ahya a mmi !... D amṛabed yerna ṭ-ṭideṭ.  
 Wagi mačči am widak nni yeskaṛiren kan.

AELI N DELU : Aa... Wagi, ma nniy ak yessen, yessen.

WEJJIR : Argaz issekkar ed lmeytin, 'ee !...

AELI N DELU : Tikwal ismuhbul akka cituḥ yaeni, am  
 wakken i k d nniy zgellina. Iṭṭuḥ loaqel is...  
 A t teṣṣed akka, ulleh ma tenniḍ as d neṭṭa.

WEJJIR : Ih...Awwa yessedṣay. Tikwal, ur k aeni, a s  
 tiniḍ aeni yetripani.

AELI N DELU : Mi daleffu iṭban yessen. Issufuy ed  
 kra akken n lehḍur m' ara s yehwu... Paa,paa,paaa !...  
 D aessor!

WEJJIR : Tikwal m' ara s d tenfeh, iheddeṣ cywel  
 amzun akken iqqar ed lellibr.

AELI N DELU : Ih... Ipi isem is inuda tamurt...  
 Iṭṭuḥun d yures medden... Ih... Am wakken Iṭṭuḥun  
 ar Si Muḥend Sa'id At Umeqwṛan n Ccerfa, zik nni.

JEDDI YEBRAHIM : Harey, byiy a t zrey. 'Ii...  
 Sekcemt eṭ id tura !...

AELI N DELU : Iih... Ad ruḥey a t id awiy.

Dyo iṭuḥ.

TAWEJJIRT : Aah a tiyta!... A Jeddi Yebra!...  
Nekkini lo k qaqarəy Yellik ula i yas d xednem t̄t̄elba,  
ula i yas d ixdem wemrəbeḡ. Lukan d ay tesmeḡsised  
kra. Mliḡ ak acu i d ddwa ines:  
Efk iḡ a t̄ay win tebya. Hotan acu i d ddwa ines.

JEDDI YEBRAHIM : Ihi tura ḡebberḡ felli kemmini !...Tawejjirt,  
a t̄ebberḡ felli!...

WEJJIR i temḡarḡt is : Skwet kemmini! Acu teggareḡ  
iman im, kemmini?

TAWEJJIRT : Ay asmi akken ḡḡiy yemma !...A welleh a lukan  
a s d tawid eaceḡ meyya g yemrəbden !...Ma teḡla t̄,  
ihi. Ssney yellik. Maḡḡi s leḡruz, maḡḡi...Efk iḡ  
a t̄eddu af yiman is !... Taqcict, ḡebbi t̄ i tlid.

JEDDI YEBRAHIM : Amek ?... Kemmini... a t̄ fkey akkagi  
t̄-t̄ogugamt ? Ipi, bdeḡy as id jwaḡ asmi akkenni...  
D neḡtat i gugwin.

TAWEJJIRT : 'Ii... byansir. Axarḡ keḡḡini tebyid a  
t̄ tefkeḡ i win ur tebyi ara. In' as d tran Meḡmuḡ  
Izubac, a t̄wolid acu ara k d tini... Aa...Yerna  
Meḡmuḡ Izubac meḡkin neḡta, eahdey k s ḡebbi, ar d  
a t̄ iqbel, ad ig ḡebbi ḡas tili t̄-t̄oderḡalt. D  
keḡḡini kan i wuḡer teqqim.

JEDDI YEBRAHIM : D leali Mḡend ḡas ay it!... Argaz  
iḡyemmiḡ i fraḡ, 'ee... Nekkini, a s fkey yelli...  
Tebbw... Iba, nekkini, byiḡ win iseḡn yemma tsen !

TAWEJJIRT : Ibda ixeddem...D anaemar... kullec...  
D keḡḡini kan i wumi ur yehw' ara.

JEDDI YEBRAHIM : "Ibda ixeddem..." Melmi akkagi i gebda  
ixeddem ?

TAWEJJIRT : Qrib aseḡḡwas ayagi g wasmi yebda ixeddem.

JEDDI YEBRAHIM : Ihi mazal as ad ixdem aḡas, aḡas  
iseḡḡwasen akka ar zdat. Bac akken ad-d ilḡeq  
ḡuri nekkini. 'Iiil... Dḡa s tideḡ im !... Wagi  
melmi kan i gebda ixeddem, wayeḡ ibbwi-d apaḡyu.  
Anwa ay axiḡ ? Axiḡ win i d ibbwin apaḡyu.  
Lukan i seiḡ aponsyu nekkini tilaḡ ur iyi d  
teḡtafedeḡ ara dagi !...

TAWEJJIRT : Asmi i tello nneyya...Akw d leḡniḡa...  
Ulleh ar tif lehna towant i yas neqqar. Lmumen  
irbeḡ wul is... Ma t̄-t̄ura, seḡmi d innulfa  
upaḡyu... akw d wayen i t ittabaḡn... Degmi aḡlay  
tura necba ilfan n lḡaba. Ayen nesḡa, amzun ulac !...  
A yenna yas : Yir zzwaj a tiḡdayin...Tif it teḡ  
dert ucerrid.

JEDDI YEBRAHIM : Ma ulac yurem kan... Nekkini n teswaet agi lhemdulleh. 'Iii... dimirid twa mbyu!...

TAWEJJIRT : A y' iwet rebbi... Ah!... Ini d mačči akka. "Ii... Tura mi d ikker weqcic ibya ad yerr axxam, imawlan n teqcict a s qqaren D acu yesa ? Guhra nni n Tqicbut... Yak fkan ț i Bulabac...Axateř yesa opařyu yagi d teqqaređ... Mugreț ț id umayna... Tuyal ț-țawrayt, t-tawrayt amzun t-taktunya. Seg wasmi tejweğ, ur tebbwi iri. Keččini tura... D wigad agi i tețeanadeđ ?!...

JEDDI YEBRAHIM : Ti ti ti, ti ti ti ti ti ti ehe he..

TAWEJJIRT : A mmi asmi ara nemmet, am win yesaon, am win ur nesai... Ulleh ar siwa lekwfen nni ara y in ideřren. Nekkini, yelli, eahdey s rebbi, eahdey s rebbi, ar win ur as naeğib ara ma yebbwi ț ... ar yas, a lukan ad ikseb tiywezza n Camlal!

JEDDI YEBRAHIM : I tura a țberkad !...Acu tesqaqayeq dagi fellil!... 'Uuu!... Alih! Ruğ akin! Tigi mačči ț-țiyetteř im!...

WEJJIR : 'Ii... dya ih. Susem kemmini!... Acu tesqaqayeq dagi. Ih... Illo wi m yennan. Ačal ssađa kemmini ?  
Iruğ ar Jeddi Yebrahim ikkat as deg yedmaren, ipi ițkemmil akkenni...Iqqar as i temyart nni ines: Jeddi Yebrahim, ur ihwağ ara tat bațața inem ! Issen acu ixeddem. Ruğ a țekseđ tiyetteř im ! Ur ay tuyal ara dagi ț-țayazit, a țesqaqayeq dagi felloney! D nețța i d babas n teqcict. Ifhem... yessen... D nețța i gețran acu i s ilaqen i yellis !

JEDDI YEBRAHIM : 'Iii!... 'Uuuu!... 'Uuuuh!... Arju tura, ah!... Arju, ah!...

WEJJIR (ițkemmil, iqqar as): Eğğ iyi kan, a Jeddi Yebra... A ț wtey hak! A s eawdey hak!... Bac akken a țissin acu yeswa leqdeř g gergazen !

JEDDI YEBRAHIM : Eaddi yures ihi! Acu tețrajuđ ? Ney d nekkini i tessneđ ?!

## TASANEJ II

JEDDI YEBRAHIM  
WEJJIR  
TAWEJJIRT  
AELI N DELU ata yuɣal ed. Ibbwi d  
SI LEHLU

AELI N DELU : A Jeddi Yebra...Aton, ihi, ah!...

JEDDI YEBRAHIM inna yas i SI LEHLU: A mreħba yessek,  
a ccix. Mreħba yessek a sidi or wexxam agi.

SI LEHLU : Ireħb ak lxiɣ... lih...

JEDDI YEBRAHIM : Anaem, a ccix... 'li... tura...  
Neħwaɣ ik. Yerno aɣas mačči cwiɣ.

SI LEHLU (...Aemam akw d uqenduɣ a sidi... Irna d  
ttešbiħ i tu lbaɣar... ixdem as akka): Ihi mola...  
Am wakken i d inna řebbi sebħanu deg wawal  
is... Ee... Inna d Ccrae s iyimi, mačči s ibeddi.

JEDDI YEBRAHIM : Anaem, a ccix... Nekkini yiley d  
inisi i s yennan akka.

SI LEHLU : Ehoe'... Mačči d inisi. Wagi iweššo d  
fellas nnbi.

JEDDI YEBRAHIM : "Iweššo d fellas nnbi" ...? ...  
Yyaah ?;

SI LEHLU : Anaem, ih... Yello... Yello...

JEDDI YEBRAHIM : Anta tašureɣ ?

SI LEHLU : "Anta tašureɣ...?" Eee... Tašureɣ nni n  
tyimit.

JEDDI YEBRAHIM : Aa... Ma yello iweššo d fellas nnbi..  
"Ehoe... Ilaq a neqqim. Ah... Aton ukwersi.  
Aa... Qqimen, a sidi welbaba...

SI LEHLU : Anaem, a ccix... Ihi mala amek akkenni ?...  
Aa... Sliɣ yessek...Ur d qqaɣ ara.

JEDDI YEBRAHIM : Amek ?... D nekkini i wumi d teqqa-  
reɣ Anaem, a ccix.

SI LEHLU : Anaem, a ccix. D keččini, ih.

JEDDI YEBRAHIM : Mi... Mačči d ccix, nekkini.

SI LEĦLU : Amek ? Mačči d ccix keččini ?

JEDDI YEBRAHIM: Mačči d ccix, ih.

SI LEĦLU ikker iddem ed aekkwaz. Iyli fellos s  
ueekkwaz. Iqqar as: Yyah ? Mačči d ccix keččini?!  
Eh ?...Mačči d ccix keččini?!...Iṭef ihi. Iṭef ihi!

JEDDI YEBRAHIM iṭeaggiq: Aay! Uuy!... Aa!...  
Arju, ahl Mačči d ccix nekkini...nny ak, ahl!...

SI LEĦLU : Iba, akka d asawen, aqlak id d ccix ula  
d keččini. Nekkini, 'Iii... ħolo deg tmeammet  
ueekkwaz agi kan i d yriy. Situ...

JEDDI YEBRAHIM inna yas i AELI N DELU: Acu t uxeş-  
şar agi i yi tebbwiq akkagi keččini ?

AELI N DELU : 'Ii... Ur ak d nny ara ?... Nny ak  
id Ismuhbul tikwal.

JEDDI YEBRAHIM : 'Iii... Ad iṭuḥ ad ismuhbel af  
win i s yehwan l... Nekkini... Ur ismuhbul ara  
nekkini dagi felli.

WEJJIR : Si rya so, a Jeddi Yebra... D aqesser kan  
i geṭqessiṭ, a wlii. Ibya kân ad ilaab akw  
yidek.

JEDDI YEBRAHIM : Inea ddin n llaab am wagi! Ma yef-  
fuhri, ad iffuhri kan af yimawlan is!

SI LEĦLU : Nny ak!... Tura qmaey kan tura deg  
sidi ṛebbi ur iyi teṭqassaq ara... 'Ha... 'Ee!...  
Kistibe ?...

JEDDI YEBRAHIM : Tebbweh!

SI LEĦLU : Ulleh ar nenneḥcam.

JEDDI YEBRAHIM : 'Ii... Dayen tura... 'Iiii... d nek-  
kini i k yehwaḡen...

SI LEĦLU : Amek yaeni tura... Nekkini...

JEDDI YEBRAHIM : Aha dayen tura... Dayen tura. Ulaç  
uyilif.

SI LEĦLU iṭkemmil: Muqel kan... Iṭefy ak aekkwaz ?...

JEDDI YEBRAHIM : 'I... Şahha... Aha tura beddel awal.

SI LEĦLU : 'Aa!...Sabapa akkagi.

JEDDI YEBRAHIM : Anaem a ccix...Ihi mi tenniđ...Furi  
yelli... Tuden, ur k aeniŷ...Neggumma a s naf ix f is.

SI LEHLU : 'Iii... Aqli dagi nekkini... Si Reħru ad  
as yaru... 'Ih... Kečćini... Ma teħwağeđ iyi,  
ad ak aruy... At wexxam ik... Tusa... Aqli dagi,  
ur Ʒagwad ara. A wer lamzeyya inu! Wala. Kwenwi  
teħmurudet kan tura, nekkini a wen Ʒtaruy.

JEDDI YEBRAHIM : A k ibarek řebbi a Si Leħlu.

SI LEHLU : Amek i s qqarın i yellik ?

JEDDI YEBRAHIM : Neqqar as LWIZAT. LWIZAT...

SI LEHLU : Lwizat... Lwizat...Ʒ-Ʒawizet. Terna fellas  
teħzeƷ.

JEDDI YEBRAHIM : 'Ih...Ad řuħey ad waliŷ acu txeddem.

**Ikker ad iřuħ...**

SI LEHLU : Wi Ʒ ilan tmeƷƷut agi l-lbařakka ?

JEDDI YEBRAHIM : Ao... tinna ? Tinna Ʒ-Ʒawejjirt  
a wlidi... Tesmeckukul akw dagi yerney.

**Dya iřuħ.**

SI LEHLU ixedm as akka weħdes weħdes : A... Pwaa...  
pwaa...pwaa...Ay akka d amerřun!  
(Inneqlab ar Twejjirt, yebda:)  
Na na na na naa na niiii  
Na na na na naa na niiii (2)  
Ni ni ni ni ni ni ni...  
(Inna yas:) Am wakken i s yeqqar Muħemmed Ceqqar  
Ad am aruy aruy am i gečban iħelwiđen. (Bis)

WEJJIR ineggez ed : Ma yehda k řebbi, ay amřabeđ, eğğ  
tameƷƷut iw trakil.

SI LEHLU : 'A' ?!... Ʒ-ƷameƷƷut ik ?

WEJJIR : Byansir Ʒ-ƷameƷƷut iw. Iiihuuh!...

SI LEHLU : Ulleh leađim, nekkini ihi, ma řriŷ. lfka  
yak d řebbi lxiř am wagi... Aawwah, iħemml ik  
řebbi kečćini.. Yya d ak-k sudney.  
(Isnaemal iruħ a t isuden... Irfed ifassen is...  
Mi... Hup... Idal akin ar Twejjirt, iřemj iř id:)  
'Hempteh...

WEJJIR iřřuti fellas, ijebd iř id. Inna yas:  
'Ii'!!..'Eil...'Eil...'Eil...'Eil...'Eil...Dya kečćinil...

SI LEĦLU : Nekkini ferĥey, ferĥey, ferĥey dayen  
 kan m'ara waliy akkagi lxiġ yellan deg tmurt nney,  
 iqqim kan deg tmurt nney. Ur t yebbwi ara ubeġġani.  
 ('I... Isnoemel diyen iruĥ ad isellem af  
 Wejjir. Inno yas:) Ad isdum ġebbi lferĥ...  
 (Mi.. hup... Idol diyen akin ar Twejjirt. Iyemj  
 iġ id wis mertayen. Inno yas:)  
 S teyzi l-laemeġ im, kemmini. S teyzi l-laemeġ  
 ik keċċini. Ulleh ar a wen ferĥey i sin yidwen.

WEJJIR ijebd it id ar deffir: 'Aa'!...

SI LEĦLU iheddeġ i Twejjirt: Argaz im... Aa...d  
 argaz l-leali, wergaz im...

WEJJIR : Beġka, nniy ak ... Aah! 'liihĥuuh!

SI LEĦLU : Ay omessos!.. Nekkini ferĥey yesswen, 'ee...  
 Aeni ur tebyid ara imi ferĥey yesswen ?...

WEJJIR : Freĥ akw yidi ma tebyid, jmafuf. Mi akw tmejġut-  
 iw, dayen nniy ak... ee...ee...ayennat agi!

SI LEĦLU : Aa... Nekkini ferĥey yesswen i sin yidwen.  
 Am keċ am nejġat; ferĥey akw yesswen. Alur  
 tura, msalamey yidek... Tura ilaq ad msalamey  
 yides ulo d nejġat. 'Empte!...('Ii...iyemj  
 iġ id akkur. Inno yas): Ad ikejġer ġebbi lxiġ...  
 'Haah !...

WEJJIR iġġuti fellas. Inno yas :  
 Aa... 'Aa... Aa... Aa... 'E!... Anaem, a ccix !...  
 Aha beġka ssmaj!

### TASANEJ III

SI LEĦLU  
 WEJJIR  
 TAWEJJIRT  
 JEDDI YEBRAHIM

JEDDI YEBRAHIM oto yuġal- ed. Inno yas :  
 Anaem a ccix, aġġan ihi yelli nni i k d nniy.  
 Tura kan ad-d tawed. Tudeswit.

SI LEĦLU : 'Ih...nejġat i nejġaju... Aqlay akw  
 dagi... Nekkini...Lexwan iw...Aqlay akw dagi.

JEDDI YEBRAHIM : Anda llan lexwan ik ?

SI LEĦLU : 'Eh ?!... (Iwet anyir is, inno yas):  
 'Eh ?!...Atnin dagi.

JEDDI YEBRAHIM : Ihi dya tgerrez mađi.

SI LEHLU yuđal ar Twejjiřt nni. Inno yas :  
 'Ih... Anotada... pisk aqlađ d iđimi i neqqim...  
 'Ih... Ad eaddiđ ar tmeřřut agi n lbařakka... 'Ih...  
 A s řhesbey ula d neřřat.

WEJJIR iřřuti fellas. Isewlellef it id ar deffir.  
 Inno yas Ehoe'! hoe'! Ur ĥwađeđ ara nekkini.

SI LEHLU: Ay amessas !... 'Ii... D ccix ay lliđ...  
 Ilaq a s řhesbey...

WEJJIR : Yapa d ccix kityan!... Nu, nu, nu, nu!...

SI LEHLU : Amek?!... A s tekkseđ i ccix ur i xeddem  
 ara lwađeb is?! Aha!... Digođ kečćini!

WEJJIR: Aah wah.

SI LEHLU imuqel it akka s řřerf n tiř, izelm it  
 mliř, inno yas: Kečćini, a k sbibbey daewessu  
 nni tazurant!...

TAMEJJIRT ziđ neřřat i xadeb i ř lřal. Teřřef eđ  
 orgaz is, tebbalansi t id ar deffir. Tenna yas:  
 Tixxeř annađ ula d kečćini! 'Ih!... Sseřsaben akw lecyax  
 i tlawin... Ih... a y' isseřseb ma yebđa a y' is-  
 seřseb. Aeni nekkini mačći am tulawin nniđen, ee?...

WEJJIR : Nekkini, nniđ am ur ĥwađeđ ara!

SI LEHLU : Iřel!... Aeel!... Akka i d amuřđus!!

JEDDI YEBRAHIM iđal akin, yuđal ed. Inno yas:  
 'Ih... Ařřa yelli... Ee... Ařřa wanda d telĥeq...  
 (Iddewer ar yellis nni, inno yas:)  
 Aha yiwel kemmini, ah!



## TASANEJ IV

WEJJIR  
LWIZAT  
SI LEHLU  
AELI N DELU  
JEDDI YEBRAHIM  
TAWEJJIRT

Lwizat tkcem ed, o sidi...

SI LEHLU : J-taqcict agi i d tennam tuɛen ?

JEDDI YEBRAHIM : Anaem o ccix, t-taqcict agi ih.  
Hala neɣtat i seiy d yelli... Ur sebberɣ ara  
lukon ad iyi temmet.

SI LEHLU : A wer ikkes ɛebbi ayen ɣrant wallen.  
'Ao...Aɣju tura ad as naru, aɣri imiren a ɣemmet,  
ma tebya a temmet...

JEDDI YEBRAHIM : Aah!... Awit as id akwersi.

A bbwin d ikwersiyen. Teqqim Lwizat nni. Iqqim  
Si Lehlu dinna ar ɣures Jeddi Yebrahim iɣuɣ ad-d  
irnu akwersi i iman is...

SI LEHLU iheddeɣ wehdes. Iqqar as: Tamerbuht agi...  
pffiii... Ya la lall!... Ad isbaed ɛebbi fellom  
allen, a yelli.

LWIZAT tecmumeɣ t-taɣsa: 'Hfe, 'hfe, 'fhe',he...

JEDDI YEBRAHIM yuɣal ed: 'Ao!... Anaem o ccix,  
teɣɣeɣeɣ t id.

SI LEHLU : 'Ii... dya sifurmidab ma ɣɣeɣeɣ t id.  
Tamyu. Tamyu. Inzo k lxiɣ, sofidir d ssbuɣ  
amelhon.  
Inneqlab ar lwizat. Inna yas: Amek ihi ? Eh ?...  
Lxiɣ ncalleh ?...Acu kem yuɣen ?...Acu kem iqerhen?

LWIZAT tessyal as s ufus is. Teqqar as: D aqerɣu  
yiw, d imiw, t-taɣect iw, Mi theddeɣ as kan s  
ifassen is. Ipi teqqar as: 'He... 'Ah;;;Eh... 'Heeh...

SI LEHLU : Amek ? Acu d teqqareɣ ?

LWIZAT teɣkemmil. Theddeɣ as s ifassen is ipi teqqar:  
'He... 'Ah... 'Eeh... 'Eh...

SI LEHLU : Amek ?

LWIZAT : 'Hah... 'Hah... 'Heh...

SI LEHLU : 'Heh ... 'Hoh... 'Eh... 'Heh... Ur fhimey ara acu d teqqaqeq, a yelli. Acu t lluya yagi d tesnulfad ?

JEDDI YEBRAHIM : Aneam a ccix, twalaq acu i k nniy ?...  
Hatan tura lehlak is. Tural t-tugugamt... Teyli d fellas kan akka deg yiwen was. Ur nezfi ara ansi s d tekka. Almi tura, mim bac a t nefk... Ii Ur nezmir ara... a t nefk akkagi t-tugugamt...

SI LEHLU : 'Ee... 'ee... 'Aaeah ?

JEDDI YEBRAHIM : 'Ii... Axater argaz nni i wumi nebya a t nefk, a k yeqqaq Alamma tehla... Ney mulac dayen.

SI LEHLU : 'Ii... Anwa t wagi ? Wagi iwet it rebbi menteq... 'A... 'amek ?... Yufa taqcict am tagi...  
T-tugugamt durijin... Ur as tetruz aqerfu yis, ur yelli... Yugwi t ! Ittextex wogil... Ahya a rebbi, a lukan t-tameftut iw i t-tugugamt akkagi. Nekkini, a t ggey kan akkagi t-tugugamt.

JEDDI YEBRAHIM : Anaem a ccix, tura ma yehda k rebbi 'Iii... Yaeni xdem akw lmeghud ik, ayyal...

SI LEHLU : Ih... Ur t-tuqim ara aybel.

JEDDI YEBRAHIM : A wer tesud aybel.

SI LEHLU : Ah... Ini yi d kan tura ma yella kra i t yettaqrahen.

JEDDI YEBRAHIM : Ittaqrahi it, ih... Tettaqrahi it tyersi-s.

SI LEHLU : 'Yaaah ?... Tamyu, tamyu. Ittaqrahi it nezzeh ?

JEDDI YEBRAHIM : Tettegririf, ee...

SI LEHLU : Ihi dya sitribya. Ini d tura... Isk tetfuhu ar wanda akkenni... Fihel ma nniy ak ?...

JEDDI YEBRAHIM : Amek sitadir ?...

SI LEHLU : 'Iii... "Amek sitadir ?..." Ay amessas !... Sitadir ma tettaqqaq ?... lba wi...

JEDDI YEBRAHIM : Aa wi... Byasir, byasir... Nurma lma, a sidi.

SI LEHLU : D iqranen ney d aman kan ?...

JEDDI YEBRAHIM : S yurwen, a lawliyya.

SI LEḤLU yuḡal ar Lwizat. Inna yas): Awi d afus im.  
 (Lwizat tefka yas d afus is. Si Leḡlu inna yas:)  
 Lli d afus im; akka. (Lwizat tefka yas d tidikelt  
 ufus is. Si Leḡlu, zaematik iqqar as dinna:)  
 Ti ti ti ti tiii... ti ti ti...ti ti... (Inna yas)  
 Ay Aseklawi, ay omlawi, owi. Fru deg ddaawi.  
 Mel as i waattar abrid ara yawi... 'lii wi,  
 yura deg wfus is kumkwa teggugem.

JEDDI YEBRAHIM : Aneam a ccix... Swaswa! Ulleh, a  
 sidil...A k yaefu ḡebbil...Twalad tura...Din din  
 tufid atan i ṡ yeblan.

SI LEḤLU : Ahaah !...

TAWEJJIRT : Aa...Yufa t...Hatun... S leqlam n tedwat.

SI LEḤLU : Nekwni s lmacoyex agi...Hemm...iṡwerri  
 yanay ḡebbi!... Lukan d albaed nniḡen, ad ya-  
 weq dagi... ad ibdu ad yesqewaḡiw.. kda u menna  
 ... ad isxerwid dagi fellawen... Mi nekkini  
 tudeswit l... Aaa... Hata wacu yellan. Nnican.  
 La k qaqarḡ Yellik agi iba teggugem.

JEDDI YEBRAHIM : Wi... mi nekkini byiḡ ad ḡḡey acu  
 i ṡ yesgugmen.

SI LEḤLU : Ayagi d ayen isehlen. Teggugem axater  
 ur tezmir ara a ṡehdeḡ. Wala tura...Imi teṡnadid  
 a ṡfehmedḡ.

JEDDI YEBRAHIM : Axater "ur tezmir ara a tehdeḡ",  
 Wi... Mi dapri twa keččini, ayḡer ur tezmir  
 ara a ṡehdeḡ ?

SI LEḤLU : Amek ... "Ayḡer ur tezmir ara a ṡehdeḡ",  
 Ih... Axater teggugem. I, li, li, liiii... Lukan  
 a ṡnadid deg lkutub, a tafedḡ... Iba akkagi ara  
 tafedḡ deg lkutub. Ieokkeḡ yiles is.

JEDDI YEBRAHIM : Ih... Dakuḡ... Wi mi... Acu i s  
 ieokkwren ilas is ? Hata wacu i byiḡ ad ḡḡey  
 nekkini.

SI LEḤLU :... Am wakken i s yenna Ccix Muḡhend u  
 Lḡusin... Inna yas:... 'i... -Nnan as: hdeḡ,  
 ay amqwerqwer- Inna yas: Iččur yimi-w d aman.

JEDDI YEBRAHIM : Akka... Qaqaren t wawal agi.

SI LEḤLU : Aaa... Ccix Muḡhend u Lḡusin wi...

JEDDI YEBRAHIM : Iii... Tura... A ḡ d infae ḡebbi  
 s lborakka-s.

SI LEHLU : Nniy ak Ccix Muhend u Lhusin, winna wi l...  
 Aa... Iyēlb iyi...La illeh, ill lleh, Muḥemmed  
 raṣul lleh.

(Irefd iyil is d'asawen, inna yas:) Iyēlb iyi  
 akka, s wannect agi. (Sitadir iyēlb it s yiyil)  
 Alur tura ihi imi tenniḍ... Dapri mwa nekkini  
 Akken walay, əh!... Alur tura a k d iniy tura,  
 acu i s iεakkwren ilel is...

JEDDI YEBRAHIM : Ih... A t̄ yeg rēbbi d lxiṛ.

SI LEHLU : D leḡnun l... A ten ixzu rēbbi.  
 D leḡnun l...Ma teṭṭuḥ ar tala ney aniwer  
 teṭṭuḥ... Wten t id leḡnun diinna.

JEDDI YEBRAHIM : Ur teṭṭuḥ ara ar tala, pisk nesea  
 rubini daxel bb wexxam. Ih... Amek akkagi i  
 teṭṭuḥ ar tala ?...

SI LEHLU : 'I... Teṭṭuḥ ar ubudu... Ur tesḍiḍ ara  
 kamim abudu daxel bb wexxam, nu ?... 'I... Miḡd  
 alur! Bu, arju tura. Eḡḡ iyi a k d sfehmey...  
 Eee... Isk tessneḍ taεrabt ?

JEDDI YEBRAHIM : Nekkini taεrabt ryaditu.

SI LEHLU ikker, ikres tawenza. Inna yas: Amek ?!  
 Ur tessineḍ ara taεrabt ?!

JEDDI YEBRAHIM : A wlidi, la k qaḡrey nekkini taε-  
 rabt, d lxiṛ kan.

SI LEHLU ibda itzellig imi-s. Inna yas; Wa kaana  
 fi mazaan lqamiidi Si Saḡhilu yamaanu fi lqimsi,  
 wa 'aḡa ihayli lmuḡammilu, wa 'aqba yabtuhu  
 laεa basaabu namwihi.  
 Aneam, ih. Ayyer, purkwa ? Yamaanu fi lqimsi...Ih.

(Dya Si Leḡlu irrenbirsi aḡeṛru yis ar deffir.  
 Irfed ifassen is ar igenni...)

JEDDI YEBRAHIM : Ak-k ixdae rēbbi, a baba, ur iyi nefki  
 ara ad yrey taεrabt !

TAWEJJIRT : Ulleh ar ayen illan, inna t id. S usennan l...

WEJJIR : S usennan!!... Ulleh ma fehmeḡ tapyunt...

SI LEHLU : Ihi mala, imi tenniḍ... Leḡnun agi i k d  
 qaḡrey akkagi, waεren. Waεren... waεren... Mačči  
 d kra. Turaka ihi mala, amek i xedmen ?... M' ara  
 s waεren weun i lεabd...A s suden akka ar dagi,  
 ar yidis agi azelmaḍ, axaṭeṛ dagi i tella tasa.  
 U segs akin, nnefs nni nnsen, ad iṭṭenfufud  
 alamma yebbweḍ ed ar yidis agi ayeffus, axater  
 dagi i gella wul. Mi alur skiya, sik turin...

Amek i sent qaqren i turin s taerabt ?  
 Tuurinaatun... Pisk turin... Seant azar i geṭru-  
 hun seg turin alamma d aqerṛu, alamma d lmuḫ...  
 Sitadir s tṛumit: La matièrre grise de base...  
 U azar nni... S taerabt qaqren as igzatema el-  
 karāmbitu... Ih... Syinna i s yeṭṭak ilizeq...  
 Ad-d tṛuḥ tiyto tamezwarut, ak-k id twet ar  
 tefkert bb wul. Seg syinna, a k id tecceḷ ar yidd  
 bb waerur... Paṛesk nnefs nni nnsen, amek i s  
 qaqren.. Fehm iyi d mliḥ, mliḥ acu k d qaqrey...

JEDDI YEBRAHIM : Fehmey, ih.

SI LEḤLU : 'Ih... Paṛesk nnefs nni nnsen iteqqes...  
 Iṭkerric. ? Iṭkerric, ih... Amzun d ifelfel, a y  
 yenḡu ṛebbi... Mi ṭṭak iyi d tamezzuyt, lummwa,  
 m' ara k in heddreyl...

JEDDI YEBRAHIM : 'Fkiy ak in tamezzuyt, a sidi...Hotah...

Dya ikna ar yures, ifka yas tamezzuyt is mliḥ.

SI LEḤLU neṭṭa icax deg wmeslay. Inna yas: lfelfel  
 nni...Tibwa tura amek ?... Alur, acu i t iṭarran d  
 aqerḥan... Sel iyi d mliḥ...

JEDDI YEBRAHIM : Ih, aqli selley ak in.

SI LEḤLU : Iba d izmi nni... Atan iṭṭak it id udiḥan  
 i t itarran d aqerḥan. Adihān yella dagi, jist  
 dagi seddaw timiṭ...  
 Wa saana lahu abandū wa lqawaysi bihi naquuru  
 buderihu qibsa frimus... Ar tebbuṛt uqerṛu  
 ney ar lqaṣa umezzuy. Wala tura igzaktema acu  
 i ṭ yerran, yellik agi... acu i ṭ yerran  
 ṭ-ṭagugamt.

TAWEJJIRT : I melḥen... I melḥen lehḍur is umṛabeḍ  
 agi...

WEJJIR : Ahya a ṛebbi amer ssiney od heḍrey akkagi  
 am neṭṭa!...

JEDDI YEBRAHIM : Aneam a ccix, ad ak yaefu ṛebbi,  
 yaefu lwaldin ik. 'Ii'!... Ata ilqed ata uqabub.  
 Tella yiwet lḥaḡa kan... I ur fhimey ara mliḥ...  
 Imi d tenniḍ Tasa aṭṭan ar yidis azelmaḍ, ipi ul,  
 terriḍ ṭ id ar yidis ayeffus. Icebba yi ṛebbi  
 silkuntṛir i tebyiḍ ad-d tiniḍ ?

SI LEḤLU : Aawwah, tigad agi zik nni!... Tura nbed-  
 del kullec... Mudirn... 'Ii... Yak akken ilha  
 lweqt ad as telḥuḍ!...

JEDDI YEBRAHIM : Aaa... Akka!... Iii...Nniy ak kan...

Tiyileđ ak illa wacu ssney nekkini...

SI LEHLU : 'Ii... Tura wicqa. Yerna ulac win i d  
ikkren yessen. Akkagi ney ndah ?

JEDDI YEBRAHIM : 'Aa... Ad ak yaefu řebbi. Mi alur  
ihi tura, aneam a ccix, amek i glaq ad as  
nexdem ?

SI LEHLU : "Amek i glaq ad as nexdem" ?...

JEDDI YEBRAHIM : Ih.

SI LEHLU : ... Ee... "Amek a glaq a s nexdem"...  
Teřfid!... Dabur ur ilaq ara ad-d tekker deg wusu.  
Ipi řřaket as zzit taqdimt. Tayenjawt, ssbeř,  
tayanjawt tameddit.

JEDDI YEBRAHIM : Zzit taqdimt... Yirbeř...  
Nesao zzit taqdimt bb wasmi d ilul jeddi.  
[řřameř- řagut... Mi a ř tsew bla yemmas !

SI LEHLU : Aaywah... Tella diyen tayeđ...  
Ilefđan n txabit. Uqemt as cituř ilefđan  
n txabit i řemgeř is.

JEDDI YEBRAHIM : Aa' ?... "Ilefđan n txabit" ?...  
Aneam a ccix, i ilefđan n txabit, i wumi ?

SI LEHLU : Ilefđan n txabit, ih... Ulac akw, akw  
ddwa nniges. Mim boba řayu, d ilefđan n txabit i  
s tuqamen i temgeř is, iheddeř!

JEDDI YEBRAHIM : A twalađ tura!... Aneam a ccix, ad  
ak yaefu řebbi, yaefu lwaldin ik. 'Aa...'... Ad-d  
nekređ taxabit nni taqdimt.. Wanag tajdiř, irza ř  
Si Qasil... A s d yefk řebbi taruři ur neřřunejbař.

SI LEHLU : Tura ad řuřey a s d aruy tařerzeř. Ad-d  
qqwley tameddit, a s ř id awiy.  
(Mi... 'Ii'... Immekti d Tawejjirt nni, Inna yas:)  
Mi... 'Ii'!... Iřeqqa... Yya d třa kemmini...  
(Izzi ar Jeddi Ybrahim, inna yas:)  
A xali Muř... Tameřřut ogi n lbařakka, ilaq a ř swanyiř.

TAWEJJIRT : Anto ? Nekkini ? Aa... Nekkini, ur hlikey  
ara akken ad iyi teswanyiđ.

SI LEHLU : Jistema, a tameřřut n lbařakka, jistema...  
Din i tuđen icc is... Inna yas Ateeqqa l-lřawi, ay  
ul iw awi.

JEDDI YEBRAHIM : Aneam a ccix, ayyeř din i tuđen  
icc is ?... Pisk la k teqqoř neřřat ur tehlik  
ara; anef as, dayen.

SI LEḤLU : "Ur tehlik ara..."! ... Yah ?...  
 'A...Am wakken...Llan leibad tessan aman uqbel ad  
 ffaden. Alur neṭṭat ifuk a teswanyi iman is uqbel  
 a ṭehlek.

TAWEJJIRT teskibi, tenna yas: Xic! Xic! Xic!  
 Xic!...Kkes iyi akin fellil... llefḍan n txabit  
 akw d zzit taqdimt...'A... Akw d lḡawi... Waah...

SI LEḤLU : A yaweyyam!... Aha kan!... 'A... A kem  
 id yer lḥiḡ ar yuri. (Izzi ar Jeddi Yebrahim:)  
 Bu! Qimet deg lehna.

JEDDI YEBRAHIM : 'Aa'!... Anaem a ccix, arju tura.

SI LEḤLU : Ii... Acu mazal tura ?

JEDDI YEBRAHIM : A k fkey cituḥ n lwaeda.

SI LEḤLU isɛadda d afus is deffir waerur is...  
 Isenda afus is... Ih... Inna yas: Aawwa fiḥel.

JEDDI YEBRAHIM issufey ed apurteffi nni ines.  
 Inna yas: Anaem a ccixl...

SI LEḤLU : Ala, welleh.

JEDDI YEBRAHIM : Arju tura.

SI LEḤLU : Nniy ak fiḥel, ah.

JEDDI YEBRAHIM : Jmaaliman!

SI LEḤLU : 'Aa'... A-yi teshenteḡ ?...

JEDDI YEBRAHIM ifka yas snat tbeyyidin : Hatan.

SI LEḤLU iṭṭef tibeyyidin nni, mazal it iqqaḡ as:  
 Nniy ak Welleh.

JEDDI YEBRAHIM : 'I... Cituḥ n lweeda..

SI LEḤLU : Nekkini... Mačči am widak nni ileḥḥun  
 af ueabbuḡ am yizerman.

JEDDI YEBRAHIM : Ḥaco.

SI LEḤLU iṭṭef iṣurḡiyen nni, inna yas: Tsemdeḡ  
 iyi d kra meqqaḡ ?

JEDDI YEBRAHIM : Semdey ak in.

SI LEḤLU : Nekkini ur d cqiḡ ara deg suḡdiyēn  
 nekkini.

JEDDI YEBRAHIM : Ahwuh a Si Lehlu...

SI LEHLU : Nekkini b̄iȳ lbaq̄akka...ddeewa n lxiṛ...  
Mačči d isur̄diyen...

JEDDI YEBRAHIM : ʔif sser, tiserfin walo iqeffa d ikufa.

SI LEHLU : Alih, ar tameddit ihi.

Dya yeffey.

JEDDI YEBRAHIM : Ad isohel ṛebbi. Ar tameddit, ihi.

### TASANEJ V

SI LEHLU  
MEHMUD IZUBAC

SI LEHLU mi d yeffey, iḥeṭṭeb iṣur̄diyen is. Iqqar̄-as:  
'liiii...Ato waqila ṣaba, a ṛebbi-k!...Puṛbik kan...

Ileḥḥu, ur iṭwali ara ando iggar iḍar̄ren is.  
Almi iṭṭampuni Meḥmud Izubac. Neṭṭa Meḥmud Izubac,  
seg ssbeḥ illa itroḡu t dinna beṛra.

MEHMUD IZUBAC : Aneam a ccix, ulleh seg ṣṣbeḥ i lo k  
ṭṛajuy. Tura, aneam a ccix, ay agwad ṛebbi  
deg laenaya-k...

SI LEHLU : Ssbuḥ af ṛebbi diyen!... Awid afus ik.  
(Iḥews as d afus is, ibda zeematik lo s isseḥ-  
sab. Iqqar̄ as dinna): Tik, tik, tik, tik...tik,  
tik, tik, tik,... tik, tik, tik,... tik, tik, tik,...

MEHMUD IZUBAC : Anaem a ccix... 'Awwah, nekkini, ur  
iyi yuy wara nekkini.

SI LEHLU : Imi ur k yuy wara; ihi, acu d teqqaṛeḍ  
ihi?!...Ay amessas.

MEHMUD IZUBAC : Aneam a ccix, a wlidi tura... A  
nheddeḡ, a ntemsefham. Walo, tura...Nekkini qqaṛen  
iyi Meḥmud Izubac. Usiȳ d ar Lwizat agi i d tezriḍ  
akka tura, dumanday ṭ. Ipi babas yugwi yi.

SI LEHLU : Iba?!...

MEHMUD IZUBAC : Ih...Tura ma b̄iȳ a ṭ zṛey, ur iyi  
iṭṭaneḥ ara babas.



SI LEḤLU : Iba ?!...

MEḤMUD IZUBAC : 'I... Tura nniy as... Ma yehda k  
ḡebbi...Ammar ohaat ad iyi teawneḡ...Deg laenaya-  
k, a ccix...Ḥala keččini i gzemren ad iyi tesead-  
diḡ ar yures. Ifuk a yi testaddiḡ a t id zḡrey...  
Ney mulac...'U'...U...'Ur zḡriy ara anda ara d gwriy.

SI LEḤLU : Sellī aelo ḡebbwek!... Eh ?!... Acu i yi  
tḡesbeḡ ? 'A... 'Amek ?!... Teḡsebd iyi d... d...  
d ayennat ney ?!...'Si Leḡlu... Yuḡal... d ayennat  
(Iwet deg tamart is, inna yas:) Aaeaaah!!

MEḤMUD IZUBAC : Arju, ur tḡaggiḡ ara, ah!...

SI LEḤLU ičča t akkenni: Ad saḡḡeḡ, u labas!  
Ur teḡḡuḡebbaḡ ara keččini!

MEḤMUD IZUBAC : Aneam a ccix...Ak-k ihdu ḡebbi...S...  
s...s laeqel...

SI LEḤLU : Keččini d yir xsim, keččini!...

MEḤMUD IZUBAC : 'A...'A... Agwad ḡebbi, ah!...

SI LEḤLU : Aḡeq aeessas bb wemkan agi!... imi  
akkagi i k yehwa, iban a k sekney... Yyah ?...  
D nekkini i teḡḡiḡ d ayennat !!...

MEḤMUD IZUBAC iḡawel ikems as cituḡ lmelḡ ufus,  
ifka yas t s afus is...Cituh lmelḡ ufus. Inna yas:  
'A... 'Ax, anaem a ccix...

SI LEḤLU iḡkemmil: Eh ?... Ṣafik d leaḡ, nekkini,  
eh ?!... (Ipi, hup!... din din ibeddel lehḡuḡ:)  
A wlidi, mačči d keččini i d lhiy. Keččini d  
argaz l-leali, keččini. Sasebwa. Ii... Wi...  
Keččini d argaz leali i telliḡ. Keččini ayen  
tebyiḡ, aqli da. Iieih!... Mi llan kra akken g  
yemdanen, a sidi... Ulleh a sidi!...'Uuuh!...  
Mi ufan leabd zeddigen... Nutni ad tḡnadin amek  
ara s simsens. 'Aal...Ak-k id zzaefen, ur ak yehwi!

MEḤMUD IZUBAC : Ulleh, a Sidi, ar nneḡcameḡ...'Uuuh...

SI LEḤLU: 'Amek ?!... Uloc leḡya deg wayagi. Aha  
tura mel iyi d igzaktema... 'a... 'acu t akka  
tura taluft agi inek...

MEḤMUD IZUBAC : A wlidi, anaem a ccix, ihi i  
gellan, i gellan... Taqcict agi, atan is d lekdeb,  
ur tuḡin ara. D neḡḡat kan i gerran iman is tuḡen.  
Aluḡ tura bbwin t ar sbiḡaḡ, bbwin t ar tḡbib...  
Kulwa acu i sen d inna...Wa d adaḡ is, wa d

aqerfu yis...

SI LEHLU : Ini eahdey rebbi ar akkagi i gella lhal ?

MEHMUD IZUBAC : Aheq babak u jeddik ihi, aneam a ccix...  
Ar haca kan...Iii...Paresk illa win i tebya...  
Ipi terra iman is teggugem bac akken imawlan is  
ur t ttaken ara i wayeɗ.

SI LEHLU : Tii ... ti,ti... tii... tiit... Aa bu ?!...

MEHMUD IZUBAC : 'Ii... Wil... mi arju tura...Ifupak  
a y d zren dogi lwaɗid. Yya n o nerr akka d  
akwessar...'A... a k d sfehmey deg webrid...'A...  
amek...'A...Acu byiy igzaktemc yurek.

SI LEHLU : "Ih... Yya n oy argaz l-leali, sfehm  
iyi d, sfehm iyi d. Awwa, nniy ak sasebwa keccini  
d argaz l-leali. 'A...'Aton dya, a wer iyi yeg  
rebbi d amrabedl...Ar taqcict agi...Swa ak-k id  
tsoh i keccini, swa a tekribil

### AKTEN III

#### TASANEJ I

SI LEHLU  
MEHMUD IZUBAC  
AQEHWAGI

Alur tura dogi, Si Lehlul akw d Mehmud Izubac  
kecmen ar lqahwa. Bac akken ad-d swen akku,  
ipi ad msefhamen. Qqimen ar tabla a Sidi...  
Wehhedsen. Mehmud Izubac ula d nefta yuyal s  
uqenduɗ d waemam.

SI LEHLU : Qehwaɗil... Yya d a mmi, efk ay d acu  
ara nsew... A k yefk rebbi lxiɗ d rrebɛh...

AQEHWAGI: Maelih. Lbirra ney ayen nniɗen ?

SI LEHLU : Amek lbirra ?... Akkagi zdat medden ?  
Wagi d ttaleb, nekkini d ccix.  
(Sitadiɗ Mehmud Izubac i d ttaleb, ih...)  
Awi yay d kan snat latayat s nnaenae, sibu.  
(Inna yas i Mehmud Izubac:) Yak keɗ d latay  
ara tesweɗ ?

MEHMUD IZUBAC : Ih... Latay sibu...

AQEHWAGI : Yirbeh... Yirbeh...

Dya iḡuḡ.

MEḤMUD IZUBAC : Amek ? Acu tenniḡ, a Si Leḡlu ?...  
S uqendur d waemam agi inu ?...D tṭaleb swaswa.

SI LEḡLU : Aha kan tura... 'aa'...

MEḤMUD IZUBAC : Awa, babas ur iy' issin ara mliḡ.  
Nemzer du terwa fwa...Ur cukkey ara a yi d yaaqel.

SI LEḡLU : Ur k iṭaaqal, ur qrib, ur aelo ḡal.

MEḤMUD IZUBAC : Tura ixuṣṣ iyi kan ad lemdey sin  
ney tlata imeslayen n taerabt. Bac akken, mi d  
neṭqey... 'A...' Ad twehmen.

SI LEḡLU : Aaa... Si mimpa lapin... Zelg imi k,  
ṭ-ṭaerabt. Aqendur d waemam agi inek, berko.  
Tiyild ak illa wacu ssney nekkini ?

MEḤMUD IZUBAC : Waah..

SI LEḡLU : A y' ikkes ḡebbi ma zriy anda ddant  
akw... deg ḡebbi n tceyyaxt agi nnsen! Keččini,  
a k d iniy axater teaḡebd iyi... 'Ih...

MEḤMUD IZUBAC : Aaa... A ccix !...

SI LEḡLU : Wi... Wi... Tikerwak illa wacu zriy  
nekkini ?!...

MEḤMUD IZUBAC : Aaa... A ccix ! Ur d qaqar ara  
akkagi...

SI LEḡLU : Nniy ak tixxer iyi, a weddi ula d  
keččini !... Ii... Bessif i yi rran d ccix!...  
A welleh ar d aekkwaaz i d refden ar yuril...  
Uteḡma nekkini xaṭini, a sidi, likuneri yagi nnsen.

MEḤMUD IZUBAC : 'Aa... Bu ?!... Safik...

SI LEḡLU : Iba wil... yriy samoyen ar ccix Aeli  
Buzid asmi lliy mezziyey... Acu yriy nekkini ?!...  
Alur arbae yagi... Teqqes iten tizit ney amek...  
Iseṭ iten id ḡebbi felli. Nniy ak S iεakkwan i  
d ruḡen ar yuri : "-Anaem a ccix... Tusa... Nniy  
asen A wladi tyeitem, mačči d ccix nekkini Nutni  
nnan ak A tuyaḡed d ccix bessif. Alafa, nniy asen  
Yallahut. 'Ih'... Nniy as Anda bbwden waman, a  
nuqem tisirt.

MEḤMUD IZUBAC : 'I laenaya r-ḡebbi?!...

SI LEHLU: Nniy ak susem kan. Yerna... Awwah arju kan...  
Tura atan a d tɾuhun yuri lyaci... Tilifun aerab.  
Wa yeqqar i wa. Awwa, ma tkemmel akkagi, a s  
kemmeley kan akkagi d ccix alamma d asmi ara mmtey.

MEHMUD IZUBAC : Iba wi... Icqa k id keččini ?

SI LEHLU : Atan waqila iɽɽu yay uqehwaği nni n.  
teryatota...

MEHMUD IZUBAC : Awwa... 'I... 'Imaziren lqahwa yagi...

SI LEHLU : Ihi imi d lqahwa imaziren, ulleh ma  
neswa ɽ latoy nnsen.

MEHMUD IZUBAC... 'Aa... 'Ismaqal ma ad iwali uqehwaği  
nni n teryatota... Ulaç. Inna yas:  
'Aa... Emɽe... e... Uuuuh...

SI LEHLU : Anef as. Gim, a wlidi... A nesgunfu  
cituɽ dagi... Apri a nɾuɽ. Mi tenniɽ... Ih... Waqila  
a s kemmeley kan akkagi d ccix. Af iyi d lmiti  
yifen wagi. Dagi, ama sxesrey ama seggmey...  
lexlas iw tujur yeɽmen. I laenaya r-ɽebbi dya...  
Eh? Seyres akken i k ihwa, xiɽ akken i k ihwa... Ur  
k iqqar hed acimi. Eh?... 'I'!... Parigɽap, a s  
tawid isebbaden i Si Hmed akurduni a k ten id  
irripari... 'I... Lukan a k ten id issexsey...  
I... iiii... Ilaq haçamma ixelles dumaj ontiri.  
Tandik ccix. Ad iney argaz ney tameɽɽut... 'A...  
A s inin d lafut bb win akkenni yemmuten akkenni!

MEHMUD IZUBAC : Ulleh ar akka... A s inin d winna  
yemmuten, akkenni... 'I... Yemmut axaɽer mačči  
d rɽuɽ lmumen.

SI LEHLU : Amplis... Awwa d axessaɽ... Isk yella  
wasmi i d ikker lmeyyet, yuyal ed ad icetki of  
win i t yenyan? Laemeɽ. Awwa d axessaɽ, nniy ak...

MEHMUD IZUBAC : Win immuten, ur d iɽɽuyal ara yurek,  
kullas ak-k yeɽambiti. Aelik laman deg lğiha-s.

SI LEHLU irfed aqerɽu yis, iwalo sin  
medden akkenni... Am wakken ss acu byan yures...  
mi... kukran. Inna yas i Mehmud Izubac: Acu k d  
qqarey zgel-linna?... Atnan, atnan bbwden d diyen.  
(Inna yas:) Kker, a mmi tura keččini. Qɽib d lweqt.  
Ak-k in afey dinna kan rif bb wexxam.

MEHMUD IZUBAC (ikker. Inna yas i): Ih, ak-k rjuy.

Dya iɽuɽ.

## TASANEJ II

## BAB B LQAĦWA

## SI LEĦLU

MĦEND UKENNAS akw d mmis qqaġen as  
BWAALAM UKENNAS, widak nni i s  
iddawaġen i Si LeĦlu... 'Aa...  
finalma netqen ar ġures.

MĦEND UKENNAS : Salamu aelikum.

BWAALAM UKENNAS : Salamu aelikum.

SI LEĦLU : Aelikum salam.

MĦEND UKENNAS : Anaem u ccix, ulleh ar m ssbeh  
nĥews aelik...

BWAALAM UKENNAS : Ziġen deg lqaĥwa i telliġ.

SI LEĦLU : Aah ay amxix iw, d tberna ay d  
axxam iw..(2) Acu tebyam, a tarwa ?

MĦEND UKENNAS: A wlidi t-tamart nni... Tuġen iyi  
ur k aeniġ... Safi waĥed sejtta wagguren ayagi  
tura, ur tekkir ara seg wusu.

SI LEĦLU iġżel afus is, isenda afus is, sitadir  
fhem ya lfahem...Inna yas: Safik amek akkenni  
ara s nexdem ihi tura?...

MĦEND UKENNAS : 'Ii... Nniġ as ammar ahaat a s d  
taruġ sin isettiġen n bermisal nni, ammar ahaat  
a tĥlu.

SI LEĦLU: Wi... Mii... Ifuk ad zreġ dabuġ acu t  
yuyen!...

MĦEND UKENNAS : Anaem a ccix, iffeġ as is uqelluz.

SI LEĦLU : Amek ? Iffey as id aqelluz ?

MĦEND UKENNAS : Aneam a ccix, tehnuneg, tehnuneg,  
tuyal annect ukufi. Aluġ iparik tura ĥaċa aman  
i t yeċċuren. Asebbuġ is, tasa-s, adiĥan is, ipi  
amek i s qqaġen... tusa ... Ulyu ad-d tawwen  
idammen, tura tarwen d kan siwa aman iherfiyen.  
Prisk kullas kullas tejttaġ it tawla. Ipi mi teqqim,  
akka akka a teyli am ujeddu. Axatġer taqraĥen t  
iqejjiġen is. Tetseffir tayect is amzun tuġen  
taxwennaqt. Ipi akka akka ikkat it ujenniw;  
Ulleh ar aĥal d abrid, nniġ as taadda. Nesea deg  
taddart nney yiwen ccix akkenni ĥaċa-k, netruĥu ar

yures...Iṭṭak ay id tibejbujin...Ulleh ar waḥed  
xemsin alef i seṛṛfey fellas. 'Ii... D isurḍi-  
yen l... Ncečč as qrenfel, ncečč as aẓarif, ncečč  
as gerninuc, ncečč as buneṛḡuf...Ryanafir. Wanag  
tura lḡawi yagi, qeḍṛan akw d lḥentit, namparla  
pa... Ulleh ar am win issiriden i wakli...Ipi  
abrid agi amezgaru mi nṛuḥ yures...Semḥ iyi, kkiy  
ak deg wmesloy... 'Ih...Ibya a ḡ d yefk tebetjada.  
Alur tebetjada yagi, nekkinu ugwadey t.  
Ugwadey ad itebbet bellik a ṭ isead-di dayen. Ii...  
Amek ihi? Ugwadey... Ugwadey.

SI LEḤLU (winna iheddeḡ, neṭṭa iẓzel tujur afus is.  
Ipi iqqar as s ufus is Awid, ah! ... Awid, ah!...  
Winna iggumma ad ifhem. Alafa Si Leḥlu inna yas :  
Amek akkenni ihi tura ?... Ṣelli af nnbi.

MḤEND UKENNAS : Ṣelli aelih wa sellama... 'Ih...  
Sitadir tura, aneam a ccix... 'Ih... 'In' ay id  
tura keččini amek ara s nexdem.

SI LEḤLU : Ulleh ma fehmeḡ akw acu d teqqareḡ.

BWAALAM UKENNAS mmis nni n Mḥend Ukennas, ineṭṭa ed:  
A wlidi, aneam a ccix, tuḍen meskint yemma...Tura  
aqlay nebbwi yak id tlatin alef agi d lwaeda...  
i wakken a s d tefkeḡ ddwa.

SI LEḤLU iṭṭef lwaeda nni ines, iwet iṭ ar iciwi-s:  
Aa...Keččini fehmeḡ acu d tenniḡ. Aa... Twalaḡ  
tura ?...Aqcic agi issen ad ihdeḡ...(Inna yas:)  
Akkagi i k qqareḡ, a mmi...Kul awal s lmaena-s.  
Alur tura, sitadir, d yemmak i guḍnen, yak ?

BWAALAM UKENNAS : 'Iih.

SI LEḤLU : Ṣafik af akkagi d tenniḡ, ibzeg weksun  
is, teṭṭay iṭ tawla; ṭaqraḥen ṭ iqejjifen is. Ipi  
ṭṭeteṛlacca...Ipi teṭṭexcowat.

BWAALAM UKENNAS : Anaem ih, a ccix; ulleh ar  
akkagi swaswa.

SI LEḤLU : Ibo wi...Fehmeḡ mi yi d tennid keččini.  
Uteḡma babak, amer am neṭṭa, ulleh ma fehmeḡ acu d  
yeqqar. Safik ihi tura, amek i d ddwa ines ?

BWAALAM UKENNAS : Aneam a ccix, d keččini i geẓṛan.

SI LEḤLU : Ilaq as ddwa ḥ-ḥellu...

BWAALAM UKENNAS: Anaem, a ccix... D ayen i nebya  
ula d nekwni.

SI LEĦLU isferfud deg leġyuban is. Inna yas:  
 Leqlom...Tadwaṭ...(Ijebd ed leqlam, tadwaṭ...  
 selli ođ nnabi...) Cituḥ n lkayeđ amellal...  
 (Ijebd ed cituḥ n lkayeđ amellal. Inna yas:)  
 A s naru 'a... Akka opti kikcuz...

BWAALAM UKENNAS : A k ibarek rebbi, a Si Leḥlu.  
 Ulleh ar madabik...

SI LEĦLU : A wen aruy taḥerzeṭ... Apri m' ara  
 tawdem s axxom, gert eṭ deg wfenġal bb woman.  
 Apri oman nni ilaq as a ttes segsen cituḥ tase-  
 bḥit, cituḥ tameddit.

BWAALAM UKENNAS : Aneam, a ccix...'A...Ak-k iġazi  
 rebbi s lxiṙ...Cituḥ tasebḥit, cituḥ tameddit, ih

### Mi alur...

BAB N LQAHWA nni ziy ur t yaeġib ara lḥal. Ato  
 ineggez ed. Inna yas i Si Leḥlu: Amek akka tura  
 keččini ?! Dagi ara yi teṣṭaliđ lbiru inek ney ?!...

SI LEĦLU : 'li...latay nni tura ?... 'li... Qrib  
 nnefs n ssaea ayagi i neṭraju.

BAB N LQAHWA : Ulaç latay!...Ali kkert a ṭelḥum!...  
 Alih!! Alih!!...Hup! Hup!...'Ae...Issufey iten id.

SI LEĦLU : Kwenwi s imoziren agi...Lukan a feṭṭfem  
 lpubwaṙ... .

BAB N LQAHWA : D imoziren... Ipi jtamirđ!... Ccah!

SI LEĦLU : Acu i kwen iġġan... Mazal ikwen  
 mezziyit...

BAB N LQAHWA : Ru!... Ru!... Ru!... Ruḥ!... Ruḥ!  
 Ruḥ!

SI LEĦLU : Izro rebbi acu d ifka deg weyyul, ikkes  
 as acciwen.  
 (Yuyal ar Mḥend Ukennas nni akw d mmis, inna yasen):  
 Isk ṭkellixey fellowen nekkini ?

MḤEND UKENNAS akw d MMIS nnan as: Aa...Ḥaco,  
 a ccix...Waah!...Lḥu n tura, ur as syad ara i wihin.

SI LEĦLU iqqim ar lqaea, iketb asen taḥerzeṭ nni,  
 ipliyi ṭ ankat. Inna yasen: Axet taḥerzet nnwen.  
 Axater nekkini tura ad ruḥey, sâiy ccywel. Ad-d yefk  
 rebbi ccfa.

MĤEND UKENNAS akw d MMIS nnan as : Amin, llohu  
mamin...

SI LEĤLU: U ma yello kro d iqeddeġ Sidi ġebbi,  
siwelt iyi d. A n ruġeġ a s ġrey taġuġeġ.

MĤEND UKENNAS akw d MMIS nnan as: A k iborek ġebbi  
s tussda. Neġġa k deg lehna...

Dġa ġuġen.

### TASANEĤ III

TAWEJJIRT  
SI LEĤLU  
WEJJIR

Alur tura dagi ilaq aġ a nuġal ar dinna ar  
wexxam nni n Jeddi Yebġa. Si LeĤlu iġteġteġ ed,  
Tawejjirt telli yos d tabburt.

SI LEĤLU : Aġġan tmaezuġt nni, aġġan... Tinno  
akken i y' ibbwin loemeġ iw. Ihiiil Womma d kem  
mini i yi d yellin tabburt...Yġa d, yġa d 'a...'a...  
'a...'a tafat n ddunit iw. Mi kem ġriġ ger wallen  
iw, ġtuy i ġeedan felli.

TAWEJJIRT : Ay asm' akken!... Aneam a ccix, keġġini  
tessneġ a thedneġ... Nekkini ur fhimeġ ara acu d  
teqqaqeġ.

SI LEĤLU : Eannoġ am ġebbi... In' asen Aqli helkey;  
xerġumint ad ig ġebbi ġes yiwen wass. Aqli dagi ;  
doddam Si LeĤlu, a kem swanyiy. A wer lemziyya inu.

TAWEJJIRT : Ay asm' akken ġġiy yemma!... Ehoe'...  
Nekkini ur ak nniġ ara swanyi yi.

SI LEĤLU: Aah...Ad yili ġebbi yidem kem yuġen  
winnal... Argoz nni inem... Hatan kan, hatan kan!...  
'Uuuh!...Yaxxi amessas, yaxxi!...

TAWEJJIRT : Aneam a ccix, acu teġiyġ ?... D aya i  
d tefka twenzo. Am taġat turez temrart. Tkess kan  
ar ando akkenni tessawaġ temrart nni...



SI LEHLU : 'Ihi... I laenaya r-ḡebbi dya!...  
 Amaawaju am winnal...Akw ass ad iṭṭassa... 'I...  
 Amek akkagi tura ?!... Ur kem itaḡḡ' ara mimpa o  
 tzureḡ ccix ?!..

TAWEJJIRT : Aneam o ccix ur tezḡiḡ ara ihi keččiini...  
 A wi k yeḡkan. Amer d ayagi kan, ulac uylif...

SI LEHLU : 'I laenaya r-ḡebbi ?!... Wagi mačči d  
 leabd, wagi...Ikkat ikem ?!...Ihi ulleh ar diri t.  
 Ḥaqley t diri t. Tameṭṭut tamelḡant akkagi am kemmi-  
 ni, ikkat ikem ?!... Tisipak llan yergazen...Iba,  
 nekkini lukan o yi tefkeḡ amelyun, iba ur zmirey  
 ara o kem wtey... Kemmini, iyimi yidem am rreḡma.  
 Yyah ?...A wer yaweḡ! Cmata ben cmata, waalluḡ  
 afuḡan... Lukan mačči d argaz im...Imi d argaz im,  
 dayen... Amek yaeni i d tegwrid ger ifassen is ?!...

TAWEJJIRT : Iii... Aneam o ccix, nniy ok D oya i d  
 tefka twenza. Ur issin ara rreḡeḡ. D aalluḡ, ih.

SI LEHLU : Ahaw, o lmumnin, oh!... Mačči wagi,  
 ilaq as 'a... 'a s tesseaddiḡ aewdiw seddaw-as ?!...  
 Bac akken ad iceaf.

TAWEJJIRT : Lukan mačči d leḡyo nni... setḡay af  
 leareḡ iw...tilaq o ṭwaliḡ.

SI LEHLU : Ii...Amek ihi ?! 'Welleh! Nniy am d ayagi  
 kan i s ilaqen...i waedaw r-ḡebbi. U ma yefka yi  
 kem ssaed iw... Ay aleblab ay adu!... 'Aa'!...  
 ('Aa'... iwala Wejjiḡ nni, argaz nni n Twejjiḡt.  
 Ziy kullec af umezḡuy is. Dya Si Leḡlu akw  
 t- Twejjiḡt, yiwen irra akka, wayeḡ irra akka. Si  
 Leḡlu iqqar-as kan:) Way! Way! Way!...

Innsar.

#### TASANEJ IV

JEDDI YEBRAHIM  
 WEJJIR

JEDDI YEBRAHIM : A Wejjiḡ.... Yuḡal ed ccix nni ney  
 . mozal ?

WIJJIR : 'A yuḡal ed!!... Tura i t id ufiy dagi  
 itbaratini taqjunt nni inu.

JEDI YEBRAHIM : Ando yella ihi ?

WEJJIR : Anda żriy żebbi-s nekkini!!...

JEDDI YEBRAHIM : Ruħ in' as ad-d yas.

### TASANEJ V

SI LEHLU  
JEDDI YEBRAHIM  
MEHMUD IZUBAC

SI LEHLU ikecm ed. Inna yas: A Salamu aelikum.

JEDDI YEBRA : Salam u reħmat lloh. Aneam a ccix,  
tufiq iyi d tura i steqsay fellak.

SI LEHLU: Ad fellak isteqsi lxiř. Ruħey kan bbwiř  
d aqcic agi. (Sitadiř Meħmud Izubac nni, ah...)  
I tmerbuħt nni cwi t kra ?

JEDDI YEBRA : Aahbuh, a ccix...Ur cwi ara...

SI LEHLU : Tamyu...Tamyu... Sipursa...Nniř ak llař  
a s d naru taħerzet.

JEDDI YEBRA : Aneam a ccix, ulleh ar ugwadeř abrid  
agi... Ugwadeř...

SI LEHLU : Aawwah...Ur ttuqim ara aybel...Seiř kra  
akken n ddwa...Yiwet tiyta. Mim ad ig řebbi  
tebbweř ar tegwniř nni n Muħemmed řasul lloh.

JEDDI YEBRA : Anwa t weqcic agi i d tebbwiř yidek ?

Sitadiř Meħmud Izubac nni. Neřta Meħmud Izubac  
ilsa aqenduř, aemam... Ur t tařqaleř ara d neřta

SI LEHLU : D yiwen weqcic kan akkenni...

JEDDI YEBRA : Yyah ?... (Inna yas i winna:) Mreħba  
yessek, a mmi.

Dya ituci yas lamon.

MEHMUD IZUBAC : Irħeb ak lxiř.

SI LEHLU : D yiwen seg lexwan iw.

JEDDI YEBRA : Aħal n lexwan aeni i teseiř ?

SI LEHLU : Aawwa drus. A teřwaliř lijun n tura...  
Efķ asen lbirra, řřan ak kullec...

JEDDI YEBRA : Ulleh ar akka. Susem kan.

SI LEHLU : li...Bbwiɣ t id...Axoɛer a tiɛwiɣ  
it yellik.

## TASANEJ VI

LWIZAT  
TAWEJJIRT  
SI LEHLU  
JEDDI YEBRA  
MEHMUD IZUBAC

TAWEJJIRT aɣɣa tɣall ed. Teɣɣef as d ufus i  
Lwizat. Tenna yas: A Jeddi Yebra l... aɣɣan yellik  
tekker ed. Nniɣ as Ur ɣnekkar ara, neɣɣat tenno k  
ad kkrey.

SI LEHLU : Ih... Anef as a ɣ id iwet cituɣ ubeɣri.  
(Inɣeq ar Meɣmud Izubac inna yas:) Ay amessas l...  
Ruɣ tura keɣɣini...Ax taɣerzeɣ agi...ɣalleɣ as  
taɣerzeɣ agi i temgerɣ is... Apri a k sfheɣmey  
kiskifufiɣ.

('Ii'...Yuɣal ar Jeddi Yebra, ijebd it akin akin  
mbaeid. Ipi isemɣaleɣ as s yiɣil agi ayeffus.  
Ih...Ipi iɣɣef i t id seg tamart. Skifik mi  
iɣuɣ ad idewweɣ aqerɣu yis Jeddi Yebra...  
Mi iɣuɣ ad idewweɣ aqerɣu yis akin ar deffir bac  
akken ad iɣer acu ixeddem uxuni nni neɣɣa akw d  
yellis: 'li'!... Dɣa Si Leɣlu a s d yerr aqerɣu-  
yis akka. Kan akkenni; Yerna isseɣma yas aqerɣu  
yis s tatabatata... Iqqar as dinna:)  
Ihimala, a sidi wergaza...Ur teɣriɣ ara keɣɣini  
asmi nnejmaɣen leulama, qqimen la temcawaren...  
'Iiihl... Meqqwɣet ddaɣwa. Nnan as Arwa tan i  
gwaɣren ? D atan g yergazen neɣ d atan n  
tulawin ?...ɣanay ak ɣebbi m' ur iyi d tefkiɣ  
tamezzuyt. Alur llan agad i s yennan Wi, llan  
agad i s yennan Nu. Nekkini, nniɣ asen Wi i Nu.  
Sirtuk lmeanda n tnuɣin akw d lmeanda g yergazen  
ur edilent ara...Ih...Ur aadilent ara!...  
Sipurso, tameɣɣut aqarɣen as Yal leallo tuy lallo.  
Tandik argoz porkunt... Argoz d argoz!... 'Iii...  
Twaɣaɣ tura...Skifik dɣa...Ay irgazen, a tifeɣwa.  
Seqcer ɣyezzeɣ. Alur ihi mi tenniɣ...

Si Leɣlu ur ifuk ara...

LWIZAT nni, tinna iggugmen akkenni, tenɣeq ed ar  
Meɣmud Izubac. Tenna yas : Nniɣ ak nekkini...  
Nekkini jami ad beddley.

JEDDI YEBRA : 'Al ... A tneṭq edl Sebhan k, a win  
i γ d ixelqen l. (Yuyal ar Si Leḥlu, inna yas:)  
Si Leḥlu Coylelleh!...Si Leḥlu coylelleh!...  
(Dya yuy as aqerṛu yis i Si Leḥlu:)  
Aneam a ccix, lxiṛ ik, ata sennig uqerṛu yiwl.

SI LEḤLU neṭṭa yuli yettar, irra d nnehta...Epffuu  
Ijebd ed tamacwart, idukk it of wenyir is. Inna  
yas: Pwaa, pwaa, pwaa... Pwaa, pwaa... Ulleh a  
sidi...Pweff...Muḥemmed sidi...Alammi cerwey tidil...

LWIZAT : Ih... Ih neṭqey d. Lamaano, a baba,  
neṭqey d bac akken a k d iniy bellik ma yexḍa  
Meḥmud Iṛubac, nekkini ulleh ma jewḡey ṭ! Wala! Ipi  
ihwa yak kan teṭṛuzuḍ aqerṛu yik... Bu puṣyu nni  
inek...Fkiy t i Sidi Eabdennser a t isdill

JEDDI YEBRA : Mil...

LWIZAT : Ata llqed, ata uqabub !

JEDDI YEBRA : Amek ?...

LWIZAT : Uloc akin, uloc akka !

JEDDI YEBRA : 'Aa'...

LWIZAT : Hdeṛ ney qim !

JEDDI YEBRA : 'Ti'!...

LWIZAT : Aḡeq kra teṭṭeḍ felli l... Iba ulo d  
nekkini, akkagi !

JEDDI YEBRA : Mi'...

LWIZAT : Ḥas d baba i telliḍ... Iba ur tesseḍ ara  
ldeṛwa a yi tefkeḍ i win ur iyi nehwa' ara.

JEDDI YEBRA : 'Eee' !...

LWIZAT Jelleb akken i k yehwa.

JEDDI YEBRA : 'Ii...

LWIZAT : Močči ṭ-ṭayaṭ nekkini, akken a yi tezzenzeḍ.

JEDDI YEBRA : 'Tu'...

LWIZAT : Ad deggṛey iman iw ar lbir ay axiḡ wala  
ad ayeṛ win ur iyi nehwa' ara.

JEDDI YEBRA : Mi'...

LWIZAT tessehna t̄ kan okkenni. Tenna yas: Nniy ak ulleh ur d teṭṭawid win i k yehwan. Tixxeṛ, ur iyi d renn' ara. Ipi teṭṭirdiy kan leṭṭan ik dagi. Nekkini awal nniy ak t id. Tefra wehdes

JEDDI YEBRA : 'Aa'... 'Aa'... Acu tesgurrudeḡ tura dagi fell i?!... Iṭef akin iqjan im !  
(Idewweḡ ar Si Leḥlu, inna yas:) Aneam a ccix, ma yehda k ḡebbi, err iṭ okken tella.

SI LEḤLU : Aawwah, a xali Muḥ... Tura ifsi ḡebbi tiyersi... Ur nezmir ara a s neawed a t̄ ncudd.  
Tura ma tebyid... Zemreḡ ak-k seazzgeḡ, ma tebyid.

JEDDI YEBRA : A k ibarek ḡebbi l... (Yuyal ar yellis:) Amek tura kemmini ?...

LWIZAT : Nekkini nniy ak id. Ulleh ur d teṭṭawid akw ayen i k yehwan l...

JEDDI YEBRA : Jmaeliman ar ḡaca d bu puḡyu nni ara tayeḡ !

LWIZAT : S yemma, a lukan ad mmezley!

SI LEḤLU : Ah! Ah! Ah!... Arju tura, ah!... Ḡḡet iyi tura... Ilaq a s d naf ddwa i taluft agi.  
D aṭan nni ines i s yulin s aqeḡru.  
(Inna yas i Jeddi Yebra :) Eḡḡ iyi kan tura... Ssey acu n ddwa i s ilaqen.

JEDDI YEBRA : Aneam a ccix, aṭṭan ar ḡurek kan tura ihi... Tura kemmel kan lxiṛ ik.

SI LEḤLU : Awwa, eḡḡ iyi kan nniy ak... Tura a ṭwaliḡ. Illa waṭan ur nesai ddwa?... Arju tura a s sfehmey i ṭṭaleb agi i d iddon yidi.  
(Inna yas i ṭṭaleb nni:) Ay amessas, yya d akka tura keččini.

Iṭaleb nni, (Sitadiḡ Meḥmud Izubac) inna yas :  
Aneam a ccix... Yirbeḡ...

SI LEḤLU : Ih... Yya d, a k d sfehmey. 'I... Tura aqlak id a teṭwaliḡ. Tura Meḥmud Izubac agi... Neṭṭat d win i tebya... Babas yugwi Meḥmud Izubac agi g yinyen. Alur tura skifik... Neṭṭirdiy kan dagi lettan bezzaf. Diri leḡmeḡ. Yelha laeqel. Ilaq ay a s d naf ddwa ines i waṭan agi. Ipi bihfih.

IṭALEB nni : Yirbeḡ... Yirbeḡ a ccix.

SI LEHLU : Rrbeḥ tafed t. Ihi tura nekkini af wakken walay. Ddwawi yagi... Yiwen kan i gellan mačči sbaḥac. D citituḥ n trewla tafebbanit. Tfehmed akka ?... A s tesxelded mlih mlih snat tmeqwa n lmiḥ weṣber akw d lamiri a tent tessefsid deg waman n ccix...Ma tugwi a t tsew ney yella wacu i k d tenna, keččini ḥrec...Ur as ttixxiḥ ara alam ma teswa kullec.

JTALEB nni : Yirbeḥ... Yirbeḥ a ccix...

SI LEHLU : Rrbeḥ tafed t. Ruḥ tura sufey it ar dagi s ajeḥdan, awi t ad-d twet atur. Bac akken a s ikkes leḥmeq agi teḥmeq akka. Nekkini ad qqimey dagi ar babas, a s iniy sin wawalen. Ruḥet. Laenaya n nabi fellowen. Mi sirtu am wakken i k nniy. Wwet azrem...Bit ! Wwet azrem s aqerḥul

Ah... Meḥmud Izubac izuyer yellis nni n Jeddi Yebra...Ruḥen.

#### TASANEJ VII

JEDDI YEBRA akw d

SI LEHLU qqimen d

JEDDI YEBRA : Acu ten ddwawi yagi i s tenniḥ akka ? Nekkini laemeḥ i sliḥ yessen ddwawi yagi.

SI LEHLU : Wigi d ddwawi n zik... n zik n zik n zik nni. Lhan i lika dirjas. Yiwet tiyta.

JEDDI YEBRA : D ayen tessagwer tbelleḥlaht i gejmae wezrem. A yya tura...A twaliḥ lqum i d iṭnekkaren !

SI LEHLU : Iii...Lijun n tura waeren...Mačči d kra.

JEDDI YEBRA: Ii... Kiskisik tura Meḥmud agi g yinyen i yi d tesnulfa akkagi tura ?!...

SI LEHLU : Iii...Lijun n tura, a Xali Muḥ...waeren...

JEDDI YEBRA : Purto, a sidi, rebbay t id bya kumifu. Jami tammeḥ as a teffey.

SI LEHLU : A γ yawi rebbi d webrid! Abrid nni kan i γ d ḡḡan imezwura...Ala abrid nni i d abrid yelhan

JEDDI YEBRA : Tminutiḥ t mim imi ara tṛuḥ ar lokul.

SI LEHLU : Iwear nnif, o xali Muḥ...

JEDDI YEBRA : Iṭakey as εacra dqayeq im'ara tṛuḥ,  
εacra dqayeq im'ara d tuyaḥ.

SI LEHLU : Eh!... Anda d tbanen yergazen!!

JEDDI YEBRA : Awwa... Tagi ma tkemmel iṭ kan akkagi...  
I lukan o yi terwel ?

SI LEHLU : Ilha win itḥezzen i tmeddit.

JEDDI YEBRA : I... Nniy ak id akkagi, axaṭer amcum  
nni... Iii...S!iy mazal it ittammae I lukan o  
yi ṭ yakwer ?

SI LEHLU : Ah wah, "o ṭ yakwer"...Keččini aqlak id s  
ccloyem ik dogi...

JEDDI YEBRA : Anef as kan... Muzal ur iy' issin.

SI LEHLU : 'Iiieiiiiih!... Bac o k ikellex yiwen,  
keččini...Ilaq as ad-d iṭnekkar ssbeḥ zik zik  
i yetran...

JEDDI YEBRA : Aḥeq kra ireffden, yesrus... ma  
yuyal o ṭ iṣer!...A s mley nekkini...

SI LEHLU : Ur ak iṭizmir ara, axaṭer tyelbeḥ t deg  
laemeḥ... Ipi keččini tselleḥ i nnda m' ara tekkat.  
Ieiiih.. Win iḥercen akter ik keččini...Winna  
ilipo bit!

## TASANEJ VIII

WEJJIR  
JEDDI YEBRA  
SI LEHLU

WEJJIR ata isderdef ed t-tazzla; isfiglit...:  
A Jeddi Yebra!... A Jeddi Yebra!... Aha o sbea  
saeqa, o terwel! Emfpte... 'Aa... Akw d Mehmd  
Izubac. Iṭaleb nni... A d neṭṭa ziyeḥ. 'Ah...Atah,  
otah ccix nni... D wagi i s d imlan abrid, atah...

JEDDI YEBRA iṭṭef aqerru yis, inna yas: Kwellefy  
am kra i εaṭṭbey fellam !... Aaah... 'Aa'...Amek,  
o ccix ?! Bla d d d in εommaḥ ik... 'Uloc din...Ak-k  
fiziyyi! (Innas yas i Wejjir :) Iṭef it keččini,  
yurek ad irwel. Ad ruḥey ad-d awiy tomegwḥelt nni  
inu, o t fiziyyi !

WEJJIR isuṭi af Si Leḥlu, idemmaq it. Inna yas :  
 Eh ?... Eh ?... Teṭṭarraḍ iman ik dagi d ccix  
 ubazaḥ !...Cehhed, a ṭemmed. Amḥiḥed ulac.

## TASANEJ IX

AELI N DELU  
 LA TASAEDIT  
 SI LEḤLU  
 WEJJIR

AELI N DELU ata issawed ed. Ibbwi d La Tasaedit.  
 Tamyart nni n Si Leḥlu. Inna yas:  
 'Aa'... A Wejjir, acu akka ? (Inna yas i La  
 Tasaedit:) Atan ccix nni inem tura, atan. Nniy  
 am dagi ara yili.

WEJJIR : Susem kan...

LA TASAEDIT : Uy a yemma...Seg ssbeḥ ṭnadiy fellas.  
 Amek ihi ? Yelha kra ccix agi i wen mliy ?

WEJJIR : Terwi fellas !

LA TASAEDIT : Ay asyax iw!... Aeoah ? Acu i  
 wen ixdem ?

WEJJIR : I...Terwel yellis n Jeddi Yebra, ipi d  
 neṭṭa i ṭ isrewlen.

AELI N DELU: Yaah ? Terwel ?...

WEJJIR : Terwel, ih. Neṭṭat d Meḥmud Izubac. Win  
 akkenni yugwi babas. Maena d wagi atah. D neṭṭa  
 kullec.

AELI N DELU : Way, way, way, way, way, way... Bla  
 ṛebbi ar da ṭ iney wemyar nni. U yerna neṭṭa  
 aqerḥu yis ad iḥuḥ wakali.

LA TASAEDIT : Ay argaz iw amaεuz... J-ṭidet dya ?

SI LEḤLU : 'A... 'Aa... A teṭwaliḍ... Atah.

LA TASAEDIT : Amek ?...Ak-k iney akkagi...I lyaḥi  
 yagi d iṭmuqulen ?



SI LEHLU : 'Ii... Ruḥ in' as kemmini...

LA TASAEDIT : Lukan meqqaṛ i tezzenzeḍ aqelwac nni aberkan... A yi d teḡḡeḍ cituḥ isurdiyen...

SI LEHLU : Ru... Ru... Ruḥ s axxam! Izha wul iml...

LA TASAEDIT : Ehoé'... Ad qqimey dagi akken a k uqmeḥ lkuraḡ. Ilaq a ṭemmedḍ d argaz. Ulleh ma taxxery ak almaḥ temmedeḍ.

SI LEHLU : Yah ?!

### TASANEJ X

JEDDI YEBRA  
TAWEJJIRT  
SI LEHLU  
LA TASAEDIT  
WEJJIR

Jeddi Yebra yuḡal ed s ufizi deccas.

TAWEJJIRT tetbae t id. Teqqaṛ as: Ad ixzu ṛebbi cciṭan. Ad ixzu ṛebbi cciṭan!

JEDDI YEBRA : Ruḥ okin kemmini. (Inna yas i Si Leḥlu) Cehhed, a ṭemmedeḍ. Tura ad awiy laeḥmer ik.

SI LEHLU : A wlidi, a xali Muḥ... Xzu cciṭan ad fellok iṛuḥ...'l...Ddem ed aekkwaz eṛz iyi t af waerur iw...Ipi dayan...

JEDDI YEBRA : Nniy ak Cehhed, a ṭemmedeḍ. Mi... 'I...'I...'I...Acu t wagi ?

## TASANEJ XI

MEHMUD IZUBAC  
 LA TASAEDIT  
 JEDDI YEBRA  
 AELI N DELU  
 TAWEJJIRT  
 SI LEHLU  
 WEJJIR  
 LWIZAT

Jeddi Yebra idewweɣ aqerɣu yis akin, iwala...  
 Mehmud Izubac akw d Lwizat nni, ahnad uyalen d.

MEHMUD IZUBAC : Tura, a Jeddi Yebra, aɣɣa yellik  
 rriɣ ak ɥ id; axaɣer ur byiɣ ara a s tiniɣ rziɣ  
 ak lherma. [ɥ-tideɣ, nniqalint neɣa a nerwel, ih...  
 ipi anda ɥ issufey rebbi, a ɥeffey. Almi, uɣoley  
 ufiɣ mačči akkagi i xedmen yergazen. Ur zmireɣ ara  
 nekkini a k akwrey yellik. Tura nekkini nusbey  
 k id. Ma teqbelɣ iyi, saħħa; ma ur iyi teqbileɣ ara,  
 dayen. Acu kan i byiɣ a k d iniɣ tura, sik tebbweɣ  
 iyi d tebraɣ, tura kan i yi ɥ id ifka afaktur.  
 Alur iparik aammi nni yessean lutil deg Paris  
 yebbweɣ laefu r-rebbi. Ipi kum ur isti ara n  
 derya, d nekkini ara t iweɣten.

JEDDI YEBRA nniqal yebluhmet kan, icawweɣ d acu ara  
 d yini. 'Ii'... Akken d imi yesla lutil deg Paris,  
 inna yas:) Iba...Iba...Iba... Ula d nekkini akkagi  
 i ɥhibbiɣ irgazen. A k fkey yelli, ih...Ipi s lferħ  
 d ameqwran.

SI LEHLU : Tanaarit ay At Baalil... Imi a ɣ d gwrin  
 wussan!

TAWEJJIRT tserreħ i teyratin: Ti ri ri ri ri....

LA TASAEDIT tenno yas i Si Leħlu : tura ihi imi  
 aqlak id tsellkeɣ...Ih...Meqqar ihi...Ih...Tbae  
 kan ihi abrid agi d tebbwiɣ...A tceyyxeɣ af yiman  
 ik... Yelha...

SI LEHLU : Ih... Ih... Rnu d, rnu d kemmini. Tgerd  
 iyi deg wmaday udris... Yerna mazal ad-d ternud..

MEHMUD IZUBAC : Amek ?... Terra k d ccix... Acu  
 ara ternud ?...

SI LEHLU : Rumark wi... (Inna yas i temyart is:)  
 Sahha... Rux temnaed abrid agi? Pisk malgri tu  
 tessulid iyi almi uqaley d ccix. Mi cfu kem id,  
 tura, i fuk a yi teqkabareq. Ney mulac ad zaefey...  
 Ipi mačči d zzaef nni bb wasm' akken znuzuyey  
 iqelwacen !!...

...A Bu Yednim, a Bu Yednim, a mmi...  
 Jeddi Yebra: "Bbweb!" ibda yettiryiy s igenni.  
 Tiyratin... Aeli n Delu irux yuzzel ibbwi d  
 abidun... Iwqae t zdag rdag dinna... Cqdeh...  
 Ieiih...

U laribulisyu teqkemmil...

## FRAGMENTS DE POESIE RIFAINÉ 1

**Pour nettoyer le monde de ses histoires pourries...**

Je t'appelle  
D'une terre parsemée d'épines  
Je t'appelle  
D'une terre engloutie dans l'obscurité  
Tu es loin de moi m'a-t-on dit  
Comme l'est la terre du ciel  
Il y a entre nous m'a-t-on dit  
Des distances éprouvantes  
Mais, moi, je te vois  
Je te vois  
Dans les yeux des bébés  
Je te vois  
Sur les cartables des écoliers  
Je te vois  
A travers les sourires des bergers  
Tu es dans mon sang  
Au fin fond de moi-même  
Les étouffements m'ont appris  
A te composer en poésie  
Les souffrances m'ont appris  
A chanter pour les mendiants  
Je veux nettoyer le monde  
De ses contes et rêves pourris

---

1) Ces poèmes ont été dits pour la première fois dans le cadre du deuxième festival de la poésie Tamazight organisé par l'association Al intilaqa At-taqafiyya en 1982 à Nador (nord du Maroc).

Je veux mettre le feu à la parole  
Et aux mots usés  
Seul ton nom  
Me servira à dire mon temps  
J'appellerai  
J'appellerai  
J'appellerai  
De cette terre parsemée d'épines  
Jusqu'à voir l'obscurité  
Et mon pays séparés à jamais  
Jusqu'à ce que tu viennes ô "maîtresse"  
De la vie heureuse.

## AD ZZERZEF ZZMAN ZI THUJA YEXŞA(R)N

Trayiy d xam  
 Zi tmu(r)t zzun d asennan  
 Trayiy d xam  
 Zi tmu(r)t umi i(r)den ttram  
 Nnan ayi tigwjed ayi  
 Am tammu(r)t x yetran  
 Nnan ayi din jar aney  
 Idurar n rwehran  
 Maca necc twariy cem  
 Twariy cem  
 Di tiṭṭawin isiyman  
 Twariy cem  
 Deg qurab imeḥḍa(r)n  
 Twariy cem  
 Gw-sfarnin iniččan  
 Aqqa cem yar-i deg-dammen  
 Degw-aduf ggersan  
 Tiyufawin sremdent ayi  
 A-xam ariy izran  
 Tifqqae srem-dent ayi  
 Ad yenjey x imettaren  
 Ad zzerzey zaman  
 Zi thuja tturja yexşa(r)n  
 Ad şarqey awar  
 D yismawen yarcan  
 Ism nnem weḥdes  
 I ya yariy x wussan  
 Ad trayiy  
 Ad trayiy  
 Ad trayiy  
 Zi tmu(r)t zzun d asennan  
 Ar ya şarey ttram  
 Tmu(r)t inu ad mserdan  
 Ar d ya tas-d  
 A-rağ n tudart icewwa(r)n

Moussaoui Mohamed (1)

-----  
 1. Moussaoui Mohammed est âgé de 38 ans. Etudes primaires incomplètes. Actuellement commerçant.

## Étranger chez soi

J'ai le coeur qui brûle  
Aucune eau ne peut l'éteindre  
En lui pas de fumée  
Pas de feu en lui  
Le combat l'a épuisé  
Il est farouchement blessé  
Il pleure pour ses droits  
Dont on l'a frustré  
Ses mains sont coupées  
Avec quoi peut-il prendre ?  
Ses pieds sont entravés  
Comment peut-il se libérer ?  
Le Prophète a bien dit :  
L'injustice doit disparaître  
Ceci est votre devoir  
N'en détournez pas votre regard  
Arme bien ton coeur  
Si tes mains manquent de force  
Evite à ta tête tout "somniafère"  
Pense à ton semblable,  
Qui dort affamé,  
Qui reste sans abri  
Sans protection, il vit  
Sans risquer d'être volé  
Ni troublé dans sa "nuit"  
Il a faim, le sait-on ?  
A-t-on mangé ou pas ?  
Qui peut y répondre ?  
Il fixe le ciel  
Rien à espérer ici-bas...  
Des mégots à ramasser.  
Tel un chien  
Il parcourt les rues  
D'aucuns pensent, leur coeur fond  
Et lui, le "mécréant"  
Son coeur regorge d'acidité.

## AFRIB DI TMU(R)T NNES

A-yur inu yeddeq  
 S waman war ixhessi  
 War days ddexxan  
 War days timessi  
 A yuher ijahed  
 A yeamen-t s uqessi  
 Yettru x rħeqq nnes  
 Wenni war ikessi  
 Qessen as ifassen  
 La minzi ya yeysi  
 Carfen as idaren  
 A minzi ya yefsi  
 Tensem nnabi yenna  
 Amunkar ad yemmeysi  
 Ysim-t s-ufus nwen  
 D azermaq d afusi  
 Ysi deggur nnec  
 Mara jjehd d aneqsi  
 Wi tcaṛa yazeḡḡif  
 S ccaṛab niy s ssebsi  
 Fekkar gw-mac nni  
 Yettes mbra yamensi  
 Itettes di barra  
 Wa(r) yeħdiḡ aeessi  
 Axewwan war t itacar  
 Waḡi min ya yeysi  
 Yeḡuḡ wi-t ifeqden  
 Yecca niy war yecci  
 Mara nenna yecca  
 X ḡḡbeħ niy x ueecci  
 Itremman yar ujenna  
 Zi tmu(r)t min ya yeysi  
 Ikessi recwayeḡ  
 D ca wgarra yexsi  
 Yurezzu tiyemmar  
 Am netta am uħa(r)si  
 Ca n yewdan tremmamen  
 Ur nsen ifessi  
 Iwa rkafar nni  
 Ur nnes d asemmi

Kharbachi Mohamed (1)

1. Jeune poète (28 ans) de la région de Nador, études supérieures moyennes.



Tachelhit

## LHURMA

1. Offrez moi votre protection ô habitants du pays
2. Vous qui avez porté nos peines, combattu la honte
3. Irrigué la plaine calcinée, à la pierre arraché le sillon

1. Offrez moi votre protection ô habitants du pays
2. Vous qui avez taillé et érigé de pierre vos moulins
3. Elevé l'enfant pour le labeur et la vérité

1. Offrez moi votre protection ô habitants du pays
2. Vous dont "les guets" ont jalonné les montagnes, peuplé les plaines
3. Le flambeau de la communauté brûle toujours au pays

1. Offrez moi votre protection ô habitants du pays
2. Vous qui n'avez jamais demandé protection
3. Ignoré la honte et la prosternation
4. Refusé jusqu'à la volonté divine quand elle n'est pas soumission

1. La volonté est aux hommes qui ne sont point morts
2. Ils sont encore vivants, la Justice ne les a pas encore quittés
3. Maudite soit la Justice, toujours amère
4. Quoi qu'on mange, son goût ravage nos langues<sup>1</sup>

Id Rami Ahmed, Meknès (Maroc)

---

1) Le texte français ne vise qu'à donner une idée de l'organisation du poème sur le double plan formel et sémantique. Il n'est là que pour aider le lecteur à lire, comprendre et, sans doute aussi à interpréter le poème berbère.

## LĦURMA

1. Lĥurma n tmazirt lĥurma iyyd (1) bab nns
2. Fyilli mnaynin f leař nnx asin akkw tammara nnx
3. Kræn akrkur s ukrkur zżrin aman x uzayar izilfn

1. Lĥurma n tmazirt lĥurma iyyd (1) bab nns
2. Fyilli kkrnin izrgwan řřřsun timna nns
3. Asin arraw f lenayt d wawal n řřařt

1. Lĥurma n tmazirt lĥurma iyyd (1) bab nns
2. Uln icbařn ř udrar ula luđa nns
3. Lqndil lljmaet irya bđđa f tmazirt

1. Lĥurma n tmazirt lĥurma iyyd (1) bab nns
2. Lĥurma n řywilli jju ur nnannin lĥurma nnk
3. Lĥurma tink a đđul đ usudn iyyifassn (2)
4. Lĥurma tink a řřbeř đ řřbi assna yumř

1. Lamř wi iyyd bab nns id bab nns ur mmutn
2. Urta mmutn ibđđ ukan sul lĥqq f imawwn nnsn
3. Wacc a lĥqq tgit affřřř ncca k bla luqqt
4. Mqqaq a ukan netta tirřřgi nnk tkka f imawwn-nnx

1) et 2) les structures sous-jacentes à yidd bab nns et iyyifassn sont respectivement xn (de) id (morphème pluriel) bab nns (son propriétaire) xn (de) ifassn (mains).

## BAGHYAY <sup>1</sup>

1.- On raconte, il y avait (un homme appelé) Baghyay, il avait l'habitude de monter sur l'ânesse de l'ogresse. Elle avait tout essayé contre lui, en vain ! Elle alla chez un homme plein d'expérience, elle lui dit : "Conseille-moi : que dois-je faire à Baghyay, il monte toujours sur mon ânesse !" Il lui dit : "Mets-lui de la glu pour le capturer." Elle s'en alla, elle fit comme il lui avait dit.

2.- Voilà Baghyay qui vient vêtu d'une gandoura. Il alla monter sur l'ânesse, et sa gandoura resta collée (à l'ânesse). Quand l'ogresse arriva près de lui, il enleva la (gandoura) et prit la fuite. Il revint une autre fois, avec son calot qu'il déposa sur le dos de l'ânesse. Il monta sur l'ânesse. L'ogresse arriva, il se sauva et laissa là (le calot).

3.- Il revint une autre fois complètement nu, il monta (sur l'ânesse), mais voilà qu'il resta collé, l'ogresse le prit et l'emporta. Alors, il lui dit : "Ma chère tante, regarde comme je suis maigre, tu ne trouveras rien à manger en moi, mets-moi dans un panier de dattes et laisse-moi jusqu'à ce que je sois devenu gros puis retire-moi et mange-moi." Elle mit (dans le panier) et chaque jour elle allait jeter sur lui un coup d'oeil et elle lui disait : "Est-ce que tu prends du poids ?" Et lui disait : "Je suis aussi gros qu'un bout de petit pilon." Jusqu'au jour où elle alla voir, et lui dit : "Tu as pris du poids ?"

4.- Alors, elle alla dire à sa fille : "Pendant que je vais chercher du bois, toi, fais-le sortir et dis-lui : "Viens que je te rase ! Egorge-le et mets ses intestins sur les pierres du foyer." Baghyay pendant ce temps les entendait. Quand l'ogresse partit, sa fille le fit sortir et lui dit : "Viens que je te rase." Il lui dit : "Les femmes ne rasent pas les hommes." Alors il l'attrapa et l'égorgea. Il se

---

1) Nous avons omis de signaler dans *Awal* 1 que le conte chaoui qui y était contenu (Hend U teÁyult : 165-176) a été recueilli aux At Abdi par A. Djaállah et traduit avec l'aide de Paulette Galland-Pernet. Il en est de même pour ce conte-ci.

revêtit de sa peau. Il lui enleva les intestins qu'il déposa sur les pierres du foyer.

5.- Quand l'ogresse revint, elle alla droit vers les pierres et avala d'un coup tous les intestins. Elle dit : "(Ma fille) va dire à tes tantes de venir !" (Baghyay) partit, il monta (dans les autres pièces), se mit à ouvrir et fermer, jusqu'à ce qu'il fût arrivé tout en haut. Alors il dit (à l'ogresse) : "Hé Hatouche-ou- Batouche qui as mangé les intestins de sa fille Aïcha !" Elle lui dit : "Tu m'as bien eue avant que je ne t'aie eu !" Il lui dit : "Si tu veux me capturer, fais un grand bûcher, attache-toi avec une corde, jette-la moi pour que je l'attrape, tu me tireras à toi et je tomberai dans le feu." Elle fit comme il avait dit. Il la souleva jusqu'à la mettre au milieu du feu, l'y jeta et elle brûla.

6.- A ce moment un os bondit du sein (de l'ogresse), tomba dans la mangeoire, où il devint une mule. Baghyay monta (sur la mule) pour aller chercher du sel. Au départ la mule allait en avant ; au retour elle se coucha à terre jusqu'à ce que les compagnons de Baghyay l'eurent dépassée. Alors elle redevint ogresse. Baghyay s'enfuit, emportant avec lui un morceau de sel ; l'ogresse courut à ses trousses. Il monta sur un palmier pour lui échapper. Elle alla chercher une scie. Elle sciait, sciait puis quand elle était près de couper le (palmier), Baghyay lèche le morceau de sel, et le palmier redevenait comme avant. Elle recommença ainsi plusieurs fois... en vain, puis elle s'en alla en criant.

7.- Alors un cavalier passa près du palmier et Baghyay lui dit : "Cavalier, emmène-moi avec toi, l'ogresse veut me manger !" (Le cavalier) dit : "Crache sur la jument sept fois, si tu fais mouche, saute de là où tu es et monte." Baghyay fit comme le cavalier avait dit. Il cracha, et (les crachats) atteignirent tous la jument ; il sauta et partit monté dessus.

## BAYYAY

1. Iqqar ak. yella ubyyay. yettrakab as i tamza f teyyult taeya mamme k t-as tsawa. Truh yel lmujerreb. tenna-s "jerreb fella mamme k t as sawiy ubayyay. yettrakab ay f teyyult ? Yenna-s "sawa s tfiqqi bac a h tetffed "truh tsawa s mamme k s yenna.

2. Yus ed ubayyay yrkeb f teyyult. yella yired tajbibt. iruh irekb-as f teyyult tlesq-as tjbibt m mwani d tusa yers s tamza. yekker iselx itt yerwel. Iwella dd lmerret tict yewwi dd taerpagit ennes. yessers itt f eeraur n teyyult yerkeb fella s tus edd tamza. yerwel yeğğ-itt.

3. Iwella dd eadnit d aeryan. yerkeb. yekker yelseq. tetfif it tamza tewwi-t. Yekker yenna-yas : aqqel a xalti henna neçç rehme y matta t at teççed di ? eyr ay di tcakut ihebb. teğğd ay al d ad ezwey tekksd ay teççed di ? Teyr it twella kul as tettjba fellas w as-teqqar :

"Ma tetfiqted ?" Wa as-yeqqar : " A neçç ay am ubuđ n tezdutt". Al ass dinn tjebb. tenna-s : "Ma tetfiqted ?"

4. Tekker truh tenna-s i yelli-s : " Neçç ad ruhey ad awiy isaren cemm sery it-id tennid-as aw dd cellfey teyrsd-as tsawid adan ennes f yinyi ". Bayyay yella yessyad yer sent. m mwani tekker tamza. truh yellis tessery it id henna-s : "aw edd a k cellfey". Yenna-yas :

"Hisednan ud tcellafent i yeryazen." Yekker yetfef itt iyers-as. yired haylimt innes yekks as dd adan ennes issers ihen f yinyi.

5. M mwani troweh tamza. tqasm-as yer yinyi tecreh ay dinn m mwadan tenna-as : "ruh laya dd i sut n xwalti-m". Yekker iruh yuli irepsem iqeffel. irepsem iqeffel al di yerled s sennej. Yenna-yas : hatuc u battuc heççin adan n yelli s eica." Tenna-s : yih tsawi tt is i qbel a tt sawiy-is ek. Yenna-yas : "ma txeax y tetfed. sawa dd ahellaz umeshar leafrit. teqqned iman ennem s wesyun. heyred ay h id baca ad ttfey di s wa a y tjebbed yer m wa a dd sehhey di leafrit". Tekker tsawa amm in s yenna. irefd-it itt al di twestet f leafrit. yellf-as tekker tehreq.

6. Yekker yufi dd iyer si ttabbuct-enness yeydw di lmedwed. iwella t-taserdunt. Iruh ubayyay h a dd yawi fell as lmelh truh syay truh nettat t-tamezwarut. m mwani t-twella asyunn hus edd teğğn-as al di s eaddan isaeifien ennes. Tekker twella syunn hus edd teğğn-as al di s eaddan isaeifien ennes. Tekker twella s tamza. yerwel. yekker yerfed adir n lmelh. tuzzel t tyara nnes. Yuli-as tazdakt. Truh hewwi. dd lmenşar at tencey at tnecey al di at teqqebb a tt tebbi. wa a dd yelley ahdir dinn wa at twella tazdakt am zik., amm in, amm inn annak a : truh at tlaya.

7. Yekker ieedda dd ummay s eddu tazdakt yenna-yas : ay amnay awi ayis ek. tamza teks ay iteđč. Yenna-yas : sufes dd f leuda seba l-lmerrrat ma řahent id fellas. zennng dd syi ddin trekbed fellas". Yekker isawa amm inn s yenna yessufes yekker usint id ukull f leuda izennng edd fellas. yekker yerkeb iruř.

A. Djađllah

## "SELLAK ELMAGBUN MEN 'ARD ELQIFAR"...

Mohamed Belhalfaoui

de Muhammad Belkhair (Oulad Sid-Echchikh), Elbayyad, Sud oranais. Très belle et très émouvante élégie. Très célèbre aussi, même si l'on n'en connaît que certaines bribes. L'émotion y est rendue plus intense grâce au genre mélodée-récitatif très en vogue dans le Sud algérien et que viennent renforcer les flûtes d'accompagnement dont les Algériens sont si fêrus, même ceux qui esquissent un sourire lorsqu'on leur dit que le poète a composé cet appel de détresse dans le bagne de Calvi, où il se trouvait à la suite de l'insurrection des Oulad Sid-Echchikh (1881- 1883), et qu'il fut libéré peu de temps après avoir sollicité de la sorte le "Maître" Sid-Echchikh, le saint patron vénéré de la région. Heureusement qu'ici les sceptiques rejoignent les "superstitieux" dans l'appréciation de ce chef-d'oeuvre de mélodie et de poésie...

Quant aux dialectalismes, ils sont ici une trentaine pour 300 vocables. Donc 10 pour 100 Remarquons seulement qu'il s'agit de racines qui sont toutes arabes (sauf une : *sâbîr*, *pl.sbûr*, éperon, dont pourtant le synonyme arabe *'mihmâz* est bien connu de ces passionnés de cheval que sont les Arabes ; cf. Isa-El-Gwâtî, mort en 1737, dans un chant sur la chasse au faucon : *Nehhû mhâmzî*, "Otez mes éperons")<sup>1</sup>. Par ailleurs nous insistons sur un point : ces poésies ne sont pas belles parce que leur langue se rapproche si souvent de la langue classique et même se confond si souvent avec elle. La langue ne faisant pas la poésie *ipso facto*, si belle soit-elle. Mais bien le poète, et quelle que soit la langue qu'il utilise. Mais donnons la parole à Ibn Khaldoun :

"Sache que la poésie n'est point l'apanage de la langue arabe seule... Quant aux Arabes de notre époque qui se sont éloignés de la langue de leurs ancêtres - la langue de Modar - , ils s'adonnent à la poésie comme... le faisaient ces ancêtres... et ils y produisent de longs poèmes en application des lois de la poésie et de ses thèmes. Ils sont pourtant nombreux ceux qui,

1) Le mot est probablement d'origine berbère. En kabyle *ucbur* désigne les muselières gamies de pointes que l'on met sur le museau du veau pour l'empêcher de têter.

lorsqu'ils entendent, les désapprouvent... et rejettent leurs compositions, se figurant que leur goût s'en offusque à cause des "défauts" qu'ils y trouvent, et à cause de l'absence des déclinaisons... Alors que les déclinaisons n'ont rien à voir avec l'éloquence..., que le cas nominatif soit celui du sujet, et l'accusatif celui du complément direct, ou inversement!..." (*Muqaddima* : 582- 583).

Quel dommage que l'illustre écrivain arabe soit intervenu quelque deux siècles avant les sommets de la production algérienne -et nord-africaine en général- que sont les chants de Lakhdar Ben Khlouf ou de 'Ebdel-Azîz Elmaghraoui. Le fait que ce dernier appartienne géographiquement au Maroc actuel ne fait rien à l'affaire, sa langue étant exactement celle de Ben Khlouf par exemple. De même son compatriote Sîdî Saddûr al 'Alamî que les Algériens chantent et aiment tout naturellement comme un des leurs. Il est vrai qu'Ibn Khaldoun pouvait en juger d'après les Muwassahât andalouses, ces productions d'expression classique et pourtant si populaires, à l'inverse de nos productions en *melhoun* d'expression dialectale et dont nous affirmons qu'elles constituent des poésies classiques ! Il est vrai qu'Ibn Khaldoun en jugeait aussi d'après les zajals andalous, d'Ibn Quzmân en particulier... Mais c'était au XIIe siècle. Le genre aurait donc mis tant de siècles à mûrir depuis que le grand poète cordouan lui avait donné ses lettres de noblesse et l'avait définitivement consacré ? Ou bien les XIIe, XIIIe et XIVe siècles ont-ils été aussi noirs pour la culture nord-africaine, ainsi que le déplorait Ibn Khaldoun ? Pour son siècle, le XIVe, en tout cas.

Nous avouons n'avoir pas trouvé de réponse à ces questions concernant ce qui paraît bien être un long hiatus depuis les réussites éclatantes d'Ibn Quzmân (XIIe).

'Abbas 'Abdallah El-Jarrâfî ne partage pas ce point de vue dans sa thèse *Azzajal fi-l-Magrib*, (Rabat, 1970) : "Il nous paraît difficile d'admettre que la langue arabe se soit généralisée du VIe au XIIe siècle sous ses deux aspects, classique et dialectal, et qu'il faille attendre quatre siècles pendant lesquels aucune oeuvre poétique ne voit le jour et qui soit le fait d'artistes s'exprimant dans cette langue ; et qu'enfin brusquement se découvrent des modèles de poésie parfaite et belle..." (p. 536.) L'on voit qu'il s'agit de pures supputations, et Jarrâfî avoue lui-même l'insuffisance des éléments disparates qu'il a pu réunir et qui nous semblent aussi peu convaincants que les médiocres spécimens donnés par Ibn Khaldoun dans la *Muqaddima*.

Il en est de même, croyons-nous, pour les innombrables pièces "andalouses" nord-africaines qui constituent le répertoire de la "musique arabe classique". On ne peut affirmer avec certitude qu'elles soient antérieures au XVIIIe siècle, surtout que toutes sont anonymes...

Force nous est de nous résigner, en attendant, à cette évidence:

C'est au XVIe siècle qu'est attestée une poésie arabe algérienne authentique d'expression dialectale, avec surtout un Lakhdar Ben Khlouf et son répertoire impressionnant qui a triomphé du temps, grâce aux seuls fameux cahiers personnels comme moyens de diffusion. C'est à propos de cette poésie que nous avons parlé de véritable relève, en attendant que l'on



trouve des productions poétiques, arabes, algériennes, d'expression classique qui puissent le disputer aux chefs-d'oeuvre de Ben Khlouf, de Ben Etrikî (XVIIe/XVIIIe), de Ben Amsâye<sup>2</sup> (XVIIIe), de Ben Guennoune (XIXe), ou de Ben Guitoun pour l'Est algérien, avec l'immortelle Hiziyya (1878, Sîdi Khaled, région de Biskra).

Il est tellement permis de parler de relève que la belle trajectoire du melhoun, qui va du XVIe au XIXe siècle, apparaît bien avoir atteint son apogée, son âge d'or avec les grands noms du siècle dernier, dont certains authentiques poètes du *melhoun* du XXe siècle (Khaldî de Mascara, Cheikh Mhammed et Ben Smîr el-Hachemî d'Oran, Bellahrach de Saïda) ont pu atteindre le souffle et le niveau, sans jamais l'égaliser vraiment, encore moins le dépasser.

Comme si cette relève n'avait plus sa raison d'être depuis la grande *nahda* de la littérature arabe d'expression classique, commencée au Proche-Orient arabe avec des géants comme le prince incontesté Ahmad Sawqî et tant d'autres devant qui n'ont plus qu'à s'incliner les Ben Hawwâ' et les Muhammad Belkhair.

2) Ben Amsâye est cité dans un ahellil en berbère du Sud oranais (Gourara). Le nom est souvent cité sous sa forme arabisée (Mseyeb, sans l'article berbère *a* qui précède, comme c'est toujours le cas dans les emprunts).

- 1      Toi qui viens au secours des malheureux perdus au désert  
 Peut-être un jour, ô mon Dieu, feras-tu entrer  
 Tous les exilés dans leur pays natal ;  
 Puisses-tu délivrer celui qui a perdu tout espoir
- 2      Ne me laisse plus entre les rochers, à  
 L'étroit, coincé parmi les pierres ;  
 Et que l'infortuné se voit enfin libre ;
- 3      Ne me laisse plus abandonné, torturé,  
 Ta volonté peut immobiliser les vents et aplanir les montagnes ;
- 4      Tu as sauvé Abraham des morsures du feu, en disant :  
 Qu'elle soit fraîcheur et paix autour de  
 de lui, et que rien ne l'y importune ;
- 5      Les biens que tu dispenses, ainsi que ta volonté  
 Nous resteront toujours impénétrables,  
 Tu peux faire mourir les vivants et ressusciter les morts ;
- 6      Ton faible serviteur ne peut plus supporter ces tourments,  
 Ceux de la captivité et ceux des maladies qui s'y ajoutent ;
- 7      Tout ce qui est doux pour les autres est devenu amer pour moi,  
 Je me plains à mon seul Créateur et à personne d'autre ;
- 8      Tu peux élever aux honneurs des gens  
 Méprisables et précipiter de leurs trônes les puissants ;  
 Tu peux provoquer la chute de ceux qui dans les cieus, planeraient  
 avec des ailes ;
- 9      Il est fort, il est tout-puissant, il redonne vie aux désespérés,  
 Ma vie, mon destin, ainsi que tous les . . . . . sont entre ses mains ;
- 10     Délivre-moi des griffes menaçantes de l'ennemi ;  
 Redonne-moi la vie et l'honneur (comme tu le peux) par surprise ;
- 11     Accorde-moi les faveurs que je sollicite,  
 Et ne laisse, non plus, personne dans la prison et l'exil ;
- 12     Toi qui fais le bien sans humilier, et sans nul besoin de te faire  
 valoir,  
 Viens sauver Muhammed Belkhair comme tu as sauvé le fils  
 d'Abraham ;

- 13 Et que son père Ben 'Abd Eljabbâr lui accorde faveur et bénédiction,  
Et qu'il rejoigne ses enfants et ses amis ;
- 14 Accorde, accorde, ô mon Dieu, ces faveurs que je sollicite,  
Mon cœur n'aspire qu'à voir Elbayyad et le pays au-delà ;
- 15 A parcourir dans l'ivresse les déserts inhabités,  
Et revoir mes hommes connus par leur sens de l'honneur ;
- 16 Aucun messenger n'est venu de la part de l'ami ;  
Permets, ô mon Dieu qu'il vienne me voir, ou que je me rende auprès  
de lui ;
- 17 L'homme aux sept mausolées, pôle d'attraction de tous les pèlerins,  
L'homme aux miracles éclatants puisse-t-il me redevenir favorable ;
- 18 La prison ce n'est rien, n'étaient la honte et le déshonneur,  
Et que l'on dise : Il a un Maître qui l'a abandonné.
- 19 Muhammed Belkhair, humble serviteur,  
Croyait que Sid Echchikh et lui étaient l'un à l'autre ;
- 20 Hélas, où sont donc mes amis, aujourd'hui que je suis en exil ?  
C'était donc moi seul qui les aimais, sans réciprocité ;
- 21 Hélas, où sont mes hommes de valeur, amis de race  
Qui ont oublié leur compagnon dès qu'il s'en fut au loin ?
- 22 Hélas, où sont nos grands jeux à travers les steppes ?  
Et de tous les coins les groupes de cavaliers qui s'élancent ?
- 23 Les cavaliers piquent fièrement leurs beaux coursiers avec leurs  
éperons ;  
Vêtus de leurs beaux atours, avec les broderies assorties ;
- 24 Hélas, où est le temps où nous relevions tous les défis de  
l'adversaire ?  
Ou bien des capitaines venaient se soumettre avec leur drapeau plié ;
- 25 Hélas, où est le temps où nous rendions mesure pour mesure ?  
Où les vaincus étaient contraints de s'incliner et de renoncer à leurs  
droits ?

- 26 Hélas, où est le temps où nous enchaînions de puissants  
personnages ?  
C'est à partir d'Elbayyad et au-delà que l'on rencontrait l'honneur ;
- 27 C'est donc ainsi : un jour tout est douceur, et le lendemain c'est la  
géhénne;  
Un jour, tout vous contrarie ; et le lendemain tout est réjouissance ;
- 28 Les arrêts de Dieu sont toujours proches, et c'est la roue du destin qui  
tourne,  
Dieu a promis : "Ce que mon serviteur souhaite sera réalisé" ;
- 29 Attendons notre heure, et le sort lorsqu'il voudra bien changer ;  
Les arrêts de Dieu peuvent survenir d'une seconde à l'autre ;
- 30 Attendons notre heure, et que les temps changent,  
Grâce au Prophète, Muhammed, messager de Dieu;
- 31 Grâce au Prophète et à ses compagnons vertueux,  
Comme Abû Bakr qui fut le premier à croire en lui ;
- 32 Ce n'est pas d'aujourd'hui que je l'ai (supplié et) mis devant ses  
responsabilités,  
Espérant un jour être enterré dans son voisinage ;
- 33 Pardonne, ô mon Dieu, à tous les fidèles de Muhammed ;  
Quand le croyant se repent, Dieu ne lui tient plus rigueur ;
- 34 Sauve-nous des tourments de l'au-delà et d'ici-bas,  
J'ai sur la conscience bien des noirceurs que je ne puis dénombrer ;
- 35 Dieu, Clément, Généreux, Magnanime,  
Ne dévoile point mes fautes ignorées des autres ;
- 35 Accorde le pardon, Dieu Miséricordieux, à toute l'assistance  
A l'auteur de ces vers, ainsi qu'à ses parents.

## SELLAK ELMAGBUN MEN 'ARD ELQIFAR

Qâder kull-e-ğrib le-blâdû teddih !  
Farraj yâ Râbbi 'la men ðaqet bih

Sellekni ma bin kâf û sedd-e-ħjâr.  
Wâsûf elmeslkin lâkân-e-b 'ainih;

Sellekni men ðæg l-a 'râ,m-ettezyâr.  
Qâder tebni-rrih w-elkâf-e-twattêh

Sellekt-e-Brâhîm men lehbât ennâr.  
Berden wâ sâlâm ħâjâ mâ tâđih

Rezqek w-amrak mâ 'lemnâ lih-e-ħbâr.  
Qâder tefni-lħayy w-elmeyyet tehyih;

El 'abd eqđa 'if mâ tâyag le-đrâr.  
Hemm elħabs û zâd ħemm eqđôr-e-'lih;

Eṭṭayyeb l-ennâs leyyâ râh-e-mrâr.  
Eṣṣekwâ l-elli ħlaqni. lâ ħairih.

T'ezz elmadlûl we-đdell elguddâr.  
We tnezzel men kân marfû' -e-bjenħih;

Qâwi wa matin. ṣebbâb elli bâr.  
Rezqi w-elmektûb w-elqodra b-ıđih;

Sellekni mâ bin l-aqrâs û l-aşfâr.  
Tâtini be-sbûb 'ezz ellâ nedrih;

Sehhel-li yâ ħâlqi fi-mâ nehtâr.  
Ĥabs elgorba lâ thelli wâħed fih;

Ehl elħair-e-blâ jmi l û lâ tefhâr.  
Ki we'lâ-e-Brâhîm Muhammed nejjiħ;

Rađde 'annû bûh ben 'Abd eljabbâr.  
Be-wlâdeh we jmâ'teh rabbi laqqih;

Sehhel-li yâ ħâlqi fi-mâ nehtâr.  
Galbi yebgi ħir m-elbayyađ we lih;

Netnezzeh fi saħrt-e-blâd elqifâr.  
We nşûf-e-syâdi ħle-nnif-e-mwâlih;

Men 'and elmaḥbūb mā jāni bassār.  
'Ajjel yā rabbi-ji-lī wellā njīh;

Mūlā seb' -e-gbāb. morkāḥ ezzeyyār.  
Mūl-esserr eqdāhr-e- 'leyyā raqdēh:

Ma biyyās<sup>v</sup> elḥabs. biyyā 'aib ū 'ār.  
W-igūlū hadā b-sideh we smaḥ fīh;

Muḥammed b-elḥair 'abd-e-blā tefhār.  
Neḥseb Sīd Essīh leyyā w-anā līh;

Yā ḥasrāh-e-'lā rfāgtī w-aḥnā hujjār.  
Watran. dūk ennās. ḡair anā nebgīh;

Ya ḥasrāh-e-'lā smāḥtī l-aḥrār.  
Yaḥm an ḡāb rfiḡḥim mā ḥārū fīh;

Yā ḥasrāh -e-'lā mlā'eb fī l-agwār.  
Mešliyya mennā w mešliyya m-elḥīh;

Nebbāsīn elḥail be-šbūr ettestār.  
We lbās elhemma-lmejbūd iwātīh;

Yā ḥasrāh-e-'lā ngār kân-e-gbāl ngār.  
Kādā men qabtān be 'lāmū tāwīh;

Yā ḥasrāh-e-mnīn kân eššatt-e-'bār.  
Elmaglūb ifūt ḥaqqah yesmaḥ fīh;\*

Yā ḥasrāh-e-mnīn senselnā elguddār.  
Kân el'ezz ellā mm-elbayyaḡ we lḥīh;

Ijī yūm-e-ḥlū w-yūm-e-gbālū nār.  
W-ijī yūm-e-'dū w-lāḥor nezhū fīh;

'Amr ullah-e-ḡrīb w-īdōr elmeswār.  
Rabbī ḡāl eqdānah 'abāī nūfīh.

Nettenū l-ayyām w-elfelk idā dār.  
Bīn elkāf ū nūn šān ullah yeqdēh;

Narjū nūbatnā w-tebeddel l-as'ār.  
Bjāh errāsōl Muḥammed nābīh;

Bjāh errāsōl we šḥābah l-abrār.  
Bu-Bakr essaddīq w-elmuḥaddaq bīh;

Eḡfar yā ḡaffār l-ummāt elmohtār.  
El'abd idā tāb tāb ullah-e-'līh;

*F-essâbeq râni mmêt-e-'lih el âr.  
Nestennâ f-eljâr l-eymen-e-nsâmih;*

*Selleknâ men hûl dîk û hâd eddâr.  
Fiyyâ denb-e-ktîr yâser mâ nehsêh;*

*Rabbî yâ halîm karîm û sattâr.  
Estor 'aibi mâ 'lem hadd-e-tewerrîh;*

*Egfer yâ gaffâr le-jmi 'elhoqqâr.  
L-ennâdem l-as'âr wa lî-wâlidîh.*

-----  
\* Var. w-ihallîh

Texte extrait de La Poésie arabe populaire de l'Algérie. Paris, 1978, Ed. Théâtre universel "Mohamed Belhalfaoui" : 54-70.

## سلاك المفسبون من ارض القفار

قادر كل غريب لبلاده تدبسه  
فرج ياربي على من ضاقت بهه

سلكني ما بين كاف وسد الحجار  
ويشوف الممككين لكان بعينه

سلكني من ضيق الاعرى من التزيار  
قادر تبني الريح والكاف توطيه

سلكت ابراهيم من لهبات النار  
بردا وسلام حاجة ماتانیه

رزقك وامرك ما علمنا له اخبار  
قادر تفني الحي والسميت تحيه

العبد الضعيف ما طيق لاضرار  
هم الحبين وزاد هم الضر عليه

الطيب للناس لي راه امــــرار  
الشكوى للي خلقني لاغيره

تمز المذ لسول وتذل القــــدار  
وتنزل من كان مرفوع بجنحه

قوى ومتين شهاب الي بــــار  
رزقي والمكتوب والقدره بهديه

سلكني ما بين الاقراص والاشفار  
تاتيني بشبوب عز الا نــــدره

سهلي ما خالقي فيما نختار  
حبس السفرسة لا تخلي واحد فيه



اهل الخير بلا جميل ولا تفخار  
كي ولد ابراهيم محمد نجيه

رضي عنه بوه بن عبد الجبار  
باولاده وجماعته ربي لقيه

سهلي يارالقي فيما نختار  
قلبي يبغني غير من البين ولهيه

نتنزه في صحرة بلاد القفار  
نشوف اسماي اهل النيف واليه

من عند المحبوب ماجني بشار  
عجل ياربي يجيب لسي والا نجيه

مولي سبع اقباب مرجاح الزهار  
مولي السر الظاهر علي رضيه

ما يباش الحبين ، بي عيب وعار  
ويقولوا هذا بسيدده وسمح فيه

محمد بالخير عبد بلا تفخار  
نحسب سيد الشيخ لسي وانا ليه

ياحسراه على رفاقتي واحنا هجار  
وترن ذووك الناس يهر انا تبغيه

ياحسراه على سماحاتي الاحرار  
يوم ان غاب رفيقهم ما حاروا فيه

ياحسراه على ملاعبني الاقوار  
مشلية منا ومشلية من لهيه

نباشين الخيل بشبور التسطار  
ولباس الهمة المجهود يواتيه

ياحسراه على نثار كان قبيل نثار  
كذا من قبطان بعلامه طاويه

ياحسراه منين كان الشط عهار  
المغلوب يفوت حقه ويخليه

يجي يوم حلو ويوم قباله نثار  
ويجي يوم اعدو والاخر نزهوا فيه

امر الله قريب ويدور المشوار  
ربي قال الطائنه عدى نوفيه

ياحسراه منين سنسلنا القدار ، كان العزالا من البيضو لهه

نتنوا الايام والفلك اذا دار  
بين الكاف ونون شان الله يقضيه

نرجوا نوبتنا وتهدن الاسعار  
بجاه الرسول محمد نبهه

بجاه الرسول واصحابه الابرار  
بو بكر الصديق والمصدق بهه

في السابق راني رميت عليه العار  
نستنى في الجار الايمن نسبه

اغفر ياغفار لامات المختار  
المعبود اذا . تاب، تاب الله عليه

ربي يا حلیم کریم وستتار  
استر عيبي ما علم حد توريه

سلكننا من هول زبي وهذا السدار  
في ذنبك كثير يا سرما نحصيه

اغفر ياغفار لجميع الحضار  
للناظم الاشعار ولوالسدي

## COMPTES RENDUS

Quand on donne au terme "berbère" l'acception étroitement linguistique (et comme telle réductrice) de "berbérophone", il est généralement admis que la civilisation berbère est essentiellement rurale. Dans ce sens étroit, on peut dire effectivement qu'il n'y a pas de ville berbère, dans la mesure où même celles qui sont majoritairement habitées par des berbérophones sont en réalité incluses dans des systèmes d'organisation qui leur sont étrangers. Il y a là tout un domaine d'études qui demeure à peu près entièrement inentamé.

Les raisons du phénomène sont historiques. Elles remontent pratiquement aux débuts de l'histoire de la Berbérie. Les premiers comptoirs phéniciens, avant même l'exemple prestigieux de Carthage, semblent avoir incrusté des formules citadines dans un environnement qui, autant qu'on puisse en juger dans un domaine où les documents font cruellement défaut, en était dépourvu. A partir de là et sans discontinuer jusqu'à l'époque actuelle, les cités maghrébines vont toujours être les lieux d'implantation des dominations étrangères qui se sont succédé dans le pays, chacune fondant son pouvoir en premier lieu sur le réseau des villes déjà existantes qu'elle héritait de la précédente.

Les questions - nombreuses - qui se posent dans ce domaine n'ont été jusqu'ici que très épisodiquement considérées : dans quelles proportions et selon quelles modalités fondement berbère et influences puniques se combinaient dans des cités comme Kirta, Sig, Dougga, d'autres peut être, de l'époque phénicienne ? Peut-on établir une sorte de typologie des cités de l'époque romaine, justement selon leur degré de romanisation ? Y-a-t-il à l'époque vandale puis byzantine re-berbérisation des villes qui demeuraient, surtout en dehors des métropoles ? Quels traits distinguent les cités maghrébines du Moyen Age de leurs homologues orientales et d'une façon générale peut-on définir une (ou des) cité(s) maghrébine(s) ? On dispose de documents d'urbanistique plus nombreux et surtout plus récents (beaucoup sont actuels) pour l'époque islamique, pour laquelle le Maroc, assez peu pourvu pour les périodes précédentes, semble cette fois privilégié.

En Algérie, Tlemcen, Nédroma, Alger, Bougie, la pentapole mozabite, d'autres encore, fournissent des exemples, certains prestigieux, de ce type. Nous évoquons ici trois ouvrages qui ont été consacrés l'un à la région de Béjaïa (en berbère Begayet), les deux autres au Mzab ; tous trois ont le mérite de se présenter non point comme des études exhaustives mais comme des paliers (par ailleurs très achevés) à une recherche ultérieure.

Fontaine, J., 1983. *Villages kabyles et nouveau réseau urbain en Algérie (le cas de la région de Béjaïa)*. Fascicule de recherches 12 du Centre d'études et de recherches, Urbanisation du monde arabe, université de Tours.

Jacques Fontaine se propose d'étudier à travers le cas de la région de Béjaïa l'impact exercé par la mise en place de style volontariste d'un réseau urbain sur le tissu rural traditionnel. Plus qu'une monographie régionale classique l'ouvrage est donc l'étude d'un problème général et très actuel : celui de "la capacité d'un modèle de développement particulier à transformer des espaces déjà vigoureusement organisés". C'est dire que la question traditionnelle des rapports entre ville et campagne est ici appréhendée sous un angle nouveau. De là, le recours à des éclairages différents : la géographie principalement mais aussi l'histoire, la sociologie, l'économie rurale, voir la politologie.

L'auteur présente d'abord la région, volontairement restreinte, de la wilaya de Béjaïa (3600 km<sup>2</sup>, 600000 habitants en 1982), un pays montagneux au peuplement dense et ancien mais sans grandes ressources. Béjaïa (en berbère Begayet), la plus grande ville kabyle (100000 hab. en 1982) a un passé prestigieux, puisqu'elle existait déjà à l'époque romaine sous le nom de Saldae, mais c'est surtout après qu'en 1090 les princes berbères Hammadites quittent la Qalaa menacée par les Hilaliens et viennent installer à Bejaïa leur nouvelle capitale, que la ville devient une grande métropole. C'est l'époque de sa splendeur, qui ira s'étiolant après qu'en 1051 les Almohades mettent fin au pouvoir hammadite. A partir du XVI<sup>e</sup> siècle, le pays bougiote de nouveau se retribalise et se détache de la vie d'une cité dont l'importance va s'amenuisant.

Mais l'agriculture kabyle "minutieuse" et insuffisante est portée par une société agraire d'une cohérence telle que la colonisation n'a pu la modifier en profondeur. En effet, contrairement aux autres montagnes méditerranéennes, qui à la même époque "se vident", le peuplement est ici d'une exceptionnelle densité (tou-jours plus de 100 hab. au km<sup>2</sup>, avec des cas extrêmes comme celui des At Weghli : 355 hab. km<sup>2</sup> en 1982) presque partout groupée soit selon le type de la taddert traditionnelle (dans la montagne), soit selon celui du village de colonisation (vallée de la Soumam et plaine littorale) dont les actuels villages de la révolution agraire ont pris le relais. A cette abondance des hommes correspondent des ressources locales très limitées - d'où un résultat inattendu : le taux d'activité de la wilaya est avec celui de Tizi-Ouzou le plus faible de toute l'Algérie, 30,9 %, mais le paradoxe n'est qu'apparent, car en même temps la wilaya est (de nouveau avec celle de Tizi-Ouzou) celle où le taux d'émigration est le plus élevé de l'Algérie. Une émigration à caractère particulier, l'émigré continuant d'avoir au village le "centre de gravité" de son espace vécu. "Si bien que plus qu'un facteur d'éclatement l'émigration est un facteur de renforcement de l'organisation de l'espace selon ses composantes traditionnelles."

C'est dans ce contexte vigoureux et contrasté qu'il faut situer Bejaïa, la quatorzième ville de l'Algérie, mais septième centre industriel et second port

du pays par le tonnage. Le port de Bejaïa a une vocation nationale (essentiellement exportation des hydrocarbures), mais paradoxalement il se trouve insuffisamment monté pour assurer la structuration de sa région. Il exporte plus les produits des hautes plaines (Sétif et le Hodna) que ceux de son hinterland; sa bourgeoisie ne dispose pas d'aire foncière, son activité commerçante est faible.

Les fonctions d'animation de la cité lui viennent surtout de son statut administratif : elle a été érigée en chef-lieu de wilaya (700 communes) en 1974. De ce fait, d'une part, elle concentre les différents réseaux de distribution de l'Etat, et de l'autre elle connaît à partir des années 70 un développement industriel rapide : en dix ans l'emploi (dont 80 % relèvent de l'Etat) a triplé. La population (29700 en 1954) a plus que triplé en un quart de siècle.

Pourtant "les campagnes de la wilaya de Bejaïa sont largement indépendantes de la ville". Phénomène d'autant plus notoire que la vie économique de ces campagnes est peu développée. L'agriculture traditionnelle, malgré une remarquable extension (95 % de la surface agricole utile sont occupés en particulier par des oliviers : 44000 ha et des figuiers : 14000 ha), est en réalité d'un très faible rapport ; la surface moyenne des exploitations agricoles traditionnelles est de 2 ha (Bejaïa est avec Tizi-Ouzou la seule région d'Algérie à offrir des chiffres aussi bas). Le phénomène est en réalité très ancien, l'agriculture n'ayant jamais fourni dans cette région faussement paysanne qu'une ressource d'appoint. Il faut en dire autant de l'industrie, malgré les efforts déployés dans le cadre des différents plans de développement de l'Algérie. Les principales ressources de la région proviennent en réalité de l'extérieur (migration interne ou émigration à l'étranger) et ont pour effet de "maintenir une vie rurale active et une intensité dans le domaine des relations qui contraste avec la faiblesse du secteur productif". Le réseau commercial, dynamique mais à peu près "indépendant de Bejaïa", permet à ces campagnes une vie largement autonome.

Au terme de cette analyse très documentée, l'auteur établit une "typologie" du réseau d'implantation des centres allant de la taddert traditionnelle (Ighil n Tala) à la ville moderne (Bejaïa) en passant par les types intermédiaires du bourg (Elflaye) et de la petite ville (Sidi Aïch, Akbou). Ce qui lui permet d'avancer quelques propositions visant à "améliorer l'organisation administrative de la wilaya", dont l'analyse qui précède a fait ressortir "de nombreuses distorsions ou incohérences". En conclusion il fait ressortir la solidité et la cohérence d'une trame villageoise qui a su "canaliser les changements" et les faire servir au renforcement de ses structures. A la fois par sa documentation - abondante et de valeur - et son caractère vécu, l'oeuvre de J. Fontaine apporte une très utile contribution à la connaissance des rapports entre ville et campagne. Certaines de ses observations offrent un éclairage nouveau et en partie confirment l'hypothèse avancée par M. Djender dans le dernier numéro d'*Awal* <sup>1</sup>. Il est probable que l'on peut aller plus loin dans le domaine et

1. "L'histoire et ses fondements sociologiques", *Awal*, 2. : 87-97.

chercher par exemple quel a été l'impact culturel de la Bougie de la grande époque sur son hinterland. Un des mérites de l'ouvrage de J. Fontaine et non le moindre est d'ainsi donner goût d'aller plus avant dans la quête.

**Ravéreau, A ., 1981. : *Le Mzab, une leçon d'architecture*. Paris Sindbad.**

Nous présentons ici deux ouvrages qui, parus à trois ans d'intervalle (1981 et 1984), traitent le même sujet (l'architecture mozabite) sous deux angles différents mais complémentaires. Le livre d'André Ravéreau n'est pas seulement celui d'un praticien. Il prolonge l'étude des données de l'art par une réflexion plus générale sur les valeurs de l'architecture dans toute la civilisation.

Ravéreau découvre l'architecture mozabite en 1949 un peu occasionnellement. Il est tout de suite conquis. En 1965 il est nommé architecte en chef des monuments historiques en Algérie. Il crée à Ghardaïa un atelier. Le "Classement" de la Chebka du Mzab, qu'il fait décider en 1971, ne freine que très modérément la démolition des maisons anciennes par les Mozabites eux-mêmes, qui cèdent aux tentations faciles du modernisme. Ravéreau réussit cependant à convaincre les autorités de construire à quelques kilomètres une zone industrielle, primitivement prévue pour la palmeraie.

L'ordonnancement (un terme de Ravéreau) du livre peut paraître à première vue arbitraire. Les matières sont présentées dans l'ordre alphabétique. Entre "l'arc" et le "tympan", l'auteur passe en revue les motifs architecturaux des constructions mozabites, l'enduit, l'escalier, les ouvertures, le pinacle, le siège, la terrasse, la tombe; mais il est clair que le choix n'est pas arbitraire ; les éléments ont été choisis en raison de leur pertinence, car on y trouve aussi des chapitres sur l'esthétique, le formalisme, la géométrie, la morale, signal et signifiant, ou bien : le temple grec.

Car les têtes de chapitres ne sont en réalité que les différents points de vue d'où l'auteur récite en définitive le même paysage, la même leçon déjà contenue dans la préface (probablement d'E. Roche), la conclusion ("le Mzab est prestigieux sans intentions de prestige") et aussi le texte préliminaire de Hassan Fethy, dont on sait que le projet de "construire avec le peuple" en haute Egypte rejoint dans l'esprit celui qu'A. Ravéreau présente comme déjà réalisé au Mzab depuis mille ans.

"Il ne faut pas s'y tromper", précise la préface, c'est bien une reconsidération totale de l'architecture qu' A. Ravéreau préconise. Il s'agit, dit-elle, "d'une sorte de révolution". L'architecture classique (au double sens du terme: celle qui a acquis l'investiture des siècles et celle que l'on enseigne dans les écoles) est faite pour le prestige, elle construit des "édifices" sur le modèle de ceux que jadis les princes et les prêtres se faisaient élever "pour la montre". On y recherche l'effet plus que l'usage ou l'accord avec les données concrètes et ce que l'on peut appeler la "morale" (au sens de valeurs démocratiques et égalitaires).

Au Mzab, au contraire, on construit pour que les constructions satisfassent le mieux à son usage ; "l'objet n'est pas là pour servir l'architecte, mais l'architecte pour servir l'homme à travers l'objet". L'architecture mozabite exclut les formalismes, les maniérismes, les gigantismes, l'ostentatoire, car, dit joliment le texte, "effacez l'artifice, il ne reste que la construction". C'est un art d'économie qui fait le plus avec un minimum de moyens, un art égalitaire à l'image d'une doctrine puritaine, où jadis le prince participait de ses mains à la construction de sa maison. Ce qui ne veut point dire que l'esthétique y soit délibérément sacrifiée à la convenance, simplement elle lui est donnée par surcroît. La civilisation du Mzab, dit l'auteur, "paraît unique au monde, car c'est la seule où l'on ait refusé les ordonnances pour arriver à un spectacle non calculé en tant que tel mais infiniment satisfaisant".

La formulation - abrupte - de la conclusion a sans doute besoin d'être nuancée : "Il n'est plus nécessaire de construire des Parthénons", parce que dans le Parthénon "l'architecture est pensée pour l'effet".

Autant qu'oeuvre de science et d'art (le livre est superbement illustré) l'ouvrage d'André Ravéreau est donc le plaidoyer d'un poète ou plus simplement d'un homme qui se sent impliqué, ainsi qu'il l'exprime clairement. Parlant du Mzab il dit en effet : "Nous avons l'espoir que la jeunesse de ce pays, prenant en mains les réformes qu'il lui semblera raisonnable de prendre, réalisera un nouveau miracle du Mzab et redécouvrira le charme des maisons anciennes où il est tout à fait possible d'intégrer un confort véritable."

**Donnadieu, C. et P., Didillon, H., et J.M., 1984. *Habiter le désert (les maisons mozabites)*. Bruxelles, Pierre Mardaga.**

Le propos de *Habiter le désert* est à la fois semblable et différent. Il est l'oeuvre de l'équipe qui, entre 1970 et 1972, a succédé à A. Ravéreau à l'Atelier d'étude et de restauration de la vallée du Mzab. L'ouvrage se "veut une approche scientifique d'une architecture traditionnelle replacée dans son vécu". Aussi fait-il précéder l'étude de l'architecture de la présentation du milieu géographique et humain dans lequel elle s'inscrit (environ un tiers du volume) ; il la fait suivre d'un glossaire de termes techniques tamazight et arabes ; d'une bibliographie fournie mais dont on peut discuter l'ordre de classement (chronologique). L'ouvrage comporte en outre cent pages de planches.

Moins ambitieux ou plus réalistes, les auteurs pensent qu'il ne s'agit point pour eux de chercher des solutions aux problèmes qui se posent à l'architecture occidentale "ni de porter des jugements de valeur ou esthétiques, mais seulement de conserver des traces aussi fidèles que possible de cette architecture populaire et vécue". Ils font l'exposé critique des raisons du mouvement actuel, qui pousse les pays développés à la conservation des réalisations traditionnelles, y compris les plus communes. Ils ne donnent pas de justifications d'ordre scientifique, idéologique, esthétique, économique, psycho-sociologique. Ils évoquent la situation ambiguë dans laquelle ils se

sont eux-mêmes trouvés et les questions auxquelles ils n'ont pas toujours apporté de réponse : faut-il obliger certains pays du tiers monde à garder malgré eux un patrimoine figé et ainsi les transformer "en réserves" pour l'enseignement ou le plaisir des "civilisés"? Les Mozabites quant à eux n'acceptent qu'à leur corps défendant des directives ou des règles en lesquelles, à tort ou à raison, ils voient une intrusion indue du pouvoir central dans leur existence, car "au nom de quoi les leur imposer" ?

De cet état de fait les auteurs prennent apparemment leur parti, mais, ce faisant, ils n'échappent pas à une contradiction, sans doute due à ce qu'acteurs de terrain ils ont subi davantage la diversité du réel. "La maison mozabite n'existe pas", écrivent-ils d'un côté, mais leur ouvrage tout entier est un déni de cette affirmation abrupte, car eux aussi, après présentation "architecturale" des cinq cités traditionnelles, étudient les fondations, les éléments porteurs, les franchissements, les revêtements, les escaliers, les ouvertures, les évacuations et les dimensions de quelque chose qu'il faut bien appeler "la maison mozabite". Ils précisent il est vrai que dans ce domaine toutes les interprétations sont possibles, mais ils parlent peu après des "Règles traditionnelles de l'urbanisme", tant il est vrai, comme ils l'affirment eux-mêmes, que "le type de construction est un fait culturel fondamental mais complexe. Il faut pour l'aborder avoir toujours à l'esprit la globalité culturelle".

En conclusion les auteurs, qui se disent conscients des limites qu'ils ont imposées à leur étude, indiquent les directions dans lesquelles peuvent (et doivent) être menées des recherches ultérieures. "Il faudrait, disent-ils, comparer l'architecture de la vallée du Mzab à celle d'autres communautés ibadites : île de Djerba en Tunisie, Djebel Nefousa en Tripolitaine, vestiges archéologiques de Sédrata, ou bien étudier les ressemblances et surtout les différences que l'on peut observer entre les architectures berbères pré-sahariennes : Moyen Atlas marocain, les Zibans et l'Aurès en Algérie etc... car, ainsi qu'ils l'indiquent pudiquement en note, "la culture berbère se trouve encore un peu ignorée ou négligée".

Au total les deux ouvrages, qui ont pour objet l'architecture mozabite, se complètent heureusement l'un l'autre et ont de surcroît le mérite d'indiquer dans quelles directions devraient être menées de plus amples recherches. L'article de P. Cuperly dans ce même numéro d'AWAI et plus encore la traduction de l'oeuvre inédite de Abou Al Abbas Ahmed qu'il a entreprise vont dans ce sens.

Mouloud Mammeri

**Delheure, J., 1986. *Faits et dires du Mzab* . Paris, Selaf.**

Après le dictionnaire mozabite-français (1986) de Jean Delheure, un des meilleurs connaisseurs de la langue mozabite, la Selaf dans la collection Ethno-linguistique Maghreb Sahara fait paraître du même auteur *Faits et dires du Mzab*, (*Timegga d-yiwalen n At Mzab*) série de textes sur la vie au Mzab et ses expressions (en berbère mozabite suivi de la traduction).



Après une préface de Marceau Gast et une introduction qui indique dans quelles conditions a été composé l'ouvrage et à quel dessein il répond les textes eux-mêmes sont distribués en deux parties : une dite ethno-linguistique où sont traités des sujets aussi divers que : Ibadites et Malékites, femmes clercs et laveuses des morts, les mois et les fêtes, le pèlerinage de rogations, la prière, les habous, le commerce, la place du marché, la construction, la maison, la palmeraie, le puisage de l'eau, les puits, la mosquée, ce que font les filles, les femmes, le mariage, la mort, Satan, la lèpre, les tatouages, les repas, les animaux, le vent, d'autres encore, e tc.

La seconde partie est faite de "Récits, contes et légendes" de longueur et de genre différents : paraboles, récits plaisants, légendes religieuses ou profanes.

Au total, une vision synchronique de première main, faite selon le procédé des hommes des sociétés peu connues, "peints par eux-mêmes". Ces images ou ces "discours" sont d'autant plus précieux qu'ils présentent un tableau déjà passé d'une société mozabite qui, comme le reste des populations algériennes, est en pleine mutation : cf. dans ce même numéro la double tendance contradictoire de l'architecture mozabite, lieu de confrontation entre une large volonté de modernisme et un non moins grand attachement aux valeurs et aux réalisations de la tradition.

Il en est de même de l'expression des hommes d'un Mzab dont le caractère remarquable semble être la totale et difficile maîtrise d'une évolution "intégrée", celle où l'usage le plus efficace des instruments de la modernité se greffe sur la réactivation d'une culture authentique. Ainsi peut-on compléter l'étude du "discours mozabite" ici présentée avec conscience et compétence par Jean Delheure (la plupart des textes remontent aux années quarante) par un texte entièrement moderne (tant dans la forme que dans les idées) comme celui de A. Fekkar, présenté dans le 1er numéro d'*Awal* (: 194).

*Faits et dires du Mzab* est donc un précieux instrument de travail.

Norris, H.T., 1982. *The Berbers in Arabic Literature*. London-New York-Beirut, Longman - Librairie du Liban.

C'est à travers des textes en arabe souvent peu connus que le Professeur H.T. Norris nous présente les Berbères qui constituent, non pas une "réalité ethnique", mais une communauté linguistique. Si les Berbères se reconnaissent par un langage hamito-sémitique, beaucoup d'entre eux, surtout au Maghreb, parlent et écrivent l'arabe. On constate donc une "arabisation" fréquente des Berbères, mais également une connaissance de leurs croyances, de leur histoire et de leur vie quotidienne chez les écrivains arabes du Moyen Age. Les Berbères apparaissent également dans la littérature médiévale européenne, et dans certaines chansons de geste, telle la Chanson de Roland. Un chapitre est consacré à la conquête arabe de l'Afrique berbère, et aussi à un aspect souvent négligé, celui du rôle des Berbères en Espagne musulmane.

Les textes arabes retenus concernent des groupes berbères dispersés dans l'Est algérien et en Tunisie, en Libye, au Maroc septentrional et méridional, enfin au sud du Sahara chez les Touaregs. Cette littérature, issue de périodes variées comme de régions très éloignées les unes des autres, dont les auteurs sont aussi bien Berbères eux-mêmes qu'Arabes, donne une vision très riche de cette communauté éparpillée de part et d'autre du Sahara. Le rôle original des Berbères dans l'histoire de l'Afrique et du monde arabe est ainsi reconnu. La pratique remarquable de l'arabe par certains Berbères "religieux", n'exclut pas des traits culturels spécifiques, étrangers ou parfois sous-jacents à l'Islam : pratiques magico-religieuses, organisation lignagère, rôle des femmes. Cet ouvrage nous fait découvrir la complexité d'un monde apparemment unifié par l'Islam.

E. Bernus

Mammeri, M., 1985. *L'Ahellil du Gourara*. Paris, Maison des sciences de l'homme.

Ahellil du Gourara ? Serait-ce le suprême hallali de la culture zénète agonisante ? Ahellil ! Serait-ce la poésie orale aux abois dont l'écho se laisserait enfermer dans la gangue feutrée des graphismes froids de l'écrit ? Il suffit de lire la *tazwart* (introduction) et les poésies chantées que Mouloud Mammeri présente, pour que l'angoisse de la feuille blanche, noircie par une succession de caractère d'imprimerie éthérisés, se transforme en un souffle de vie.

Si Saint Eloi, patron des orfèvres et des forgerons, n'est pas mort, l'ahellil non plus. Mouloud Mammeri a su graver un aspect de la culture tigorarin (nom berbère du Gourara, peuplé de Zénètes qui demeurent peu ou mal connus).

Cet ouvrage est donc une contribution importante à la connaissance des cultures berbères, d'autant plus que peu de travaux sont consacrés à la poésie, art noble par excellence, mais beaucoup plus difficile à traduire que les contes.

Ahellil ? Les "targologues" ou les "targuisants", néologismes dépourvus de poésie, seront tentés d'établir une relation avec le ahellil des Touaregs Kel Ahaggar chez lesquels c'est le "fait de chanter, en le répétant un grand nombre de fois, la phrase *Allah Allah-la ilah ill Allah...* ahellil est le nom d'un rythme poétique, qui est appelé aussi *ahellil-es-Mess-iner* (ahellil pour Dieu)" (Ch. de Foucauld, *Dictionnaire Touareg-Français*, t. II : 593).

L'ahellil, chez les Zénètes, est un terme générique qui se réfère à des réalités diversifiées. C'est "une manifestation non seulement globale mais aussi intimement intégrée à la vie des Gouraris. Il accompagne presque toutes les cérémonies collectives, religieuses ou profanes. Il est de l'ordre de la fête, mais aussi de la communion. Il n'est pas seulement poésie, mais aussi musique, chant, ballet" (: 12).

Trois sujets fournissent la matière de l'ahellil : la religion, l'amour et la vie quotidienne : autant de thèmes que l'on retrouve dans la poésie touarègue auxquels s'ajoutent ceux des razzias des guerres, glorifiant le courage des héros.

L'ahellil se caractérise par une ambivalence qui fait s'imbriquer le profane dans le sacré. Sans vouloir faire basculer l'ahellil du côté du profane, qui se limiterait dans le temps à sa partie nocturne, il se pratique cependant essentiellement la nuit, c'est-à-dire en dehors des périodes de prières et en dehors des contraintes et codes sociaux qui s'exercent le jour. Il constitue un espace de liberté régi par un code particulier qui incorpore un ensemble de valeurs socio-culturelles agissant comme fédérateur des diversités locales.

Le déroulement de l'ahellil se décompose en trois parties : *lemsereh*, *aougrouit et ttra* qui procèdent d'un partage de la nuit. A cette dernière partie correspond chez les Kel Ahaggar, le *azel oua n dât amoud* (Foucauld, *Dictionnaire*, t. III : 1158) qui désigne un air de violon qui se joue dans le dernier tiers de la nuit, c'est-à-dire "avant l'apparition de la première lueur blanche qui se montre au ciel le matin" (*ibid.*). C'est aussi le moment, chez les Touaregs, où l'amant quitte le campement de sa bien-aimée pour retourner dans le sien. L'amant, là-bas comme ici, perd toujours l'aimée (sinon pourquoi être amant ?...). Si là-bas l'amour est un référent qui régit un véritable code de l'amour, on pense alors à la nature des relations affectueuses et amoureuses qui s'instaurent pendant l'ahal (pl. *ihallen*) chez les Touaregs.

Si "le principe de tout verbe c'est :  
Il n'est de Dieu que Dieu.  
La fin de tout verbe c'est :  
Mohammed est l'envoyé de Dieu" (: 207).

La lecture de ces poésies engage pourtant davantage à effectuer un séjour dans l'Aougrouit (région du Gourara), qu'un pèlerinage à La Mecque. Elle invite en même temps les spécialistes des pays berbérophones à produire des recueils de poésies. Art extrêmement difficile car comment restituer, le plus fidèlement possible, les spécificités des valeurs et d'un esprit poétiques à un public qui n'est pas nécessairement sensibilisé aux dimensions culturelles de ce genre littéraire.

Faut-il être imprégné d'un système de doubles valeurs culturelles ou bien la poésie détient-elle une certaine universalité ? Dans ce cas particulier de l'"ahellil du Gourara", il apparaît que ces deux aspects s'interpénètrent : Mouloud Mammeri a su transmettre une sensibilité fécondée par une lisibilité des poésies traduites. Cet ahellil appelle à d'autres productions poétiques et témoigne de la nécessité de fixer des valeurs qui tendent à se dissiper ou à se transformer en folklore marchand.

Trois remarques aspirent à une clarification. Deux d'entre elles relèvent de l'ordre de la traduction concernant d'une part le domaine religieux et d'autre part le champ du "politico-ethnique". Quant à la troisième, elle est

relative à l'utilisation de caractères tfinagh présentés comme un alphabet berbère.

La traduction de *tamesgida* (: 209 et 361) par "temple" illustre l'ambivalence du terme et la difficulté à rester fidèle simultanément au genre littéraire et au contexte socio-religieux dont il est issu. En effet, dans l'usage courant, le terme "temple" ne s'emploie pas pour désigner la mosquée. De surcroît les connotations religieuses contemporaines lui attribuent un sens tout à fait différent. Il conviendrait donc de traduire *tamesgida* par "mosquée" ce qui serait en conformité avec les réalités religieuses de cette société. Par ailleurs, le locuteur étant musulman, évoluant dans une société islamisée, le terme ne peut que s'appliquer à un lieu dans lequel s'accomplissent les prières musulmanes, en l'occurrence la mosquée ou l'oratoire, symbolisant l'endroit où s'exerce le culte musulman. Par contre, ce même terme sera utilisé pour désigner un lieu de prière quelconque (église, temple, synagogue, etc.) étranger aux croyances religieuses du locuteur.

Pourquoi traduire Lebraber (: 326) par Berbères et non par Beraber ? Il peut paraître étonnant que des Zénètes, eux-mêmes Berbères, définissent un autre groupe social de même culture que la leur, par un terme générique qui ne semble pas issu d'une "production autochtone". En outre, la *tizwal* (index des noms) tendrait à confirmer la pertinence de la remarque. En effet, la *tizwal* présente les Aït Khebbach comme étant des "Nomades Beraber de la confédération des Aït Atta du Maroc. Leurs rezzous, encore au XXe siècle, poussaient jusqu'au Touat, Gourara, Tidékelt et Seguia el Hamra, caravaniers et razzieurs réputés" (: 431). A la fin du XIXe siècle, les Beraber "paraissent plus redoutés que nombreux, et nous n'estimerons leur nombre qu'à 12 000, ce qui suppose 2 000 à 2 400 guerriers" (Camille Sabatier, 1891 : 155). Certains Touaregs Taïtoq ont par ailleurs affirmé à M. Benhazera descendre des Beraber (1908 : 90).

Mouloud Mammeri nous livre à la page 438 un tableau graphique qui comporte quatre colonnes présentant des caractères latins et berbères assortis de leurs valeurs respectives et d'exemples concrets. S'agit-il de caractères graphiques utilisés par les Zénètes? Ces caractères correspondent totalement aux caractères d'écriture touarègue, à savoir les tfinagh (sg.tafinek) (Ch.de Foucauld., t. I : 322 et t. II : 932).

N'y a-t-il pas un abus d'extension à présenter les tfinagh comme des caractères berbères? Si tel était le cas, cette généralisation induirait dans la pensée du lecteur, que ces tfinagh ont été ou sont en usage dans l'ensemble du monde berbère. S'agit-il d'un emprunt ? Y a-t-il des traces de tfinagh dans la culture zénète ?

Quoi qu'il en soit, l'assimilation des tfinagh à un alphabet berbère interpelle. S'agit-il d'instaurer une tradition écrite. Toutes les langues peuvent s'écrire y compris celles qui n'ont pas de tradition graphique : il suffit alors de mentionner les conventions auxquelles on a recours. A l'évidence, écrire les parlars berbères en caractères arabes ou latins n'induit pas une "authenticité". De surcroît, le recours à ces caractères, dans un contexte donné, prend des

connotations politiques incontournables. Même si la "raison graphique" est "raison historique", elle ne peut se subordonner aux dimensions politiques et idéologiques de cette dernière car on ne peut confondre historicité avec historicisme.

Par delà les spécificités berbères, il me semble que cette assimilation des tfinagh touarègues à une écriture berbère confère à ces caractères une fonction politique unificatrice en construisant un référent et un symbole identitaires soulignant l'émergence de la transformation d'un alphabet en un symbole idéologique, au même titre que la langue.

Les conditions politiques de l'apparition de ce symbole s'inscrivent dans un contexte de tensions, voire d'affrontement entre Arabes et Berbères souvent présentés comme des blocs monolithiques au détriment de leurs diversités respectives. Le symbole intervient alors comme moyen de contrecarrer l'hégémonie de la langue arabe écrite qui, elle aussi, agit comme symbole idéologique et religieux.

Enfin, présenter les tfinagh comme une écriture berbère revient à conférer au Berbère un "statut noble" en l'affectant d'un alphabet visant à le placer à un niveau égal à celui des langues écrites, hégémoniques.

A. Bourgeot  
Laboratoire d'anthropologie sociale  
Décembre 1986

#### Références bibliographiques

- Benhazera, M., 1908. *Six mois chez les Touaregs du Ahaggar*, Alger, A.Jourdan.
- Foucauld, Ch. (de), 1951-1952. *Dictionnaire Touareg-Français*, Paris, Imprimerie Nationale de France, 4 t.
- Gardel, G., 1961. *Les Touaregs Ajjér*. Alger, Institut de recherches sahariennes, Ed. Baconnier.
- Sabatier, C., 1891. *Touat, Sahara et Soudan*. Paris, Société d'éditions scientifiques.

Djaout, T., 1987. *L'invention du désert*. Paris, Le Seuil (roman)

"Pour l'enfant amoureux de cartes et d'estampes", les climats éclosent comme des prétextes à "inventions". Ils sont dans sa tête autant et plus que dans les sables du Ténéré ou les neiges, les pluies, les lumières pâles, les feux de bois des pays froids. Le soleil et les glaces sont ici de simples (dans tous les sens) données, des rampes de lancement magnifiques de gratuité, des prétextes à texte : il faut bien partir de quelque chose. Le roman de Tahar Djaout (en est-ce un au sens étroit et frileux du terme ?) récite superbement un "univers égal à son vaste appétit". La première phrase du livre, c'est : "il se voit multiple." Cela commence (j'allais écrire : très naturellement) par (ainsi que le dit en termes techniques le texte de présentation de la couverture) une

"commande éditoriale", en langage ordinaire cela veut dire que celui qui dit "je" dans le roman est chargé d'écrire un texte (livre ? article ? étude ? saga ? poème épique ? vocéro ?) sur les Almoravides. C'est dit en toutes lettres : "Il faut maintenant que je raconte leur histoire." Le dessein (le dessin) est bien arrêté. C'est aussi qu'au départ ils ont grande allure, les guerriers voilés du fils de Tachfin : ils ont uni "à la force du sermon et de l'épée, la vaste contrée d'Occident, Maghreb / couchant Maghreb du réel berbère". Cela ne durera pas : ni dans l'histoire ni dans le roman.

Car presque tout de suite leur saga pourtant toute habitée de rigueur puritaine, de mirages que l'on trimballe avec soi comme des viatiques, se heurte (et puis très tôt se brise) contre la rigidité encore plus métallique d'un petit prophète grincheux qui a juré de traquer la joie où qu'elle tombe sous son bâton sous prétexte qu'elle souille l'âpre nudité de Dieu; le frileux iconoclaste s'appelle, lui, le fils de Toumert. Il porte dans ses yeux illuminés, sa bile et sa dangereuse éloquence, tant en berbère qu'en arabe, la préfiguration du plus grand empire et de la civilisation la plus haute qu'ait connus la Berbérie. L'âpreté du désert cède devant l'âpreté encore plus raide des roches de l'Atlas et voilà basculé le prétexte éditorial : pour ne pas les livrer entièrement aux exigences faméliques des fous du Mahdi, Tahar Djaout accorde encore aux Almoravides la grâce d'une victoire : les guerriers almohades sont tués par milliers lors de leur premier assaut contre Marrakech. Et puis après ? Le fils de Toumert lui sait que les hommes sont mortels et qu'il a Dieu pour lui.

Ces loups de divers horizons visiblement fascinent Tahar Djaout. C'est que le "je" du roman, lui, est des pays verts : il est d'Azeffoun sur le bord de la mer d'entre les mers ; à Azeffoun il y a des verdure, des champs avec des versants sur lesquels on peut jouer comme des gammes, des maisons à geckos, des fleuves (qu'apparemment l'eau ne déserte pas l'été). L'enfant d'Azeffoun au départ était totalement démuné pour traquer les moines-soldats à travers les dunes, pour l'enfant d'Azeffoun le désert est à inventer.

On l'envoie (ou il s'envoie) le chercher... où ? D'abord dans les lieux qui sont ses lieux, presque par vocation : il n'y a pas seulement le soleil écrasant, le vent, l'absolue nudité, il y aussi pour emplir tout cela un hôte terriblement présent : le Dieu que le fils de Tachfin (et aussi celui de Toumert) vont traquant, récitant, imposant à coups d'éloquence et de chevauchées. Mais le désert de Dieu est dangereusement contaminé, pollué par les jouets des hommes : à Djedda il lui est difficile de ne pas se laisser oublier face aux "sanyo, Mercedes, parasols multicolores des pèlerins", vols d'avions, aussi innombrables que des insectes. A Aden même impossible de s'y tromper car malgré les corbeaux, "l'uniformisation du monde pauvre est en bonne marche".

Point de vide finit par accabler. Il ne reste plus à "je" qu'à songer "à un désert tout blanc". "J'étais amoureux des névés." A défaut des neiges que du moins l'on se sauve des sables délétères dans les fraîcheurs cadastrées d'Azeffoun : "Nos domaines étaient les plus étendus du village..." Il y a une chance pour qu'il y ait dedans tout ce qu'il faut pour étancher, titiller les

"vastes appétits". Après le long détour par les pays décapés qui ne récitent rien que le vide répétition de la vacuité, le village revient tout bourré de sèves d'où jadis "je" était parti pour voir ce qui se mouvait derrière l'horizon vite atteint.

Cela c'est, comme disent les cinéastes, le synopsis-rapide, tout juste balisé de bornes approximatives pour ne pas perdre la piste dans le désert uniforme. Il y manque toute la diaprure, l'humanité, les inventions, les émerveillements, les larmes rentrées, les rires, toute la fête, enfin qui meut "l'invention du désert." Il faut lire le roman de Tahar Djaout.

IFTEN

**Foucauld, Ch. (de), Calassanti-Motyliniski, A. (de), 1984.**  
*Textes touaregs en prose.* Aix-en-Provence, Edisud.

Depuis quelques années, les travaux concernant le monde berbère connaissent un regain d'activités scientifiques qui se manifestent par une diversité de publications : réédition, encyclopédie berbère, revues, travaux sur la parenté touarègue, monographies. Ce compte rendu se limitera à présenter et à analyser les textes touarègues en prose.

Cette nouvelle édition<sup>1</sup> propose une version presque totalement refondue des *Textes*, élaborée à partir des archives originales de Charles de Foucauld. Une présentation ethno-historique et linguistique, permet de resituer les *Textes* dans leur contexte historique de recueil et d'en faciliter l'accès. Cette nouvelle édition complète les deux autres oeuvres magistrales de Ch. de Foucauld à savoir, le *Dictionnaire Touareg-Français*, mine de données linguistiques et ethnographiques, et les *Poésies touarègues* (cf. bibliographie).

Il est cependant regrettable que les proverbes de l'Ahaggar, qui traduisent si bien la pensée, les croyances et le ferment de la vie touarègue, n'apparaissent pas dans cet ouvrage. C'est là un choix délibéré des auteurs qui ont opté pour une réédition des *Textes* proprement dits.

Les 183 textes, répartis en trois grandes rubriques (Vie quotidienne, Moyens de subsistance et Hiérarchie sociale), livrent un ensemble de données ethnographiques de base recueillies au début de ce siècle. Tout comme les autres travaux scientifiques de Charles de Foucauld, ces textes constituent une ouvrage de référence.

L'équipe éditrice livre ses sources et la manière dont elle a procédé pour aboutir à cette réédition : fait assez rare pour le signaler.

Au plan technique, un système de référence, judicieux, permet de se rapporter aisément à l'édition de 1922 : dessins, photos et surtout quatre index en font un excellent outil de travail, facile à manier.

Le texte introduction qui précède la réédition des textes, bien structuré et explicatif, apparaît de qualité inégale. En effet, la partie consacrée à la

1) La première édition, de 1922, est peu exploitable.

linguistique est claire et soulève un certain nombre de problèmes qui appellent à la prudence et à un débat qui devrait intéresser les spécialistes car la problématique semble bien posée ; elle s'inscrit par ailleurs dans une réflexion qui réactualise et féconde les recherches menées sur la linguistique berbère.

Par contre, le chapitre traitant de la société touarègue précoloniale semble "traditionnel" dans sa démarche et dans sa présentation. Par ailleurs, la présentation de l'histoire et de l'organisation sociale de cette société, aurait gagné à souligner d'une part, l'apport théorique et méthodologique de l'anthropologie contemporaine et d'autre part, l'évolution du savoir et des connaissances anthropologiques sur le monde touareg depuis les deux dernières décennies.

Toutefois, il est vrai qu'en si peu de pages (31 à 35), il était difficile de formaliser la présentation historique et sociale des Kel Ahaggar. Mais, s'agit-il d'espace ou de problématique ? Optons pour l'espace et retenons les limites annoncées puisqu'il s'agit de "quelques points de repères". Ce double espace limité (pagination et points de repère) autorise cependant à deux remarques.

La première remarque concerne la situation politique qui prévaut en Ahaggar au moment de la conquête coloniale lors du combat du Tit (7 mai 1902) qui entraîne la défaite touarègue. "Au moment de la pénétration française (fin du XIXe, début du XXe siècle), l'Ahaggar est profondément divisé et deux parties s'affrontent dans une lutte pour la chefferie" (: 33). Les réalités socio-politiques de l'époque paraissent bien plus complexes. Le recours à la profondeur historique visant à éclairer la situation politique qui prévaut en Ahaggar au début de ce siècle, permet de retenir deux points de repères majeurs, car événementiels, et bien connus, qui vont conditionner l'attitude des Kel Ahaggar face à la conquête coloniale.

Le premier concerne l'extermination de la "Colonne Flatters", le 16 février 1881, en Ahaggar, dans l'oued In Huhawen, à laquelle a participé Attici Ag Amellal, aménokal en titre au moment du combat de Tit (Gardel, 1961, : 167 et Bourgeot, 1987 à paraître). Dès 1899-1900 le pouvoir politique devient bicéphale, permettant ainsi le maintien fallacieux et illusoire de la cohésion sociale. Ce double pouvoir est constitutif de "deux partis" qui s'opposent politiquement quant à l'attitude à adopter à l'égard de l'armée coloniale. L'un Mokhamed Ag Urzig, vieillard inefficace, veut se rallier à l'armée française pour consolider sa fonction d'aménokal et asseoir son autorité sur l'ensemble des Kel Ahaggar. L'autre, Attici Ag Amellal, cousin parallèle et successeur légitime du précédent <sup>2</sup>, artisan de l'opposition à la

2) A cet égard, il est étonnant que les auteurs ne fassent pas référence à cette "institution" qu'est le kaskab minutieusement décrite par Ch. de Foucauld ( *Dict.*, t.II : 916-918) qui illustre avec force détails les modalités concrètes "de la succession à la suzeraineté sur des vassaux" (*ibid.* : 916). En établissant un rapport entre cette description et celle que donne Ch. de Foucauld de la *doubet* (*ibid.* t. I : 152) et de la *tadabit* (*ibid.* : 153), il apparaît clairement qu'il existe une équivalence structurelle entre les modalités de succession à la suzeraineté sur des vassaux et les règles de transmission du pouvoir politique incarné par l'aménokal, pouvoir qui se transmet à travers les réseaux matrilineaires. Ch. de Foucauld prend même le soin de donner un exemple concret :

"Mikela tadabit em Moûsa Kaskab M. /est/ ce qui a droit de succéder, com. l'ayant pour oncle maternel, à la suzeraineté de M. dans la ligne directe de la succession à la suzeraineté d'un oncle maternel à neveu ou nièce..." (*ibid.* : 154).



conquête française. Il ne s'agissait donc pas uniquement "d'une lutte pour la chefferie" mais d'attitudes politiques et militaires différentes, face à l'armée coloniale. Ce n'était pas la chefferie en soi qui était l'enjeu des luttes mais l'orientation politique que la chefferie allait impulser.

Attici Ag Amellal fut un des leaders les plus irrédentistes qui rejoignit la "guerre de Kaosen" en 1917 en Aïr (Niger). On ne peut également se référer à "la paix demandée en 1904 à In Salah par Mûsa ag Amâstân qui devient ensuite amenokal de l'Ahaggar" (: 33) sans mentionner les mouvements de dissidence qui se sont manifestés épisodiquement de 1904 à 1929, dont un des temps forts, fut l'assassinat du Père Ch. de Foucauld à Tamanghasset le 1er décembre 1916. Enfin, il n'aurait pas été inutile de mentionner le rôle et la fonction de Musa ag Amastan et du Père ch. de Foucauld dans l'instauration de la puissance française dans cette partie de l'Afrique.

Le second point de repère renvoie à la prise d'In Salah (Tidikelt) par l'armée le 28 décembre 1899. In Salah était une des pièces maîtresses de l'espace politique et économique des Kel Ahaggar dans l'ensemble du Sahara central. L'entrée des troupes françaises dans cette oasis allait amputer sensiblement le pouvoir politique et économique de ces Touaregs notamment à travers le commerce transsaharien (Bourgeot, 1969-1970). Si la division en "deux partis" résulte aussi de problèmes internes à la société des Kel Ahaggar, on ne peut la présenter indépendamment de la prise d'In Salah.

La seconde remarque relève de la terminologie et des critères utilisés pour caractériser les catégories sociales. Dans un cas les auteurs font appel au vocabulaire politique (suzerains, tributaires) précisant leurs activités économiques, à savoir guerres et élevages des camelins pour les uns, et élevage des petits ruminants pour les autres. Dans l'autre cas, ils s'appuient sur une activité économique (l'agriculture) pour caractériser un "groupe assez hétérogène : izaggâçen (harratin en arabe) et Kel Ghezzi (ou Mrabtin en arabe), originaires du Tawat et du Tidikelt, invités à la fin du XIXe siècle par l'amenokal Elxaj-Axmed à mettre en culture les terres de l'Ahaggar" (p. 33). Or ce groupe hétérogène n'est pas défini par une catégorie socio-politique ni situé dans l'ensemble des rapports sociaux de la formation sociale touarègue dont ils sont une des composantes, indépendamment de leurs origines culturelles et géographiques. Par ailleurs, il est difficilement envisageable, y compris pour les Kel Ahaggar et leurs catégories de pensée, de placer dans le même groupe les Kel Ghezzi et les izeggaghen au statut social radicalement différent bien que se livrant aux mêmes activités économiques.

Les izeggaghen sont les métayers des Imuhagh (suzerains et tributaires), tandis que les Kel Ghezzi, dont on connaît peu de choses dans le jeu des rapports sociaux des Kel Ahaggar n'entretiennent pas de rapports de métayage avec les Imuhagh.

En outre, par un retour obligé à Charles de Foucauld, l'azeggagh a une ascendance esclave (ce qui n'est pas le cas des Kel Ghezzi). "... Présentement dans tout le Sahara algérien, marocain et tripolitain, du jour auquel un esclave (c'est-à-dire un Nègre, puisqu'il ne s'y trouve maintenant d'autres esclaves

que des Nègres) est affranchi, il prend le nom de "hartani", fait partie de la classe des "hartani", et est de tout point considéré comme l'un d'eux ; la population des "hartani" reçoit ainsi continuellement de nouveaux apports de sang nègre. Les "hartani" sont libres, mais ils forment la plus basse classe parmi les libres ; la plupart d'entre eux sont cultivateurs... ; Les hommes se louent, à prix convenu, pour cultiver les terres des Touaregs..." (Foucauld, Dictionnaire t. II : 632). En Ahaggar un esclave affranchi devient azeggagh sans pour autant être nécessairement (par relation de cause à effet) lié à la terre. Certains izeggaghen d'Abalessa se réclament des descendants des Ikweweren de Ghat (Libye).

Quant aux Kel Ghezzi, ils "sont considérés comme "Ineslimen" ou Touaregs religieux, sans doute à cause de leur ascendance arabe..." comme Duveyrier le souligne, "ces religieux" jouent en quelque sorte le même rôle que les marabouts dans le monde arabe et sont en principe chargés de l'éducation religieuse des enfants" (Museum, 1975 : 175 et 176). Ils occupent une situation sociale importante et "il est évident qu'ils ont un statut supérieur aux *imrad*, sans toutefois avoir les privilèges, surtout politique des nobles. Ils sont toujours l'objet de beaucoup d'égards et de considération, mais n'ont jamais accès au commandement". (*ibid.*: 176).

Comme le mentionne Cauvet, ils peuvent avoir des harratin qui travaillent pour eux : "... malgré leur noble origine, ils sont aussi foncés de peau que les Noirs du Soudan amenés comme esclaves, ou que leurs harratins (serfs sédentaires qui cultivent les oasis)..." (Cauvet, 1945 : 28).

Enfin, le tableau page 35, synthétisant l'organisation socio-politique de l'Ahaggar au début de ce siècle élimine les esclaves et les affranchis de l'organisation sociale des Kel Ahaggar, réduisant ainsi cette "confédération" aux seuls "Touaregs blancs" (les "hommes libres" en termes juridiques) composés des nobles et des tributaires.

Même si l'idéologie des "hommes libres" considère que les esclaves n'ont pas d'existence sociale, qu'ils sont du bétail qui circule comme un bien matériel ou comme un bien d'échange, les esclaves constituent un rapport social qui participe objectivement de l'organisation et de la reproduction de la société touarègue. Ils occupent une place particulière dans l'organisation de la production pastorale. D'ailleurs Ch. de Foucauld leur consacre, entre autres, quatre notices dans cette réédition (: 235 et 238 à 241) et un plaidoyer en faveur de leur libération (Ch. de Foucauld, 1948). Ce tableau semble incohérent tout du moins dans sa présentation, dans la terminologie utilisée, ainsi que par rapport au contenu du texte introductif, aux notes infrapaginales et aux *Textes touaregs en prose* de Ch. de Foucauld. En effet, dans la catégorie sociale "tributaires", les auteurs établissent une distinction entre les Iseqqemaren et les *imghad*. Or, le premier terme désigne le nom d'un "groupe de descendance" (*tawsit*) qui signifie "les accoudés", tandis que *imghad* caractérise un statut politique : les tributaires. Il y a là une hétérogénéité de vocabulaire qui traduit des fluctuations dans l'analyse de l'organisation sociale. Pourtant, le texte introductif mentionne clairement : "les Isaqqamâren,

bien que soumis de la même façon que les imyad au tribut, se considèrent de condition supérieure et ne s'allient généralement pas à ces derniers" (: 34). Alors, qu'est-ce qui les distingue, objectivement pour les classer à part dans ce tableau ? Ne s'agirait-il pas d'une hiérarchie de degré ou de rang (cf. Weber, 1971, : 314 et 491) à l'intérieur d'un même statut politique ? Si tel en était le cas, il semblerait abusif d'isoler les Iseqqamaren de l'ensemble des tributaires, car ils sont soumis aux mêmes contraintes générales que ceux-ci. En outre, à l'intérieur même de la couche sociale aristocratique (*ihaggaren*), il existe également une hiérarchie de degré qu'il aurait fallu souligner pour être cohérent. Enfin, on peut s'interroger sur le fait que ce tableau affecte aux "nobles" le terme vernaculaire *ihaggâren*, alors que la catégorie "tributaires" n'est affectée d'aucun terme touareg qui existe cependant, à savoir *imghad*<sup>3</sup>. Cette dernière remarque permettra de noter l'absence de pertinence et de validité opératoire dans le fait d'isoler les Iseqqemaren des *imghad*, tout en les classant sous la catégorie générale des tributaires. En effet, mentionner sous la catégorie tributaire, le terme *imghad* et cela en harmonie avec la catégorie noble: *ihaggaren*, n'aurait pas permis d'isoler les Iseqqemaren de leur couche sociale d'appartenance tout en maintenant le rang social qu'ils occupent au sein de celle-ci<sup>4</sup>. Ces remarques tendent à souligner que la complexité de la configuration des rapports sociaux en Ahaggar, comme chez les autres Touaregs, peut difficilement se condenser dans un tableau, sans prendre le risque de dénaturer et de figer l'organisation sociale des Kel Ahaggar, écueil qui est par ailleurs dénoncé par les auteurs. En effet, ils font référence à "la mobilité des rapports politiques et à l'intérieur de la communauté" (: 35), mobilité dont on souhaiterait avoir quelques exemples concrets et significatifs afin de récuser et réfuter l'existence d'une endogamie sociale.

A. Bourgeot  
Décembre 1986

3) "Amerid... plébéen vassal... se dit des gens de tout pays, toute race, toute religion, qui ont la condition de plébéen vassal // l'expr. Kel Oulli "gens de chèvres"... est un surnom des plébéens vassaux de l'Ah. ; ceux-ci aiment beaucoup mieux être appelés Kel Oulli qu'imrad ; à leurs yeux le 1er nom n'a rien de désobligeant tandis que le 2nd est dédaigneux." (Foucauld, *Dict.*, t. III : 1234).

4) Cf. à cet égard ce qu'écrivent, Cauvet, : "D'après les traditions du pays, les Issakamaren, peuplade tributaire, nè seraient pas du même sang que les autres voilés" (: 51). Maunoir et Schirmer : "Il y a ici des Sakomaren, imrad du Hoggar et du Oulad Ba Hamou ainsi que des gens d'In Salah, mais en petit nombre" (: 185). Quant à Gardel (: 135) il retrace l'historique du partage des Iseqqemaren, en 1750, entre les trois chefferies existantes. Benhazéra, M. (: 151-157), précise quant à lui, la quantité de biens transférés sous forme de taxe (*tiwse*), par les différentes "fracions" iseqqemaren, à l'amenokal (chef de la "confédération") de l'Ahaggar. Seul, Deporter les présente "comme des guerriers très inférieurs aux Ihaggaren et aux imghad." (Archives d'Outre-Mer, 22430, Deporter)

## Références bibliographiques

- Benhazera, M., 1908. *Six mois chez les Touaregs du Ahaggar*. . Alger, A. Jourdan.
- Bourgeot, A., 1969-1970. "Les échanges transsahariens, La Senusiya et les révoltes twaregs de 1916-17". *Cahiers d'Etudes Africaines*, XVIII, 1-2 : 159-185.
- 1987. "Les mouvement de résistance et de collaboration en Ahaggar (Algérie) de 1880 à 1920". *Annuaire de l'Afrique du Nord*, [à paraître].
- Cauvet, G., 1945. *Le raid du lieutenant Cottenest au Hoggar (combat de Tit, 7 mai 1902)*. Marseille, collection R. et J. Brunon.
- Cousin, 1949. Vie économique et condition humaine en pays hoggar. Mémoires du C.H.E.A.M. n° 1046.
- Foucauld, Ch. (de), 1925. *Poésies touarègues (dialecte de 'Ahaggar)*. Paris, E. Leroux, vol. 1,
- 1930. *Poésies touarègues*, E. Leroux vol. 2.
- 1948. "Cette monstruosité de l'esclavage". *Cahiers Charles de Foucauld*, vol. 10-11 : 21-38.
- 1951-1952. *Dictionnaire touareg-français (Dialecte de 'Ahaggar)*. Paris, Imprimerie Nationale de France, 4 vol.
- Gardel, G., 1961. *Les Touaregs Ajjer*. Alger, Baconnier.
- Maunoir, Ch., Schirmer, H., 1905. *Journal de route de Henri Duveyrier*. Paris, Challamel.
- Meillassoux, Cl., 1975. *L'esclavage en Afrique précoloniale*. Paris, Maspéro, 7e ed. cf. articles de Bernus, E. et S., Bonte, P., Bourgeot, A. : 27-98.
- Museur, M., 1975. De la tradition à la modernité : passage de l'économie pastorale nomade à l'économie de type monétaire. Thèse, Univ. Libre de Bruxelles, t.1, 306 p., t. II, 554 p., bibliogr.
- Weber, M., 1971. *Economie et société*. Paris, Plon, t.1.
- Archives d'Outre-Mer, Aix-en-Provence, Série H, 22430, lettre de Deporter du 6.X.1902.



## RESUMES

### **Identité occultée ? Identité usurpée ?** **T. Yacine**

Parmi les populations berbérophones la notion d'identité a trouvé aussi une expression particulière dans le conte. Deux versions d'un conte kabyle (publié dans *AWAL* 1) en donnent une illustration significative. L'étude des données socio-historiques que le texte implique en situe le contexte extérieur. Plus intimement les récits apportent selon les procédés du genre, dont certains sont classiques et se retrouvent en d'autres littératures mais dont d'autres sont spécifiques au Maghreb, l'expression fantasmatique des problèmes généraux du moi, saisis en situation. Le conte résout à sa façon les questions que se posent les hommes d'une société segmentaire marginalisée contrainte de se définir à la fois globalement et dans chacun de ses membres : les problèmes de fission-fusion, l'intégration du moi à travers des problèmes de compétition pour le pouvoir, des complexes oedipiens amodiés par un type particulier de distribution agnatique. Le conte redit aux hommes le double visage de leur condition, à la fois individuelle et située dans l'histoire.

### **La lutte linguistique des Jivaros d'Equateur** **L. Jean Calvet**

Précision terminologique : les Jivaros (nom donné par les Espagnols et qui signifie paysans) s'appellent eux-mêmes les Shuars. Ils sont 120000 au Pérou et 30000 en Equateur. Ceux-ci habitent des villages isolés (environ 250). L'enseignement y a commencé en 1934 avec les internats créés par les missionnaires Salésiens dans un but de christianisation, et était donné entièrement en espagnol. Une modification importante intervient en 1964 avec la création de la "Fédération des Centres Shuars" dotée d'une certaine autonomie et qui va prendre en main entre autres l'enseignement.

En 1968 est installé à Sucua, la capitale des Shuars équatoriens un émetteur "Radio-Federacion" qui ira se développant. En 1972 va être prise une mesure capitale : la radio met sur pied un enseignement radiophonique "qui va soutenir les écoles bilingues récemment créées". Dans les écoles l'enseignement en espagnol respecte scrupuleusement les programmes nationaux "il prépare en castillan aux examens équatoriens", l'enseignement en shuar concerne la culture et la vie locales.

La politique linguistique des Shuars ne relève donc pas "d'une forme de domination sociale mais au contraire d'une libération. Ils donnent finalement un exemple étonnant à tous les peuples du monde".

Par ailleurs, les Shuars ont procédé à l'enrichissement de la langue shuar (problème de la néologie) comme le montrent les modifications introduites dans la numérotation traditionnelle.

L'auteur montre en conclusion la valeur politique du cas shuar. Si dans la plupart des cas "la guerre des langues" aboutit à la marginalisation puis à terme à la disparition des langues minoritaires, l'exemple shuar "montre que les empires linguistiques... qu'ils soient francophones, anglophones, russo-phones ou hispanophones, ne sont pas une fatalité".

## **Syllabe et syllabation en berbère**

### **A. Boukous**

A. Boukous considérant un idiolecte de berbère tachelhit y étudie la manière dont les positions terminales de la syllabe peuvent être associées aux segments d'une séquence. Il propose un algorithme de syllabation qui permet d'opérer cette association selon le cadre théorique de la phonologie métrique (en particulier Halle et Serkik).

Après avoir exposé la représentation idéale de la syllabe, qui permet de déterminer les caractéristiques majeures de sa structure, l'auteur étudie les rapports qui lient syllababilité et sonorité : pour qu'un segment occupe la position de noyau il faut et il suffit qu'il "ait l'indice de sonorité le plus élevé dans la séquence". Il développe ensuite "les conditions de bonne formation de la syllabe" et les "contraintes phonotactiques". Il comprend des règles d'association du noyau et des noeuds Attaque et Coda de sa syllabe aux segments de la séquence à syllaber. Cette association s'effectue par application des règles d'association du noyau et des règles d'association des positions marginales (attaque et coda). La règle d'association de la syllababilité permet de sélectionner les segments-noyaux et les contraintes phonotactiques régissant la structure intrinsèque des marges complexes.

L'article présente en conclusion quelques exemples qui illustrent la façon dont opère l'algorithme.

## **Eléments pour la compréhension de la problématique tamazight**

### **M. Ouariachi**

La difficulté de la problématique tamazight, "fondamentale et incontournable", provient de l'opposition idéologique légitimité/ illégitimité, elle même fondée sur l'opposition conceptuelle identité/différence. L'auteur pose en principe que "tout refus de légitimité à la tamazight est une position anti-historique".

Le problème ne s'est posé "qu'à partir de la fin des années soixante-dix" parce qu'il est déterminé par des conditions socio-historiques précises. En particulier il est le fait des intellectuels, souvent des universitaires "fils de paysans pauvres ou moyens", confrontés au problème de la définition de leur identité culturelle", qui suppose "une nouvelle conception de la culture nationale, fondée sur l'intégration de toutes les composantes linguistiques et culturelles du peuple marocain" s'opposant ainsi à toute conception "visant à nier l'existence de la tamazight comme langue et comme culture".

Ainsi peut-on considérer "la problématique tamazight comme un héritage négatif du Mouvement national". En effet d'une part le mouvement national marocain "en mettant en avant la contradiction Marocains/colons" a passé sous silence la nature des autres contradictions existant au sein du peuple, d'autre part il "a mis l'accent sur le facteur religieux en tant que facteur essentiel dans l'élaboration de l'idéologie nationaliste", ignorant du même coup "la gravité du pluralisme linguistique et culturel". En particulier la carte du dahir berbère n'a pas seulement permis d'asseoir l'idéologie nationaliste, "elle a aussi servi à consolider une idéologie de classe". L'auteur conclut cette 1ère partie de son article en soulignant que cette attitude a "engendré - chez d'importantes formations sociales paysannes et populaires en général - un sentiment généralisé de déception et de marginalisation" alors que les dirigeants politiques du Mouvement national ont au contraire "bénéficié des acquis de l'Etat de l'Indépendance et en (ont) fait profiter les formations sociales qu'(ils) représentent".

**La cité ibadite : urbanisme et vie sociale au XIe siècle d'après un document inédit.**

**P. Cuperly**

L'étude de P. Cuperly porte sur deux ouvrages d'un auteur ibadite du XIe siècle, qui, quoique explicitement consacrés à la propriété foncière, le partage et l'association, permettent cependant de reconstituer le cadre urbain, voire l'organisation sociale d'une cité ibadite, à peu près au moment de la fondation des premières cités du Mzab (la première, El-Ateuf, a été construite en 1011 et l'auteur est mort après 1080).

Parmi les éléments divers étudiés dans les deux ouvrages l'article choisit de présenter ceux qui font le mieux ressortir "l'originalité de l'urbanisme ibadite". Il étudie successivement : la maison, la rue puis le ksar. Le type de la maison n'est pas stéréotypé. Abû l-'Abbâs Ahmad insiste plus sur son environnement que sur sa structure interne. Il passe en revue les matériaux de construction, l'aménagement intérieur de la demeure, les pièces annexes, l'autonomie du propriétaire.

Il distingue - classiquement - trois sortes de rues : l'avenue, la rue ouverte et l'impasse avec chacune une affectation différente, étudie les saillies autorisées et celles qui sont interdites, l'évacuation des immondices, les règles de circulation et les différentes servitudes de la voirie.

"Un sens aigu de la solidarité sociale" préside à "l'organisation de l'ensemble du ksar" défini plus comme "un flot de maison" que comme la cité close du modèle actuel. L'auteur étudie les divers éléments constitutifs : la place, la porte, la mosquée, le marché, les cimetières, les tuyaux d'évacuation des trop-pleins (*minqas*), le système défensif : rempart, fossé, bordj extérieur (*hisn*), surface extérieure interdite à la construction (*harim*).

### Les Iles Canaries et leurs inscriptions alphabétiques : une parcelle lointaine de la culture berbère R. Springer

Renata Springer apporte un élément de plus - et c'est de loin le plus sûr - à la connaissance d'une région du monde - les Iles Canaries - qui fait une apparition tardive dans l'histoire.

Comment rendre compte d'un peuple complètement assujéti, disparu, dont on n'a pas de représentants ? Renata Springer entame la recherche en prenant l'homme à ses débuts dans la préhistoire. Ces hommes disparus ont laissé des traces indélébiles sur la roche, dans des inscriptions réparties inégalement à travers les Iles : il y en a davantage à Gran Canaria et à El Hierro qu'à La Gomera ou Fuerteventura. La découverte s'en est faite très tard, vers la fin du XIXe siècle, et c'est un chercheur français, le général Faidherbe qui les assimila au Libyque ancien du nord de l'Afrique. Dans les décades qui suivirent on fait d'autres découvertes et on commence à s'interroger sur le passé des Canaries ; en précisant toutefois que les auteurs de ces inscriptions ne pouvaient être des indigènes mais plutôt des visiteurs étrangers car, précise Renata Springer, "il est impensable" au dominateur d'admettre que les indigènes puissent, à un moment donné de leur histoire, manipuler l'écriture. Dans cet exemple précis il semble que la recherche dérouté les idéologies car elle les confronte à leurs contradictions. La présence de sites archéologiques et d'inscriptions libyques révèle l'existence d'une civilisation canarienne à la fois riche et diverse comme l'attestent les différents échantillons inventoriés par l'auteur.



## ABSTRACTS

### Occulted identity ? Usurped identity ? T. Yacine

Among the Berber-speaking populations, the notion of identity has also found a particular expression in the fairy-tale. This is significantly illustrated by two versions of a Kabyle fairy-tale (published by *Awal* 1). The socio-historic information given in the text makes it possible to situate its external context. On a closer study, the tales reveal, according to the rules of the genre - some of which are classic and can be found in other literatures whereas others are particular to the Maghreb - the phantasmatic expression of the general problems of self, apprehended in a well-defined situation. In its own way, the tale resolves the problems confronted by the men of a segmented, marginalized society which is compelled to define itself both globally and among each one of its members : problems of fission-fusion, integration of self through the problems of the race for power, oedipian complexes improved by a well-defined type of agnatic distribution. The tale reveals to Men the double visage of their condition,- both individual and located in history.

### The Jivaros's language struggle in Ecuador L.J. Calvet

A precision of terminology : the Jivaros (a Spanish name meaning "peasants") call themselves "Shuars".

There are about 120000 in Peru and some 30000 in Ecuador. The latter dwell in isolated villages (about 250). Education started in 1934 in boarding-schools built by the Salesian missionaries for the purpose of Christianization. The curriculum was all Spanish. In 1964 an important change came about with the creation of the "Shuar Centres Federation" endowed with a certain autonomy which will take control of education, among other things.

In 1968 at Sucua, the Ecuadorian Shuars' capital, a radiostation "Radio-Federaeion" - was established and developed.

By 1972 a far-reaching decision will be taken : the radio sets up a broadcasting school-program "which is going to support the newly opened bilingual schools." In schools, the use of Spanish follows scrupulously the national syllabus". Education in Shuar encompasses aspects of the local culture and ways of life.

Therefore the language policy of the Shuars is not "of a form of social domination, but on the contrary it has a liberating character. The Shuars set a startling example to all the peoples of the world".

Moreover, they have contributed to enrich the Shuar language (by neologism) as it can be seen by the amendments introduced within the traditional numeration system.

In conclusion, the author insists on the political value of the Shuars' case. If in most situations "the conflict of languages" leads to the marginalisation and eventually to the disappearance of minority languages, the Shuar example "shows that linguistic empires whether French, English, Russian or Spanish speaking are not an inevitability".

## **Syllable and syllabation in Berber**

### **A. Boukous**

Considering a "tachelhit" Berber idiolect, A. Boukous studies the way in which the terminal positions of the syllable can be associated with the segments of a sequence. He proposes an algorithm of syllabation which allows to accomplish this association according to the theoretical rules of metrical phonology (Halle and Serkik particularly).

After exposing the ideal representation of the syllable, which allows to determine the major characteristics of its structure, the author studies the links between syllabicity and sonority : in order to occupy the nuclear position, it is necessary and sufficient for a segment to have "the highest index of sonority in the sequence". Then he develops "the conditions of a good formation of the syllable" and the "phonotactic constraints". He includes rules of association of the core-nucleus and attack and coda cores of the syllable to the segments of the sequence which must be syllabised. This association is accomplished through the application of the rules of nucleus association and the rules of association of the marginal positions (attack and coda). The rule of the association of syllabicity allows to select the nuclear segments and the phonotactic constraints which govern the intrinsic structure of the complex margins.

The article presents in conclusion some examples which illustrate the way in which the algorithm operates.

## **Elements for the understanding of tamazight problematic**

### **K.M. Ouariachi**

The difficulty of tamazight problematic, "fundamental and unavoidable", stems from the ideological opposition of legitimacy versus illegitimacy which is itself based upon the conceptual opposition between identity and difference.

As a principle the author states that "any denial of legitimacy of tamazight is an anti-historical position".

The problem only arose "at the end of the seventies" for it was the product of specific socio-historical conditions. It was due in particular to intellectuals, often Academics "from poor and deprived rural background" facing the problem of defining their own cultural identity", which implies "a new idea of national culture, founded on the integration of all the cultural and linguistic components of the Moroccan people" thus opposing any notion "aiming at denying the existence of tamazight as a language and as a culture".

Thus, one can think of "the tamazight problematic as a negative legacy of the national movement".

As a matter of fact, on the one hand the Moroccan national movement "by bringing forward the argument Moroccans/ Colons failed to mention, the other contradiction existing among the people, on the other hand it "emphasized the religious factor as an essential part in the development of the nationalistic ideology" ignoring at the same time "the seriousness of the linguistic and cultural pluralism". In particular, the "Berber dahir" episode has not just been used as a pretext to the establishment of the nationalistic ideology, "it also served to consolidate the class ideology".

The author concludes the first part of his paper by maintaining that this attitude has "created - generally among large, social groups of peasants and the working classes - a general feeling of disappointment and marginalisation", where as the political leaders of the national movement have on the contrary "taken advantage of the state structures since independence and distributed wealth and positions to the classes they represented".

### **The Ibadite City : Town-planning and social life in the 11th century after an unpublished document.**

**P. Cuperly**

P. Cuperly's study deals with two books by an 11th century Ibadite author. Although explicitly devoted to the investigation of the questions of real estate, partition and association, these two books allow us to reconstitute the urban environment and even the social organization of an Ibadite city, approximatively at the period of the founding of the first cities of Mzab (the first, El-Ateuf, was built in AD 1011, and the author died after AD 1080).

Among the different topic dealt with in the two books, the article picks out those which enhance "the originality of the Ibadite town-planning". He deals in turn with : the house, the street, the "ksar" (fortified city). The house model is not stereotyped. Abû l- 'Abbâs Ahmad insists more on the environment than on the internal structure. He surveys the building materials, the layout within the house, the supplementary rooms, the autonomy of the owner.

He defines - classically - three kinds of streets : the avenue, the open street, and the blind alley each having a different purpose; he studies the authorised projections and the prohibited ones, the dumping of refuse, the traffic regulations and the maintenance of public thoroughfares.

«An acute sense of social solidarity» characterizes the organization of the whole "ksar", defined as «a block of houses» rather than as a closed city of the current pattern. The author studies the different constitutive elements : the square, the gate, the mosque, the market-place, the burial-grounds, the overflow water-pipes (*minqas*), the defensive works : wall, moat, outside bordj (*hisn*), and the outlying area where no construction is permitted (*harim*).

### The alphabetical inscriptions of the Canary Islands : A remote fragment of Berber culture.

R. Springer

Renata Springer brings in another element - and it is by far the most trustworthy one - to the knowledge of a region - the Canary Islands - which appears lately in history. How to give an account of an entirely subjected people which has now disappeared and of whom we have no representatives ?

Renata Springer starts her research studying man at this beginnings in Prehistory. These men of the past have left indelible marks on the rocks in inscriptions unequally distributed through the islands : there are more of them in Gran Canaria and in El Hierro than in La Gomera or Fuerteventura. The discovery was made very late, towards the end of the 19<sup>th</sup> century, and it is a French scholar, General Faidherbe, who assimilated them to the ancient libyc of North Africa. In the following decades other discoveries were made and people began to wonder about the past of the Canary Islands ; however it is held that the authors of the inscriptions not be natives, but rather foreign visitors, for it is unthinkable for the conquerors to admit that the natives could use a form of handwriting at any moment of their history. In this particular example it seems that research leads ideologies astray, because it confronts them with their contradictions. The presence of archaeological sites and libyc inscriptions reveals the existence of a Canarian civilisation both rich and diverse, as it is testified by the different samples listed by the author.

## RESUMENES

### **Identidad ocultada ? Identidad usurpada ?**

**T. Yacine**

Entre las poblaciones bereberes la noción de identidad ha hallado una expresión peculiar en el cuento. Dos versiones de un cuento kabileno (publicado en AWAL 1) dan de este último una ilustración significativa. El estudio de datos socio-históricos que el texto implica sitúan en el contexto exterior. Mas íntimamente las narraciones llevan según los procedimientos del tipo, -en otras literaturas pueden ser clásicos y específicos en el Maghreb-, la expresión de los problemas fantasmáticos en general de ego tomados en situación. El cuento resuelve a su modo los problemas que se plantean los hombres de una sociedad segmentaria obligada de definirse a la vez globalmente y en cada cual de sus miembros, los problemas de fision-fusión, la interrogación de ego a través de problemas de competición para el poder, de los complejos oedípicos "arrendados" por un tipo particular de distribución agnática. El cuento dice de nuevo a los hombres la doble cara de su condición a la vez individual y ubicado en la historia.

### **La lucha lingüística de los Jivaros de Ecuador**

**L. J. Calvet**

Una precisión terminológica : los Jivaros (apellido dado por los Españoles significa campesinos) se llaman los Shuar. Son 120000 en Perú y 30000 en Ecuador. Estos últimos viven en pueblos aislados (acerca de 250). La enseñanza empezó en 1934 con los colegios internados creados por los misioneros salesianos en su meta de cristianización, que fue dado complementamente en español. Una modificación importante interviene en 1964 con la creación de la "Federación de cierta autonomía y que va a dirigir la enseñanza. En 1968 se instaló a Sucua, capital de los Shuar, un emisor de Radio Federación que iba desarrollándose. En 1972 van a tomar una medida capital : la radio pone en pie una enseñanza radiofónica que va a sostener las escuelas bilingües recién creadas, la enseñanza en español respecta de modo escrupuloso los programas nacionales y se prepara en castellano los exámenes ecuatorianos, la enseñanza shuar concierne la cultura y la vida local.

La política lingüística de los Shuars no proviene pues de una forma de dominación social sino de una liberación. Al fin y al cabo los Shuar sirven

como modelo - ejemplar - a todos los pueblos del mundo.

Por otra parte los Shuar han procedido al enriquecimiento de la lengua shuar (problema de neologismo) como lo demuestran las modificaciones introducidas en la numeracion tradicional.

El autor muestra en conclusion el valor politico del caso shuar si en la mayor parte de los casos "la guerra de las lenguas conduce a la marginalizacion y al fin y al cabo a la desaparicion de las lenguas minoritarias" el ejemplo shuar muestra que los emperios linguisticos que sean de lengua francesa, inglesa, rusa o castellana no son fatalidad.

## **Silaba y silabacion en bereber**

### **A. Boukous**

A. Boukous considerando al idiolecta de bereber tachelhit estudia los modos con los cuales las posiciones terminales de la silaba pueden ser asociadas a los segmentos de una secuencia. Propone un algoritmo de silabacion que permite operar esta asociacion segun el cuadro teorico de la fonologia metrica (Halle y Serkik).

Despues de haber expuesto la representacion ideal de la silaba, que permite determinar las características mayores de su estructura, el autor estudia las relaciones que unen la silabidad y la sonoridad : para que un segmento ocupe la posicion de nucleo es necesario que "haya el indice de sonoridad el mas elevado en la secuencia". Y desarrolla despues las condiciones de buena formacion de la silaba(")? y las tensiones fonotacticas. Comprende reglas de asociacion del nudo nucleo y de los nucleos ataque y coda y de su silaba a los segmentos de la secuencia a silabar. Esta asociacion se efectua por aplicacion de las reglas de asociacion de las posiciones marginales (ataque y coda). La regla de asociacion de la silabidad permite seleccionar los segmentos-nucleos y las tensiones fonotacticas regizando la estructura intrinseca de los margenes complejos.

El articulo presenta en conclusion algunos ejemplos que ilustran el modo con el cual opera el algoritmo.

## **Elementos para la comprension de la problematica tamazight**

### **K. M. Ouariachi**

La dificultad de la problematica tamazight "fundamental y inevitable" viene de la oposicion ideologica legitimidad/ilegitimidad, ella misma fundada sobre la oposicion conceptual identidad/diferencia. El autor pone en evidencia que todo rehuso de la legitimidad a la Tamazight es una posicion anti-historica.

El problema se ha plantado solo a partir de finales de 1970 porque fue determinado por condiciones socio-historicas precisas.

Es en particular el hecho de intelectuales (sobre todo universitarios) "hijos de campesinos pobres o modestos" confrontados al problema de la definicion de una identidad cultural. Esta ultima supone una nueva concepcion de la cultura nacional, fundada sobre la integracion de todas las componentes linguisticas y culturales del pueblo marroqui, que se opone a toda concepcion que tiende a negar la existencia de la tamazight como lengua y cultura.

Asi se puede considerar "la problematica tamazight como una herencia negativa del movimiento nacional". En efecto por una parte el movimiento nacional marroqui "poniendo en adelante la contradiccion marroquis / colonos ha callado la naturaleza de las otras contradicciones existentes al seno del pueblo, y por otra parte ha puesto el acento sobre el factor religioso como factor esencial de la elaboracion de la idea nacional" ignorando al mismo tiempo "la gravedad del pluralismo linguistico y cultural".

De modo particular la carta del Dahir bereber no ha permitido solamente a implantar la ideologia nacionalista sino que ha servido tambien a consolidar una ideologia de clase. El autor concluye esta primera parte de su articulo diciendo que este comportamiento "ha engendrado en muchas formaciones sociales campesinas y populares en general- un sentimiento generalizado de decepcion y de marginalizacion" cuando los dirigentes politicos del movimiento nacional han al contrario beneficiado de la experiencia del Estado de Independencia que ha dirigido los privilegios hacia las formaciones que representan ellos mismos.

## La urbe ibadita Cuperly

El estudio del P. Cuperly trata dos obras de un autor ibadita del siglo XI. Estos ultimos aunque consagrados de modo explicito a los bienes raices, la particion y la asociacion, permiten sin embargo reconstituir el cuadro urbano, hasta la organizacion social de la urbe ibadita aproximadamente al momento de la fundacion de las primeras urbes del Mzab (la primera El Ateuf fue construida en 1011 y el autor murio despues de 1080).

Entre los diversos elementos estudiados en las dos obras el articulo elige presentar los elementos que destacan mas lo original del urbanismo ibadita. Estudia de modo sucesivo : la casa, la calle y el "ksar". El tipo de casas no es estereotipeado. Abû l-'Abbâs insiste mas en el medio ambiente que en la estructura interna. Pasa en revista los materiales de construccion, la ordenacion interna de la residencia, las habitaciones anejas, la autonomia del propietario. Distingue - de modo clasico - la avenida, la calle abierta, y el callejon, con cada cual una designacion distinta, estudia los voladizos autorizados y los prohibidos, la circulacion y las diferentes servidumbres de los servicios de vias publicas.

Un sentido agudo de la solidaridad social preside a la organizacion del conjunto del ksar definido mas como un islote de casas que como una urbe

cerrada de tipo actual. El autor estudia los diversos constitutivos : la plaza, la puerta, la mezquita, el mercado, los cementerios, los canales de evacuacion, de rebosaderos (minqas), el sistema defensivo : las murallas, la zanja, "bordj" exterior (hisn), superficie exterior prohibida a la construccion (harim).

**Las Islas Canarias y sus inscripciones alfabeticas : una parcela lejana de la cultura bereber.**  
**R. Springer**

Renata Springer trae un elemento - y desde lejos es el mas seguro - al conocimiento de una region del mundo (las Islas Canarias) que hace una paracion tardia en la historia. Como dar cuenta de un pueblo completamente sometido, desaparecido del cual no tenemos representantes ? Renata Springer empieza la investigacion tomando al hombre al comienzo : la prehistoriaa. Estos seres humanos aunque desaparecidos han dejado huellas indelebles grabadas en la roca. Estas inscripciones fueron repartidas de modo inegal entre las Islas : hay mas en Gran Canaria y al Hierro que en la Gomera o Fuerteventura. Estas descubiertas se hicieron muy tarde hacia el final del siglo XIX, y fue un investigador franc{s el General Faidherbe que les identifico al libico antiguo que existia ya en el Norte de Africa. En las decadas que siguieron se empieza a senalar la existencia de otras descubiertas y a preguntarse sobre el pasado de Canarias y precisando rara vez que los autores de tales inscripciones no podian ser indigenas sino viajeros extranjeros y como lo constata Renata Springer es impensable al dominante occidental admitir que los Indigenas puedan, a un momento dado de su historia-manipular la letra. Con este tipo de investigacion la ideologia parece complementamente despistada ya que se encuentra frente a sus contradicciones. La presencia de vestigios arqueologicos revelan la existencia de una civilizacion canaria rica y diversa al mismo como testimonian las diferentes muestras catalogadas por el autor.



Achévé d'imprimer en décembre 1987  
sur les presses de l'imprimerie Darantière  
à Dijon-Quetigny

N° d'impression : 141  
Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 1987

**Directeur de la revue : MOULOUD MAMMERI**  
**Rédaction en chef : F. WABDELKADER**

**Adresser toute correspondance à :**  
**CERAM (Centre d'études et de recherches Amazigh)**  
4, rue de Chevreuse  
75006 PARIS  
Tel : 46.33.04.34

---

### **CONDITIONS DE VENTE**

**Abonnement pour deux numéros**  
(à partir du numéro 2 de 1986 - 1 numéro par an)

<b>Prix</b>	<b>Particulier</b>	<b>Institution</b>
France	130F	200F
Etranger	150F	220F

Chèque bancaire ou postal, à l'ordre d'AWAL  
Adresse postale : AWAL, 4 rue de chevreuse, 75006 Paris

---

### **Vente au numéro**

Prix : 75F (frais d'envoi en sus)  
S'adresser au CID, 131 bd Saint-Michel, 75005 Paris  
Tel : 43.54.47.15

Chèque bancaire ou postal, à l'ordre du CID