

# AWAL

13

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

1996

Fondateur  
MOULOUD MAMMERI

## SOMMAIRE

### ARTICLES

AHMED BOUKOUS	
Les paradigmes culturels au Maroc : les enjeux symboliques .....	3
ALI AMAHAN	
Les fêtes agraires dans l'Anti-Atlas : entre changements et permanence .....	21
YVONNE SAMAMA	
Les femmes et la représentation de l'espace : l'exemple de Télouet dans l'Atlas marocain .....	27
MOURAD YELLES-CHAOUCHE	
Sorties, sortilèges de femmes .....	43
DENISE BRAHIMI	
La sœur de Jugurtha .....	53

### TEXTES ET DOCUMENTS

ANDRÉ NOUSCHI	
Images algériennes des années 30. Propos recueillis par Tassadit Yacine .....	65
AMMAR BEN SAÏD BOULIFA	
Le mariage chez les Imazir'en au Maroc.....	79
LOUIS-ROBERT GODON	
Portes et coffres des Beni-Yala .....	87
NARIJS EL-ALAOUI	
Glanes pour contribuer au parler des Idaw Martini de l'Anti-Atlas du Maroc ( <i>suite</i> ) .....	107

### ACTUELLES

MOHAMMED CHACHA	
Jar idurar n Arrif .....	119

HADJ HAMZA	
Idewwer-ay-d weɛdaw .....	121
NOUARA UMALU	
A Yessetma. Poème recueilli et traduit par Tassadit Yacine .....	124
Comptes rendus .....	127
Résumés .....	131

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

---

© 1996, Fondation de la Maison des sciences de l'homme, Paris  
ISSN 0764-7573  
Imprimé en France

# LES PARADIGMES CULTURELS AU MAROC LES ENJEUX SYMBOLIQUES

Ahmed Boukous

## DISCOURS, PARADIGME ET CULTURE

Les discours culturels qui s'affirment sur le marché des biens symboliques au Maroc s'inscrivent dans des paradigmes dont il faut questionner la cohérence théorique et l'adéquation analytique dans la saisie des données de la situation symbolique et dans l'explicitation des enjeux qu'elle implique.

Pour les besoins de clarification conceptuelle, attachons-nous à cerner les concepts de *discours*, *paradigme* et *culture*. Convenons d'entendre par discours un ensemble structuré de propositions énoncées à partir d'un site social particulier de la production symbolique par des « opérateurs culturels » qui peuvent être des « intellectuels individuels » ou des « intellectuels collectifs », lesquels bénéficient d'une reconnaissance *de jure* ou *de facto*, cette reconnaissance pouvant émaner d'une instance occupant une position dominante ou une position dominée dans le champ culturel. Appelons *paradigmes* (Kuhn 1970), les formations discursives performées dans le champ symbolique, animées par des rationalités différentes et se trouvant en situation conflictuelle. Précisons enfin que nous faisons nôtre l'acception anthropologique de la culture, en tant que production à la fois matérielle et symbolique des communautés quel que soit leur degré de développement technique, en vertu de quoi nous considérons qu'il existe au Maroc des cultures, la pluralité s'exprimant à la fois par des codes linguistiques et par des codes expressifs.

Les discours auxquels je vais m'intéresser ont pour *topos* central la question de l'identité. Ils peuvent être approximativement classés en deux catégories, les discours du patrimonialisme et les discours de la modernité ; ils ont pour fondement épistémologique respectif le ressourcement dans le patrimoine culturel légué par les anciens et l'ancrage dans le monde moderne marqué par la technique. Notons sans tarder que, si cette classification reste approximative par le simplisme même de toute dichotomie, elle n'en a pas moins une vertu taxinomique en ce qu'elle permet

de reconnaître dans une situation symbolique caractérisée par l'hétérogénéité des discours quelques propositions plus ou moins cohérentes et plus ou moins systématiques ayant des traits distinctifs récurrents et se regroupant en paradigmes.

L'hypothèse de travail retenue postule que les différents discours paradigmatiques expriment la vision du monde de groupes socioculturels antagoniques ; la fonction sociale de ces discours est de créer les conditions de possibilité de détention du « pouvoir symbolique » (Bourdieu 1972) et les conditions d'imposition à l'ensemble de la communauté de « représentations sociales » spécifiques à des groupes socioculturels déterminés (Jodelet 1989).

### LES DISCOURS PATRIMONIALISTES

A la question « Qui sommes-nous ? » les élites qui recherchent la réponse dans le patrimoine culturel du passé et dans la tradition se situent dans le cadre de la problématique de l'authenticité ; c'est-à-dire que pour elles l'être marocain ne peut s'épanouir qu'en étant authentique, *i.e.* en restant fidèle aux valeurs culturelles de la tradition, en rejetant la dénaturation par l'assimilation à l'Autre. Les tenants du patrimonialisme ont des référents symboliques différents, c'est pourquoi l'on y distinguera au moins trois discours, selon que le patrimoine-source est l'islamité, l'arabité ou l'amazighité (berbérité). Nous verrons que ces discours sont interpellés par des questions cruciales, d'abord la question de leur interaction, *i.e.* comment pensent-ils leurs relations mutuelles ? et ensuite la question de l'Autre, *i.e.* qui est-il et peut-on l'exclure ?

### LE DISCOURS INTÉGRISTE

La source première du discours intégriste est représentée par les fondements de l'islam tels qu'ils sont explicités dans le Coran et la Sunna ; le modèle socioculturel de référence est celui fourni par la vie exemplaire du Prophète Mohammad et celle de ses disciples. Le patrimoine reconnu est celui des sciences religieuses, essentiellement l'exégèse du texte coranique et du *hadîth*, le *fiqh* et la *charî'a*. Sur le plan de la morale sociale et individuelle, les valeurs référentielles sont la foi, la rectitude et la vertu ; enfin, la langue idéale est la langue arabe classique, celle que Dieu a choisie pour énoncer le Livre saint.

Dans le discours intégriste, les manifestations culturelles de la modernité empruntées à la civilisation occidentale sont interprétées comme des sources de corruption, ainsi les maux dont souffre la communauté musulmane comme le sous-développement, la pauvreté, la prostitution, la drogue, les maladies comme le sida, etc., sont considérés comme

des conséquences de l'influence maléfique de l'Occident judéo-chrétien ou athée ; la solution réside dans le retour aux fondements de l'islam purifié à la fois des errements déviationnistes et de l'action corrosive des valeurs de l'Occident, au sein d'une communauté dirigée selon le principe du consensus (*ash-shûrâ*) par l'assemblée des imams. Les groupes sociaux ouverts sur la culture occidentale sont vus comme des agents aliénés à l'Occident, le devoir du *jihâd* est proclamé contre eux en tant que porteurs des valeurs jugées étrangères à l'islam, comme la rationalité, les libertés publiques et individuelles, le libéralisme parlementaire, etc. (Yassine 1989).

Dans son ouvrage *Hiwâr ma'a al-fudalâ' ad-dimuqrâtiyin*, A. Yassine (1994) développe son projet culturel de société islamique où la culture et l'éducation reçoivent un intérêt particulier. L'objectif assigné à l'éducation est l'islamisation de la société (*'aslamat al-mujtama'*), ce qui présuppose que la société est soit païenne soit insuffisamment islamisée, cette islamisation doit se faire par des moyens qui sont de deux ordres, l'ordre linguistique et l'ordre cognitif.

Sur le plan linguistique, la langue d'enseignement est exclusivement l'arabe classique, non pas l'arabe moderne considéré comme altéré par le contact avec les langues étrangères (*lughât al-'ajam*) et par les dialectes (*al-'âmmiyât*), mais bien la langue du Coran dans sa pureté lexicale et morphosyntaxique. Les langues étrangères ne sont pas exclues, elles peuvent être introduites à partir du second degré de l'enseignement secondaire en tant que matières et dans l'enseignement supérieur en tant que langues de spécialité.

Sur le plan du contenu de l'enseignement, à savoir la nature des connaissances à inculquer aux apprenants, la formation à dispenser est exclusivement religieuse durant les neuf années de l'enseignement fondamental, elle est centrée sur l'apprentissage du Coran et de son exégèse, l'enseignement des principes de l'islam, de la Sunna et l'apprentissage de la langue arabe classique, enseignement qui vise essentiellement à pourvoir l'apprenant de la compétence linguistique nécessaire à lire et à comprendre le texte coranique. Après ce cycle, l'enfant islamisé reçoit des enseignements dans les domaines des sciences et des techniques ; d'ailleurs l'enseignement des techniques est considéré comme prioritaire, son objectif est de faire acquérir à l'apprenant des compétences pratiques, des techniques susceptibles de contribuer à améliorer les conditions de vie de l'homme, la médecine est ainsi placée au sommet des connaissances. Quant aux sciences sociales et humaines, le sheikh Yassine les considère inefficaces et corruptrices, elles sont supposées véhiculer les valeurs judéo-chrétiennes ; la psychanalyse serait ainsi la plus néfaste des sciences parce qu'elle érige en principe explicatif du comportement ce qu'il y a de plus vil dans la nature humaine, c'est-à-dire le principe du plaisir, la *libido*.

Dans le système éducatif de la société islamique, telle qu'elle est

conçue par le sheikh Yassine (1994), la structure de base est représentée par la mosquée (*al-masjid*), à laquelle il conviendrait de redonner la place prééminente qui fut la sienne dans la structure éducative des communautés musulmanes avant l'intervention coloniale. Le système éducatif devrait être financé par des ressources privées, essentiellement par des donations ; l'enseignement supérieur ne serait ouvert qu'aux meilleurs éléments alors que la masse des scolarisés devrait être orientée vers des filières de formation de techniciens moyens.

Il appert de l'exposé des thèses du discours intégriste qu'il s'agit d'un discours théocentrique ayant une portée globalisante, c'est-à-dire qu'en vertu du principe selon lequel en islam il n'y a pas de séparation entre la religion et l'État, tous les aspects de la vie sociale et individuelle sont pris en charge, le politique comme le culturel. La finalité ultime est alors de former de bons musulmans méritant le paradis ; en vertu de cette finalité, l'objectif premier du projet intégriste est d'éduquer des sujets pratiquant à la lettre les préceptes de l'islam et baignant dans la langue et la culture arabes classiques selon le modèle de la société islamique de la première période.

L'on a souvent tenté d'analyser les conditions de la résurgence du discours intégriste et son impact sur les consciences et les conduites non seulement dans les sociétés musulmanes mais partout dans le monde, car l'intégrisme est aussi le fait de chrétiens, de juifs, de bouddhistes, etc. Il a été invoqué le regain de la spiritualité après la faillite des différentes idéologies fondées sur le rationalisme, l'aggravation de l'angoisse existentielle de l'homme moderne face aux bouleversements que connaît le monde actuel et la paupérisation de larges secteurs de la société aussi bien dans les pays du Sud que dans ceux du Nord. A ces facteurs généraux, il faut adjoindre l'échec des discours réformiste et nationaliste dans les sociétés arabo-musulmanes. Cette situation qui a contribué à créer un vide culturel est d'autant plus dramatique que la majorité de la population demeure analphabète, donc soustraite d'office à la participation active à tout renouveau culturel, et que les masses de jeunes scolarisés, de plus en plus exclues de la promotion sociale, ne trouvent plus de système de référence crédible à leur portée. Ainsi, du fait de problèmes à caractère structurel, l'école publique est dévalorisée en se transformant en institution dont la fonction sociale est de moins en moins la formation et l'éducation et de plus en plus le gardiennage ; consécutivement, l'enseignement, qui fut le « centre de gravité de la culture » (Molino 1986), devient l'instance majeure du déclassement. Parmi les causes relevées, il y a notamment la saturation du marché du travail, l'inefficacité des compétences acquises et l'inadéquation de la culture dispensée eu égard aux besoins sociaux et aux nouveaux enjeux socioculturels.

Dans ce contexte général, le discours porteur de force illocutionnaire, non seulement en milieu populaire mais également parmi la jeunesse déclassée, est celui qui prêche le rejet radical de tout ce dont on est

frustré, *i.e.* indistinctement la culture occidentale avec ses apports émancipateurs et ses gadgets de consommation, la culture arabe savante considérée comme corrompue par le rationalisme, la laïcité, la démocratie libérale, le féminisme, etc., et la culture populaire réduite au charlatanisme et à la superstition.

La culture islamique revendiquée devient ainsi le point de convergence de « deux réserves plébéiennes », selon l'expression de Gallissot (1986), celle des masses analphabètes dont les références culturelles se ramènent aux valeurs traditionnelles et celle des laissés-pour-compte du système scolaire et éducatif public. Ce discours renoue en fait à la fois avec les fondements de la culture savante et les motifs mystiques de la culture populaire ; sa capacité d'intégration et de dépassement des autres discours marqués par la religiosité fait qu'il est perçu dans l'imaginaire populaire comme porteur d'espérances.

Le discours intégriste fait de la culture un savoir théologique relevant de l'Absolu et du Credo et par conséquent indiscutable et irréfutable. C'est ainsi que la langue arabe classique reprend sa sacralité en tant que langue choisie par Dieu pour la révélation du Coran et que la Tradition devient le canon des conduites individuelles et collectives. De ce fait, la culture universelle du temps présent se trouve rejetée car elle est/serait d'essence judéo-chrétienne et porteuse du Mal, c'est selon l'expression de Yassine (1994) « une civilisation satanique », la culture populaire ainsi que les langues qui la véhiculent sont suspectées car elles sont censées exprimer des croyances païennes, encourager la superstition et mettre en doute l'Unicité divine.

Plusieurs questions demeurent obscures dans le projet éducatif du discours intégriste. En effet, il n'est pas tout à fait clair s'il s'agit de faire de langues étrangères (l'anglais ? le français ?) les langues de l'enseignement technique et scientifique ou s'il s'agit de les enseigner comme matières permettant l'accès à la production internationale. En outre, il n'est pas fait de sort à la langue amazighe (le berbère), qui est pourtant la langue maternelle du sheikh Yassine : s'agit-il pour lui de refouler son identité première ? Quel est alors l'enjeu de ce refoulement ? Le mutisme sur cette question est étrange et surprenant de la part de quelqu'un qui a administré par ailleurs la preuve qu'il a le courage de ses idées. Il y a là sans doute un enjeu politique puisqu'il se réclame de la descendance du Prophète. Nous savons que le chérifisme est un atout majeur dans la conquête du pouvoir au Maroc et qu'un Amazigh n'a aucune chance d'accéder au califat ; refouler l'amazighité dans son expression culturelle et linguistique devient ainsi une stratégie politique ; on peut difficilement expliquer une telle attitude en faisant prévaloir l'équation islam = arabe classique, puisque dans la majorité des pays musulmans l'arabe n'a d'autre fonction que liturgique. Certains cadres du mouvement islamiste soutiennent cependant que la langue amazighe pourrait être enseignée à condition que le savoir véhiculé soit le dogme et la culture islamiques ;

nous retrouvons dans cette position le dogmatisme qui caractérise le discours intégriste.

Dans ce discours totalisant, point de place à la différence sous prétexte qu'elle est source de divergence et donc potentiellement de division de la communauté islamique. Le retour à l'islam authentique et à l'unicité du référent, le Coran et la Sunna, préserverait infailliblement de l'erreur et de la discorde. Cependant, on peut à la suite d'Oumlil (1992) réfuter les positions fondamentalistes, en affirmant que les critiques adressées à l'encontre du rationalisme par le discours intégriste sont spécieuses car la finalité visée par les tenants de ce discours est de faire de la politique un appendice de la *shari'a*. En fait, la proclamation de la subordination de la politique à la *shari'a* est un fait observable depuis longtemps en terre d'islam, sans pourtant y avoir empêché l'émergence des divergences politiques et doctrinales. Oumlil (1992) écrit dans ce sens (la traduction est de moi) :

« Ceux qui préconisent que le politique soit directement et uniquement issu de la *shari'a* [la loi islamique] s'illusionnent car il y a toujours intervention d'un médiateur humain dans son application. La différence est un fait attesté en raison même de cette médiation ; car le texte, même immuable en tant que texte, est passible de lectures multiples du fait de la pluralité des interprétations et de la multiplicité des intérêts en jeu. Dans cette situation, les divergences existent non seulement entre ceux qui postulent la subordination de la politique à la religion et ceux qui s'y opposent, mais également entre ceux-là mêmes qui sont pour cette subordination. En effet, depuis quand les « islamistes » – les anciens et les modernes parmi ceux qui soutiennent une absolue correspondance entre la politique et la *shari'a* – constituent-ils une seule et même tendance ? »

D'aucuns considèrent le discours intégriste comme un discours infra-théorique qui se contente de réactiver certains concepts des premiers âges de la pensée islamique, le concept *al-jâhiliya* a un rendement fonctionnel important dans ce discours, il s'applique à un état de paganisme dans lequel vivraient non seulement les non-musulmans, y compris les gens du Livre que l'on invite à embrasser l'islam, mais aussi les musulmans qu'il convient de réislamiser après des siècles d'errements ; le concept *al-jihâd* est aussi un concept clé, il exprime à la fois le devoir de prosélytisme à l'adresse des hommes et des femmes de bonne volonté et le devoir de violence contre les mécréants et ceux qui persistent dans l'erreur ; d'autres concepts forgés par les premiers penseurs de l'éveil islamique (*as-sahwa al-islâmiya*) sont également mis à contribution comme le concept *al-hâkimiya* ou primat du pouvoir de Dieu sur celui des hommes qui permet de déclarer illégitime le pouvoir des potentats ; le concept *al-qawmiya al-'ilmâniya* ou communauté des rationalistes considérés comme les adversaires sinon les ennemis idéologiques dont l'influence est néfaste sur les esprits et les cœurs des hommes et des femmes ; le concept *al-ightirâb* ou occidentalisation des élites, qui est perçue comme un phé-



nomène d'aliénation consécutif à la dépendance culturelle des pays musulmans.

Quoique la présence de ce discours dans la réalité socioculturelle soit manifeste et son impact, sur des secteurs de plus en plus larges de la société civile, indiscutable, il est considéré comme insuffisamment élaboré pour répondre adéquatement aux questions cruciales auxquelles il est confronté. Est-il susceptible de fournir un ancrage culturel positif et porteur de créativité à toutes les composantes de la société civile ? La clôture fantasmatique du corps social dans l'incommensurabilité de l'Absolu est-elle viable dans la perspective historique ? Autant de questionnements auxquels l'expérience iranienne commence à fournir des réponses instructives.

### LE DISCOURS SALAFISTE

Le réformisme ou *salafisme* est représenté au Maroc par des penseurs comme Abou Chouâyb Ad-Doukkâlî, Moulay Al-'Arbi Al-'Alawi, Al-Mokhtâr As-Soussî et 'Allâl Al-Fâsî. Le discours *salafiste* (réformiste) a reçu sa formulation la plus élaborée dans l'œuvre de ce dernier.

Le discours que 'Allâl Al-Fâsî énonce sur le patrimoine vise la défense et l'illustration de l'authenticité arabo-musulmane du Maroc. Il y est considéré que la composante fondamentale du patrimoine est la langue arabe classique (*al-fushâ*) : langue sacrée par le Coran. Cette langue est le lien qui unit la communauté musulmane, elle fut la langue qui a véhiculé la science arabo-musulmane « au moment où l'Occident vivait dans les ténèbres de l'ignorance ». Mais elle a été transformée en une langue abâtardie avec la prédominance d'éléments non arabes (mongol, persan et turc), elle s'est alors figée en une langue de rhétorique désuète. Avec la renaissance de la communauté arabe (*an-nahda*), il est devenu impératif d'opérer une résurrection (*ba'ât*) et une révolution (*tawrah*) culturelles et linguistiques comme préalables à la renaissance arabo-musulmane. Pour cela, il est nécessaire de se défaire du joug culturel et linguistique des colonisateurs par le moyen de l'arabisation totale de l'enseignement, de l'administration et de la vie publique. Le maintien de l'usage de la langue étrangère est considéré comme une contribution à l'asservissement de la nation et à l'aliénation de son identité et de sa personnalité. L'usage de la langue arabe est ainsi conçu comme un moyen de libération.

Sur le plan culturel, le retour au patrimoine arabo-musulman est considéré comme une condition nécessaire à la renaissance de la culture arabo-musulmane actuelle et à l'accomplissement de son authenticité (*'al-'asâlah*) ; ce patrimoine comprend les acquis des périodes de grandeur des Arabes mais aussi les scories de la décadence de leur histoire. La donnée fondamentale de ce patrimoine est l'islam, il faut donc s'y attacher fermement en se fondant exclusivement sur les prescriptions du

Coran et de la Sunna, car son observance a été à la base de l'essor de l'islam à travers le monde et de l'épanouissement de la communauté musulmane d'abord avec le Prophète ensuite sous les Califes éclairés ; la décadence de la communauté musulmane a commencé avec les Omeyyades et s'est poursuivie depuis en raison du travestissement de la Sunna. Le retour à l'âge d'or de la civilisation arabo-musulmane est lié à la condition de faire le tri entre ce qui est vrai, pur et précieux dans le patrimoine sunnite et ce qui est faux, corrompu et vil dans les interprétations fallacieuses de la Sunna et dans les pratiques liturgiques déviantes. Il convient alors de rejeter les hérésies, les schismes et le charlatanisme introduits durant la période de décadence.

Dans le domaine de la littérature, il est préconisé de garder la production de qualité, qu'elle relève de la période antéislamique ou de la période actuelle, de même on devrait adopter toutes les formes esthétiques nouvelles, celles de la prose et des arts, à condition qu'elles soient de bonne qualité. Le patrimoine populaire n'est pas totalement rejeté, il est considéré comme l'expression et le symbole de la création populaire dans lesquels la masse (*al-'ammah*) utilise une langue et un style artistique qui lui sont propres, à condition de ne pas substituer le folklore au patrimoine véritable, la culture populaire à la culture communautaire et la tradition orale à la civilisation permanente. Le patrimoine véritable, la culture communautaire et la civilisation permanente sont ceux qui s'ensourcent dans le Coran, la Sunna et la culture arabo-islamique fidèle aux enseignements de ces deux sources ; ce sont « les garants de notre identité culturelle et civilisationnelle » (Al-Fâsî, *passim*).

Selon Al-Fâsî le discours *salafiste* comporterait un projet de société qui fonde ses thèses sur le réformisme socioculturel. Son objectif réside dans la « transformation de la métaphysique en doctrine politique en adoptant une pédagogie sociale », selon l'expression heureuse de Khatibi (1993 : 128). Ce discours, qui est d'abord celui des élites issues de la bourgeoisie urbaine, à l'exception de Al-Mokhtâr As-Soussî qui appartient à un milieu rural soufi, a visé durant la période coloniale la mobilisation des masses sur la base du retour aux fondements de l'islam ; il représente surtout un effort de conceptualisation de la société marocaine postcoloniale. En effet, le désarroi de la société marocaine créé par le traumatisme colonial est canalisé par les élites urbaines, qui étaient, à cette phase de l'histoire du Maroc, la classe la plus préparée à assumer cette tâche par son capital matériel – il s'agissait alors d'une bourgeoisie mercantile – et son capital symbolique : elle était la seule composante de la société marocaine à avoir une instruction moderne, à être capable de se doter de structures en vue de prendre la direction politique du mouvement national.

Le projet culturel *salafiste* rejette ainsi le modèle sociétal occidental en général et son module culturel en particulier en prônant le retour aux sources et à l'authenticité. L'arabisation constitue la principale mesure de recouvrement de l'identité perdue, elle a aussi pour fonction d'être la clé

devant permettre la réappropriation du pouvoir symbolique par les élites urbaines traditionnelles au lendemain de l'indépendance (1956). Ce discours se distingue de celui des islamistes en ce qu'il tente d'intégrer au patrimoine arabo-musulman les aspects de la modernité jugés positifs.

Cependant l'évolution des structures générales de l'État et de la société après l'indépendance ont montré la faillite du discours réformiste. Cette faillite tient sans doute à plusieurs facteurs dont les principaux semblent être : 1° l'échec du « concordisme » de la philosophie salafiste qui prétend établir un compromis entre la tradition et la modernité, entre l'authenticité et la contemporanéité, en considérant qu'il est aisé de discerner l'ivraie du bon grain à la fois dans le patrimoine arabo-musulman et dans la culture occidentale (Molino 1986) ; 2° l'impossibilité d'adapter la technique à la théologie en dissociant la technique occidentale des valeurs culturelles qu'elle charrie et en intégrant la modernité dans le cadre de structures socio-économiques caduques (Khatibi 1993) ; 3° l'irréalisme du discours salafiste qui croit pouvoir se soustraire au regard de l'Autre dans la reconstruction de l'identité collective et 4° l'ambiguïté du patrimonialisme salafiste quant à l'héritage à réactualiser et quant à la culture actuelle à réenraciner dans la tradition (de Prémare 1986).

#### LE DISCOURS DE L'AMAZIGHITÉ

Le discours de l'amazighité (berbérité) s'inscrit fondamentalement dans la perspective patrimonialiste dans la mesure où il prône la défense et l'illustration du patrimoine amazigh en se fondant sur le présupposé de la spécificité de la culture amazighe dans le champ culturel marocain et sur l'idée de son antériorité historique dans l'espace marocain, par rapport à la fois à la culture arabo-musulmane et à la culture occidentale.

Le discours de l'amazighité repose sur la légitimation multidimensionnelle de la culture amazighe (Boukous 1995). En effet, cette culture jouit de la légitimité historique car elle constitue l'une des permanences de base de l'histoire du pays, ce qui lui confère une réalité dont les racines remontent au passé lointain (Chafik 1989). Elle a également une réalité anthropologique dans la mesure où elle structure l'inconscient collectif de l'être marocain et fonde la personnalité culturelle de base du pays (Bounfour 1994) ; elle est présente de façon manifeste ou latente en chaque Marocain dans son langage et dans son comportement affectif et social ; elle est omniprésente dans l'espace marocain par la toponymie et dans l'imaginaire par la tradition orale (Akhiat 1994). Cette culture a un fondement sociologique qui en fait un constituant de la culture du peuple qui exprime au plan symbolique l'imaginaire des masses populaires rurales ; elle a de surcroît une fonction psycho-affective puisqu'elle véhicule l'univers maternel et exprime le champ de l'intimité et de la commu-

nion affective. La culture amazighe a aussi une légitimité patriotique, elle a été le véhicule de l'esprit patriotique, un facteur d'union des communautés contre l'occupant étranger et un moyen de résistance à la colonisation française et espagnole avant même l'émergence du mouvement national urbain, en témoigne la tradition orale qui garde encore des vestiges de la poésie épique dans le Rif, l'Atlas et le Souss, où les poètes et poétesses galvanisaient l'ardeur des combattants contre les forces armées coloniales et stigmatisaient la couardise de ceux qui avaient capitulé, ceci à un moment où les villes et les plaines étaient déjà occupées (Chafik 1989). En témoigne aussi la production littéraire actuelle où la thématique identitaire occupe une place de choix (El-Moujahid 1991). Enfin, le discours de l'amazighité fait prévaloir le droit à la différence culturelle et linguistique en tant que partie intégrante des droits de l'homme (Idbelkassm 1992), il s'ensuit que la démocratie ne peut ignorer la langue et la culture amazighes (voir Charte d'Agadir, 1991).

Les thèses développées par le discours de l'amazighité ont pour fonction de fonder la légitimité de la langue et de la culture amazighes dans le champ culturel du Maroc et constituent la base théorique de l'action menée en vue de leur reconnaissance et de leur promotion. Elles ont une fonction de rappel d'une vérité historique et une fonction de parade au discours qui considère que la question culturelle amazighe est un héritage du colonialisme ; elles s'opposent au discours qui évacue la dimension amazighe de la constituance de l'identité culturelle du Maroc et la refoule dans l'impensé ou dans le passé révolu. Le discours de l'amazighité se donne aussi une dimension sociale en intégrant la culture amazighe dans la culture du peuple par opposition à la culture des élites, ce qui contribue à lui conférer une auréole plébéienne et une certaine aura dans les variantes progressiste et populiste du discours idéologique censé exprimer les intérêts du peuple. Le discours de l'amazighité valorise la culture amazighe comme moyen d'expression de l'affect, du monde de l'enfance, du giron maternel à l'opposé des langues et des cultures du dehors, de la communication transactionnelle et du pouvoir dominant. Ce discours se fait fort de proclamer que la culture amazighe est un capital communautaire, c'est-à-dire le patrimoine culturel de toute la communauté nationale, une richesse qui n'appartient pas aux amazighophones de façon exclusive mais à toute la nation marocaine, un bien dont la perte risque de déstructurer l'édifice culturel du Maroc dans son ensemble. La culture amazighe est aussi parée d'une légitimation patriotique dans le but de réfuter l'argument selon lequel la promotion de la culture amazighe serait une exhumation du Dahir berbère, une visée séparatiste, une tentative de division du peuple marocain en deux entités antagoniques, les Amazighs et les Arabes. Enfin, la légitimité démocratique tire sa force de l'acception universelle des droits de l'homme et s'inscrit contre la tendance qui a consisté jusqu'ici à exclure arbitrairement la donnée amazighe sous prétexte que la différence est source de désunion et de discorde nationales.

On se rend compte ainsi que la quête de l'identité amazighe ne constitue pas seulement une préoccupation intellectuelle, elle est aussi largement une quête identitaire et une préoccupation existentielle tentant de faire face au processus d'assimilation qui est à l'œuvre dans les communautés amazighophones et qui résulte de la dépendance économique et culturelle des régions qu'elles peuplent. Ce discours est cependant loin d'être homogène, on peut y reconnaître *grosso modo* une tendance passéiste animée par la *nostalgia*, une tendance à caractère ethnocentriste qui survalorise l'amazighité au point d'exclure les autres composantes de l'identité culturelle marocaine et une autre tendance à orientation culturaliste qui privilégie la dimension culturelle de l'amazighité. En dépit de ces divergences, la prise de conscience identitaire constitue le commun dénominateur de ces tendances, prise de conscience du péril d'extinction qui menace la culture et péril de thanatoglossie que court la langue.

De fait, par leur situation objective et subjective, la langue et la culture amazighes constituent l'un des enjeux de la transformation culturelle et linguistique du Maroc de la fin du xx<sup>e</sup> siècle, c'est ce qui explique que des stratégies de survie en vue d'un développement endogène, faute de soutien logistique institutionnel, soient déployées aux niveaux de la recherche, de la création et de l'action culturelle en vue de la normalisation de la langue et de la promotion de la culture ; l'objectif ultime est l'intégration de la langue et de la culture amazighes dans le corps socioculturel du pays dans l'exercice de leur différence.

Les critiques du discours de l'amazighité considèrent qu'il s'agit d'une variante du discours patrimonialiste fondée sur l'idéalisation de soi, c'est-à-dire qu'en érigeant en absolu infrangible un objet symbolique (la langue et la culture), ce discours est conduit à verser dans des positions anhistoriques. L'argument avancé est que la saisie historique de la langue et de la culture amazighes révèle le procès de mutation, mutation qui s'illustre dans le processus d'assimilation en cours au double niveau de la culture et de la langue, sous l'effet impérieux de la déstructuration de l'économie rurale traditionnelle, de l'émigration et de l'urbanisation qui s'ensuivent. En outre, l'on reconnaît dans ce discours une tendance à l'ethnocentrisme, à la célébration d'un moi collectif irréductible, lors même que la culture et la langue amazighes se trouvent en situation de contact et d'interaction séculaires avec l'arabité, l'islamité, l'africanité et l'occidentalité. En fait, les contradicteurs du discours amazigh placent le débat essentiellement au niveau politique en le considérant comme un danger pour l'État national (Ghallâb 1992) et un ferment de discorde qui entrave la construction de la nation panarabe (Al-Azhar 1984).

En définitive, l'enjeu essentiel de la lutte pour la survie de l'amazighité, dans un monde où le paradigme dominant est celui de l'intégration-assimilation dans ses différents modules (économique, culturel et stratégique), peut être formulé dans le questionnement suivant : comment articuler le périphérique sur le central, le local sur l'universel,

le patrimoine sur la modernité et la différence sur un centre de gravité identitaire ?

Les discours patrimonialistes sont vulnérables sur deux questions, celle de la tolérance et celle de la modernité. Considérons d'abord les regards croisés par lesquels ces discours s'appréhendent mutuellement. Ces discours, s'inspirant des fonds islamique, arabe et amazigh, sont en définitive des discours identitaires qui tentent de légitimer une dimension particulière de l'identité culturelle des Marocains, mais une telle légitimation se fait généralement par l'occultation des autres dimensions. En effet, le discours intégriste est un discours totalitaire et exclusif, il affirme détenir la vérité et l'infaillibilité puisqu'il s'énonce à partir d'une instance suprême (le texte coranique et la Sunna), il s'oppose aux innovations du salafisme et condamne l'hostilité supposée du berbérisme à la langue du Coran. Le discours salafiste se pose en réformiste qui voudrait concilier les deux termes de la contradiction authenticité/modernité, en reprochant au discours intégriste son irréalisme et sa nature rétrograde et au berbérisme son caractère régionaliste, tout en étant prêt à composer avec le premier, si le rapport des forces est en sa faveur. Le discours de l'amazighité est perçu comme un discours apologétique qui tente de revaloriser la strate de base de l'archéologie culturelle du Maroc en l'inscrivant contre l'arabité et l'islamité. Il récuse, quant à lui, le réductionnisme des discours précédents, en reprochant au premier d'établir une homologie arbitraire entre l'islam et la langue arabe ignorant par là même l'existence de peuples musulmans non arabes et en critiquant le chauvinisme arabiste du discours réformiste.

L'on voit ainsi que l'interaction des différents discours patrimonialistes est conflictuelle et que la quête identitaire oscille entre des pôles qui s'excluent mutuellement. Une conception plurielle de l'identité demeure une utopie dans une formation sociale où les élites sont incapables de concevoir et de finaliser un modèle culturel où l'islamité, l'arabité et l'amazighité cohabitent sur une base saine, celle de la reconnaissance *de jure* et *de facto* de la différence dans l'identité. Du reste, ce modèle ne ferait que refléter une donnée objective à savoir que les Marocains, hormis une petite communauté israélite, s'unissent dans la confession islamique et dans la citoyenneté et se distinguent par la langue et la culture, une partie est amazighophone et une autre arabophone, la majorité pratique le bilinguisme amazigh-arabe. La culture marocaine est de ce fait indiscutablement marquée par l'interculturalité, il reste à y fonder une rationalité et une éthique qui feraient en sorte que l'identité cumulative prenne le pas sur l'identité dissociative.

## LES DISCOURS DE LA MODERNITÉ

La question de la modernité est une question centrale dans le discours culturel au Maroc. Nous venons de voir comment le discours qui se réclame du patrimoine se trouve confronté à la problématique de la modernité incarnée par/dans l'Autre, représenté par l'Occident, en l'occurrence la France du fait du poids de sa présence matérielle et symbolique. Le discours salafiste occupe une position charnière entre le refus intégral du discours intégriste et le discours empruntant la voie/voix de la modernité, mais sa position mitigée, tentant d'établir un compromis entre la tradition et la modernité, constitue l'un des facteurs qui ont conduit à l'échec.

Le discours de la modernité rejoint l'universalisme en ce qu'il postule que chaque période historique de l'humanité est marquée par la prédominance d'un modèle culturel déterminé qui reçoit dans sa forme les spécifications de la culture dominante, *i.e.* successivement la culture hellénique puis la culture latine durant l'Antiquité, la culture arabomusulmane durant la période médiévale, la culture italienne durant la Renaissance européenne, la culture française au Siècle des lumières, la culture britannique avec la Révolution industrielle ; de nos jours, c'est la culture américaine (anglo-saxonne) qui domine indiscutablement ; quant à la substance de la culture universelle, elle représente la synthèse dialectique des expériences culturelles de toute l'humanité. Aussi serait-il à la fois illusoire et rétrograde de se fermer à la culture universelle sous prétexte qu'elle est aliénante ou qu'elle représente la culture d'une nation déterminée ; la culture universelle est la propriété de toute l'humanité, il faut s'y intégrer sans complexe.

Le discours de la modernité tente de répondre aux questions suivantes : 1° Quelles sont les entraves culturelles de l'assimilation de la modernité ? 2° Comment penser la modernité dans une société marquée par la tradition ? Nous considérerons dans ce qui va suivre les deux principales variantes du discours de la modernité, « l'historicisme » et « l'interculturalisme ».

## LE DISCOURS HISTORICISTE

Le discours historiciste se fonde sur la thèse suivante : « La voie unitaire du développement historique, la vérité générale est donnée uniquement dans et par l'histoire » (Laroui 1974 : 139). Posant ainsi comme axiome le primat de l'histoire dans le développement des sociétés, ce discours soutient qu'il est vain que la culture marocaine tourne le dos à la modernité car l'emprise de la culture occidentale est incontournable. Cette culture représente la culture dominante de la phase historique où se trouve engagée l'humanité actuelle ; en conséquence, il est salutaire de lui

emprunter ses éléments positifs, en les maîtrisant et en les assimilant à la réalité culturelle marocaine sans tomber ni dans une attitude antihistorique faite de refus systématique des apports de l'Autre, ni dans le mimétisme conduisant à l'aliénation. La position historiciste par excellence consiste à rejeter à la fois la culture occidentale dominante en ce qu'elle a d'agressif et d'aliénant et le patrimoine traditionnel caractérisé par la léthargie, pour emprunter une troisième voie, celle de l'ouverture sur la culture occidentale contemporaine en l'assimilant et en l'enrichissant à partir de l'expérience culturelle nationale.

Les racines de l'arriération culturelle de la société marocaine actuelle se trouvent dans la culture du Maroc précolonial, racines qui innervent encore certains secteurs de la production symbolique reproduisant la tradition et la renforçant. De fait, au contact de la réalité historique incarnée dans la puissance technique de l'Occident, les agents de la culture traditionnelle ont été incapables de créer une alternative viable, ils ont plutôt tenté de défendre leurs intérêts de caste en incitant à la clôture culturelle et en développant une idéologie de la conservation. Cette attitude a contribué à diffuser à travers les enseignements dispensés à la Qaraouiyyine, dans les médersas et les zaouiyas une rationalité misonéiste, sclérosée et caduque, eu égard à la rationalité des temps modernes, l'exégèse des textes religieux, l'enseignement du droit musulman et la rhétorique constituent l'essentiel de la formation dispensée ; aucune place n'a été accordée aux sciences exactes et aux sciences de la nature. Les caractéristiques du système éducatif étaient le dogmatisme, l'abstraction et le conformisme, toutes choses qui sont en contradiction avec la science arabo-musulmane d'avant le xv<sup>e</sup> siècle. La fonction du système éducatif du Maroc précolonial était de former les élites destinées aux charges publiques, la hiérarchie y était fixée par l'autorité politique, la relation du savant (*'âlim*) et du disciple (*tâlib*) était une relation de maître à élève, une relation rigide et ritualisée. La reproduction y était fondée sur le traditionalisme des enseignements et la cooptation des pairs.

Le discours historiciste est aussi une critique radicale du discours intégriste. Essayant d'expliquer la forte présence du discours islamiste dans le champ symbolique actuel, les historicistes considèrent que ce n'est là que la résurgence des variations islamistes qui ont toujours marqué le champ politico-religieux au Maroc, le discours religieux étant une arme idéologique pour la prise du pouvoir politique (Kably 1989). Pour comprendre les motivations profondes du discours islamiste, il convient de le replacer dans son contexte historique. Ainsi pour Laroui (1987) « le néo-islam » est le reflet de la crise historique que vit la société arabo-musulmane actuelle sans en être la solution adéquate. Les vrais problèmes découlant de cette crise sont posés par le courant rationaliste, et ce sont les difficultés idéologiques de celui-ci qui font la force du courant néo-islamiste.

A l'analyse des causes profondes de l'arriération culturelle, le dis-



cours historiciste allie une démarche didactique visant le dépassement de cette situation. C'est ainsi que ce discours élabore un programme en trois volets permettant en théorie d'assimiler la culture moderne : la connaissance des données de la culture contemporaine, l'évaluation des acquis de la communauté nationale dans tous les domaines et enfin l'intériorisation de la conscience historique. Ce discours a aussi une dimension éthique puisqu'il soutient que l'objectif ultime de tout progrès est l'amélioration de la situation générale de l'homme, de ses conditions de vie et de son niveau culturel ; c'est pourquoi, sur ce dernier plan, il est préconisé de lier la culture arabo-musulmane à la culture occidentale libérale, de maîtriser la langue arabe et les langues étrangères, de faire la synthèse des problèmes nationaux et des grandes questions internationales, ceci dans une perspective non pas de dichotomisation irréductible mais d'adaptation fondée à la fois sur le réalisme et l'intransigeance. Cette troisième voie exclut expressément le discours patrimonialiste focalisé sur la spécificité et l'authenticité, lequel est interprété comme un discours menant à l'impasse de la traditionalisation de la société et de la folklorisation de la culture.

En définitive, le projet du discours historiciste est l'inscription positiviste de la culture nationale dans le cours de l'histoire universelle ; développé par la petite bourgeoisie intellectuelle marxisante dans les pays arabo-musulmans, il a constitué un paradigme puissant durant les décennies 1960 et 1970, il a été à la base de l'activation de notions telles que culture révolutionnaire, culture démocratique, culture prolétarienne, etc. ; il a exercé une influence certaine sur les secteurs les plus avancés dans le milieu universitaire mais il n'a pu pénétrer les larges masses majoritairement analphabètes auxquelles il est censé apporter le secours de la rationalité. A présent, il est en perte de vitesse avec la crise de l'idéologie marxiste et la faillite subséquente du modèle soviétique, ce qui contribue à créer un vide idéologique propice au développement de la pensée traditionaliste.

#### LE DISCOURS INTERCULTURALISTE

La théorisation la plus cohérente de l'interculturalisme se trouve énoncée dans les travaux de Khatibi (1993) pour qui la mixité culturelle et le métissage culturel sont une donnée essentielle du Maghreb, une mixité et un métissage réfléchis, conscients et se réclamant d'une différence intraitable qui place le sujet dans une position de vigilance critique à l'égard de soi et à l'égard de l'Autre dans leurs errements respectifs.

L'interculturalité et l'interlingualité constituent les deux versants de la pratique interculturaliste. On peut définir l'interculturalité comme étant le résultat de la coexistence, au niveau de la pensée et du comportement de l'individu, de schèmes culturels appartenant à des univers symboliques

différents mais non imperméables les uns aux autres ; c'est l'expression d'une compétence culturelle qui dote l'individu de l'aptitude à engendrer et à consommer des produits et des signes qui relèvent de systèmes symboliques divers. L'interlingualité signifie l'usage composé de structures phoniques, lexicales et syntaxiques en rapport d'interaction au niveau de la performance d'un locuteur doué d'une compétence linguistique multilingue (achevée ou approximative). L'interlangue n'est pas nécessairement ce mésolecte fait d'imperfections et d'approximations de l'apprenant, ce serait plutôt une créolisation de la langue, spécifiquement la langue française. L'interlingualité devient alors une source de jouissance intellectuelle, la possibilité inespérée de s'exprimer en deux ou plusieurs langues. Le dialoguisme qui affleure dans l'usage de la bilangue exprime l'endroit et l'envers de l'identité du bilingue. La francophonie est ainsi considérée comme un bien symbolique transnational et non une propriété hexagonale, une chance inouïe pour l'écrivain maghrébin de passer du clos à l'ouvert.

Le discours interculturaliste soutient que la culture marocaine est un tissu irrigué par des apports multiples, notamment les apports amazigh, arabo-musulman, africain et occidental. La diversité culturelle et linguistique qui marque cette culture fait la richesse de la situation symbolique du Maroc, richesse d'autant plus appréciable qu'elle s'accompagne de l'équilibre des composantes culturelles, c'est-à-dire de la résolution raisonnée de la contradiction entre les différents apports et de la maîtrise des dissonances ; en tout cas, la démarcation des pôles irréductibles ne doit conduire ni au solipsisme culturel de la différence sauvage ni à l'aliénation qu'induit l'identification à l'Autre.

Le discours de la modernité est apprécié différemment selon l'instance qui l'évalue. Il est interprété par les courants qui se réclament de la tradition comme l'expression culturelle et artistique des élites occidentalisées et aliénées, qui emploient les armes de la dialectique et de la rationalité dans le but de détruire les fondements de la culture arabo-musulmane (Yassine 1994). Les réalistes parmi les modernistes reprocheront aux interculturalistes leur naïveté qui les conduit à croire que la culture universelle est un bien collectif que toute personne peut s'approprier et que l'échange culturel entre les communautés est fondé sur les principes de la réciprocité et de l'égalité. L'observation de la réalité culturelle à l'échelle de la planète fait ressortir en effet l'inégalité de l'échange culturel ; ce sont indiscutablement les cultures hégémoniques – celles qui dominent dans les pays du Nord – qui s'exportent et se vendent bien parce qu'elles ont les moyens de s'imposer ; en revanche, les cultures dominées – notamment celles des pays du Sud – ont une valeur d'échange dérisoire, de telle sorte qu'en règle générale, les éléments des cultures dominées qui parviennent aux formations sociales du Centre ne concernent que le milieu des spécialistes, ils n'intéressent la masse qu'en tant que productions exotiques. Ainsi la marginalisation et la folklorisation sont le lot des cultures des communautés périphériques, c'est pourquoi

l'interculturalisme qu'elles pratiquent est largement subi et rarement assumé ; en d'autres termes, il est le produit d'une situation de dépendance marquée par l'inégalité de l'échange culturel entre le Nord et le Sud.

## CONCLUSION

Obsessionnels et lancinants sont les questionnements auxquels la pensée marocaine est confrontée : Qui sommes-nous ? Comment sortir du retard historique accusé ? Les réponses fournies par les élites s'inscrivent dans deux paradigmes irréductibles, celui de la tradition et celui de la modernité. L'un et l'autre paradigmes se modulent en variations qui n'excluent ni incohérence ni conflit. La gageure est la résolution de la contradiction dont les pôles sont : la spécificité et l'universalité, l'authenticité et l'aliénation, la tradition et la modernité. Résolution peu probable tant les acteurs sont retranchés derrière des absolus dans une situation symbolique qui confine à la guerre de positions.

Pourtant, de la résolution rationnelle et raisonnée des contradictions entre les différents discours, et par-delà les discours, entre les agents sociaux qui les produisent et ceux qui s'y identifient, dépend dans une large mesure la capacité de gérer, dans l'équité, la démocratie et l'éthique, les différences et les divergences entre les groupes sociaux qui dénotent la pluralité des enjeux matériels et symboliques qui fondent la société civile.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AKHIAT, B., 1994, *Limâdâ al-amâzîghiya ?* Kénitra, Boukili Impressions.
- AL-AZHAR, A., 1984, *Al-mas'ala al-qawmiya wa an-naz'a al-amâzîghiya wa binâ' al-maghrib al-'arabiy*, Rabat, Dâr Al-Khattabi li at-tibâ'a wa an-nashr.
- AL-FÂSÎ, M.A., 1966, *Annaqd addâtî*, Beyrouth, Dar al-kassâf li at-tibâ'a.
- BOUKOUS, A., 1995, *Société, langues et cultures au Maroc. Enjeux symboliques*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines.
- BOUNFOUR, A., 1994, *Le nœud de la langue. Langue, littérature et société au Maghreb*, Aix-en-Provence, Edisud.
- BOURDIEU, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Droz.
- CHAFIK, M., 1989, *Talâta wa talâtûna qarnan min târîx al-amâzîghiyîn*, Rabat, Editions Al-Kalâm.
- EL-MOUJAHID, E., 1991, « L'expression de l'identité dans la poésie berbère moderne », in *Identité culturelle au Maghreb*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines.
- GALLISSOT, R., 1986, « Les limites de la culture nationale », in Henry *et al.*
- GHALLÂB, A., 1992, « Al-lugha wa al-mas'ala at-ṭaqâfiya », *Âfâq* 1.
- HENRY, J.-R., *et al.*, 1986, *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, Paris, Editions du CNRS.

- IDBELKASSM, H., 1992, *Hawla al-ḥuqûq al-lughawiya wa at-taqâfiya al-amâzîghiya*, Rabat, imprimerie Al-Ma'ârif Al-Jadîda.
- JODELET, D. (dir.), 1989, *Les représentations sociales*, Paris, Presses universitaires de France.
- KABLY, M., 1989, *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- KHATIBI, A., 1993, *Penser le Maghreb*, Rabat, Editions SMER.
- KUHN, Th., 1970, *The Structure of Scientific Revolution*, 2<sup>e</sup> édition, Chicago, The University of Chicago Press.
- LAROUÏ, A., 1974, *La crise des intellectuels arabes : traditionalisme ou historicisme ?* Paris, Maspéro.
- 1987, *Islam et modernité*, Paris, La Découverte.
- MOLINO, J., 1986, « Considérations intempestives. Notes critiques sur la culture au Maghreb », in Henry *et al.*
- OUMLIL, A., 1992, *Fî sar'yat al-ixtilâf*, Rabat, Mansûrât al-majlis al-qawmiy li at-taqâfa al-'arabiya, n° 5.
- PRÉMARE, A.-L. de, 1986, « A propos d'authenticité et de retour aux sources », in Henry *et al.*
- YASSINE, A., 1989, *Al-islam wa al-qawmiya al'ilmâniya*, Mohammedia, imprimerie Fedala.
- 1994, *Hiwâr ma'a al-fudalâ'ad-dimuqrâtiyîn*, Casablanca, imprimerie Al-Ufuq.

## LES FÊTES AGRAIRES DANS L'ANTI-ATLAS ENTRE CHANGEMENTS ET PERMANENCE

Ali Amahan

Aborder l'étude des fêtes, c'est considérer d'emblée les phénomènes cycliques liés aux activités économiques, culturelles et religieuses d'une communauté. Dans la région qui nous intéresse, la fête marque le moment fort du cycle de même qu'elle peut également intervenir lors des phases critiques de l'activité, telle la fête *lmârouf* que l'on organise lorsque la sécheresse menace les récoltes. La fête vient « interrompre, perturber ou violer » (pour user de l'expression de Hammoudi<sup>1</sup>), la régularité de la vie quotidienne. Disons plutôt que la fête est un rythme qui, à intervalles réguliers, rompt la monotonie du quotidien et lui confère un semblant d'harmonie. Elle marque le passage d'une phase à l'autre, d'un cycle lié à une activité donnée ou rappelle la régularité des événements ou des faits spirituels, culturels, etc.

La fête permet également de souligner à Ghoujdama, les étapes les plus importantes de la vie d'une personne : naissance, circoncision, mariage, etc.

Ainsi, distingue-t-on, chez les Ghoujdama, trois sortes de fêtes : les fêtes rituelles relatives aux activités agraires, les fêtes religieuses et les fêtes « civiles » célébrées à l'occasion des mariages, circoncisions, etc.

### FÊTES RITUELLES AGRAIRES

Ces fêtes célébrées selon le calendrier julien dit *filahi* (agricole), sont certainement les plus anciennes. Leur nombre varie selon l'activité agraire pratiquée dans la localité. Contrairement aux localités du Nord (dans le Dir ou dans la plaine), on fête, dans les localités du sud du territoire de la tribu (hautes vallées), l'ouverture et la fermeture des pâturages.

Ces manifestations sont plus ou moins célébrées selon les familles et leurs activités : les familles qui tirent l'essentiel de leurs revenus des

1. Hammoudi, A., *La victime et ses masques*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 24.

activités agraires restent attachées à ces cérémonies plus que les autres qui bénéficient davantage d'un apport extérieur, notamment celui de l'émigration.

### LE REPAS COLLECTIF

L'ouverture de l'année agricole, *imi n oussgouas*, est marquée par la première fête : *lmârouf*. Le terme *lmârouf* signifie : « aumône ou repas collectif consommé dans un lieu sacré ». En effet, cette fête consiste à organiser une collecte de dons dans la localité sous la responsabilité de deux ou trois personnes désignées par *ljmâat* (assemblée de la localité). A partir des fonds collectés, des femmes volontaires préparent un repas sous la direction des responsables de la cérémonie, dans le lieu le plus sacré de la localité (mosquée, cimetière, mausolée, etc.). Tous les habitants de la localité sont invités à partager ce mets : un couscous garni de viande. Une longue *fatha* (prière) clôt la cérémonie. On demande au Tout-Puissant et à ses saints locaux de prodiguer leurs bienfaits de prospérité pour l'année à venir, on implore la bénédiction du Tout-Puissant envers les disparus, on sollicite sa protection pour les absents ; enfin, on lui demande santé et harmonie pour les présents<sup>2</sup>.

### LE NOUVEL AN

La deuxième fête est celle de *nnayr* ou *iḍ n oussgouas* (janvier ou la nuit de l'an). Elle débute la veille du premier jour de l'an selon le calendrier julien (le 13 janvier). Il est de tradition de consommer de la volaille. Par son caractère familial, cette fête évoque la Noël chrétienne.

L'aspect rituel est très important : les mets préparés, les ingrédients utilisés, les pratiques cérémoniales sont scrupuleusement respectés. Tout geste, tout produit employé revêt une valeur symbolique.

Au dîner de cette fameuse soirée, est servi un mets appelé *arbbaz* ; il s'agit de crêpes coupées en petits tronçons, arrosées d'un bouillon de volaille, garnies de morceaux de poulet ou de dinde, et accompagnées de sept légumes. Le mot *arbbaz* est emprunté au verbe *rbaḥ* qui signifie dans la langue locale : « triturer un mélange humide » et aussi « piétiner une terre mouillée et la réduire en boue ».

On fait *arbbaz* pour que l'année « soit pluvieuse » et afin que le temps soit « patouille »<sup>3</sup>. En fait, les sept légumes représentent les principales cultures pratiquées dans la région. Les grains sont semés dans un

2. Amahan, A., *Peuplement et vie quotidienne dans un village du Haut-Atlas marocain Abadou de Ghoudama*, Paris, P. Geuthner, 1983, p. 91.

3. Amahan, A., *Peuplement et vie quotidienne...*, p. 92.

champ fertile « trituré » et « bien arrosé » que représente le plat *arbbaz*. C'est l'expression du désir de voir l'année à venir pluvieuse :

« [...] dans cette période d'attente (qui est *lyali*, hiver, « les nuits de l'année ») et d'incertitude où l'on ne peut qu'essayer d'anticiper sur l'avenir : c'est pourquoi les rites de pronostication concernant la vie familiale et surtout la récolte de l'année en cours sont à rapprocher de ceux dont fait l'objet la femme enceinte<sup>4</sup>. »

Le jour de l'an, au petit jour, la maîtresse de maison procède à la purification des pièces de la demeure, sans en oublier une seule. Cette opération consiste à disperser *lbsis* (mixture de farine, d'huile et de sel) dans tous les locaux. Armée ensuite d'un balai, elle repasse dans toutes les pièces pour balayer et « chasser » « l'épouse de la mauvaise année » (*tamghart n gar assgouas*) qui n'est autre que *tammara* la « misère » (mot que l'on doit éviter de prononcer ce jour-là).

Faut-il rappeler que *lbsis* sert à exorciser des personnes ou des lieux possédés par des forces maléfiques ? Remarquons, de même, que cette mixture est composée de produits de base de la nourriture locale. Le jour venu, la maîtresse de maison refait son foyer : *tamsla n takat* ; elle enduit les trois pierres (*inan*) d'une nouvelle couche d'argile (*talakht*), coutume fréquente dans tout le Maghreb<sup>5</sup>. Elle prépare pour le déjeuner une bouillie, *tarouait*, d'orge ou de maïs. Le verbe *roui* signifie dans la langue locale : préparer une bouillie mais aussi « triturer un mélange humide<sup>6</sup> ». La fête, dans sa totalité, est orchestrée par la femme qui suit minutieusement le déroulement des phases de la cérémonie et les rituels qui les accompagnent. Les volailles consommées sont naturellement fournies par les femmes puisque à Ghoujdama, la volaille est toujours la propriété de la femme.

Ainsi, *nnayr* est-elle une fête familiale offerte et organisée par la maîtresse de maison. Cette dernière, mère des enfants, donc féconde et « fertile », assimilée au monde humide et naturel comme l'a précisé Bourdieu<sup>7</sup> s'est investie – à ce moment d'incertitude où l'on vient juste d'accomplir l'ensemencement des champs et où l'on attend la renaissance des pâturages – du pouvoir d'exorciser les forces occultes susceptibles de rendre le temps sec et l'espace stérile. La sécheresse est le phénomène naturel le plus redouté. Le sec est assimilé non seulement à la stérilité mais aussi à la mort. Lorsque l'on dit d'une personne, d'un animal ou d'un arbre qu'il est sec (*iqour*), c'est qu'il est mort. Il faut donc tout mettre en œuvre pour ne pas provoquer ce phénomène ou l'empêcher de se produire.

4. Bourdieu, P., *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, pp. 368-369.

5. Bourdieu, P., *Le sens pratique*, p. 368.

6. Amahan, A., *Peuplement et vie quotidienne...*, p. 92.

7. Bourdieu, P., *Le sens pratique*, p. 364.

LA QUÊTE DE LA PLUIE :  
PRIÈRE ROGATOIRE ET SACRIFICE

Le printemps voit le déroulement d'une autre fête collective organisée, à l'instar de la précédente, en cas de sécheresse. Cette fête célébrée au niveau de la localité, est organisée en cas d'insuccès et pour une plus grande efficacité, à l'échelle de la fraction.

Évoquons, ici, la manifestation organisée par la fraction des Aït Saâdelli en pareille occasion. La décision en est prise le jour du *souq* (marché) par les notables influents des localités de la fraction :

« Si on n'obtient pas le résultat espéré, on constitue un grand rassemblement au niveau de la fraction : les hommes montent au sommet de la montagne Almzi, la plus haute de la région (1 721 m) où un bœuf noir sera sacrifié. Puis le Coran est récité tout entier, chaque *taieb* (lettré) présent étant chargé d'en réciter une partie. C'est alors qu'une prière rogatoire s'élève et qu'un discours est prononcé. L'homme qui dirige la prière et qui prononce le discours doit être du *ddcher* (agglomération) des Ayt Lâlam qui appartient à l'*ighs* (lignage) des Ayt Tmen<sup>8</sup>. »

Il revient au groupe des Ayt Lâlam « gens de l'étendard » d'inaugurer chaque action collective organisée au niveau de la fraction. C'était, dit-on, le notable le plus respecté qui portait l'étendard lors de batailles auxquelles participaient les Ghoujdama à l'instar des *inflas n lkhir* (porte-bonheur) dans la région du Haha<sup>9</sup>.

A l'instant où la prière prend fin, le bœuf sacrifié est réparti entre les *tolba* (lettrés) qui ont récité le Coran. Puis, les hommes mettent leur *djellaba* à l'envers, ce qui devrait provoquer un changement de temps et ils rentrent chez eux<sup>10</sup>. Mais au retour de cette manifestation, le chef de lignage des Aït Menisir appartenant à ce groupe est ligoté, parfois malmené et jeté dans une rivière un court moment. Montagne<sup>11</sup> relève un fait identique.

Enfin d'autres manifestations à caractère rituel lié au monde agraire étaient observées ; elles sont, de nos jours, presque tombées en désuétude. Citons, par exemple la fête de *Tozzount* (la médiane), allusion faite au milieu de la saison estivale, célébrée le 10 juillet selon le calendrier julien. Cette fête semblable à celle de *nnayr* ne se rencontre plus guère de nos jours que dans de très rares localités au sud de la tribu<sup>12</sup>.

Il convient de signaler que ces fêtes ne sont généralement relevées, quand elles sont collectives, que lorsque pèse la menace de la sécheresse.

8. Amahan, A., *Peuplement et vie quotidienne...*, pp. 91-92.

9. Montagne, R., *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Paris, Félix Alcan, 1930, p. 222.

10. Amahan, A., *Peuplement et vie quotidienne...*, pp. 91-92.

11. Montagne, R., *Les Berbères et le Makhzen...*, p. 222.

12. Jouad, H. et Lorta-Jacob, B., *La saison des fêtes dans une vallée du Haut-Atlas*, Paris, Seuil, 1978, p. 50.



Les hommes en sont les principaux organisateurs. Dans leur déroulement, la part des prières islamiques et du Coran est plus importante que celle du rituel profane. Leur lieu d'organisation – un espace sacré et public – les transforme en manifestations de recueillement et de repentir. Lorsqu'elles sont célébrées en famille, ces fêtes ne sont notées que dans les familles qui tirent encore l'essentiel de leurs revenus des activités d'agriculture et d'élevage. Si l'on excepte quelques formules d'invocation telle la *basmala* prononcée au début de chaque rituel, ces fêtes n'ont aucun caractère religieux. Elles sont organisées exclusivement par la maîtresse de maison, et dans l'espace domestique familial.

## LES FEMMES ET LA REPRÉSENTATION DE L'ESPACE : L'EXEMPLE DE TÉLOUET DANS L'ATLAS MAROCAIN

Yvonne Samama

De nombreux travaux sont consacrés à la connaissance du statut des femmes en Afrique du Nord, en particulier depuis l'avènement des idéologies religieuses dans le monde musulman. La difficulté à laquelle se heurte l'analyse en anthropologie réside dans l'absence de monographies où les femmes apparaissent, à la fois, dans leur singularité (en tant qu'acteurs), mais aussi dans les rapports complexes qu'elles entretiennent avec les hommes et l'ensemble de la communauté. L'étude approfondie des femmes d'un village berbère marocain permet d'avoir une vision concrète et dynamique de leur statut, de leur espace et de l'utilisation qu'elles en font.

Télouet est un village berbère du Haut Atlas marocain, situé entre Marrakech et Ouarzazate. Au carrefour des échanges économiques et culturels depuis la plus haute Antiquité, le col de Télouet, à 2 460 mètres d'altitude, était connu jadis par les géographes sous le nom de Porte de Deren. Formant une grande dépression, il était largement fréquenté jusqu'au début du xx<sup>e</sup> siècle, malgré la concurrence que lui faisaient à l'ouest, le *tizi n* Macho, le *tizi n* Tichka et le *tizi n* Test<sup>1</sup>. Le *tizi n* Télouet reliait le Maroc atlantique et méditerranéen à la vallée du Dra et au Tafilelt, dont l'ancienne capitale, Sijilmassa, était une étape vers le Sahara et l'Afrique. Le *tizi n* Télouet servait également de communication entre deux grands foyers de peuplement et d'activités économiques, la région du Sous et le Haouz

Jouissant de conditions topographiques particulièrement favorables, Télouet, au cœur de l'Atlas, doit son rayonnement de jadis aux voies d'accès qui y mènent, au bassin hydrographique qui le baigne et à sa mine de sel. L'historien El-Bekri au xi<sup>e</sup> siècle, puis Ibn Khaldoun aux xiv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> siècles faisaient état de Masmouda<sup>2</sup> dans la région. Probablement tôt peuplée, elle attira de nombreux marabouts, dont la plupart des tombes

1. *Tizi* signifie col.

2. Les Masmouda comptent parmi les grandes tribus qui composent la société berbère. Ils

demeurent encore aujourd'hui, sous forme de petites constructions éboulées. Personne n'est en mesure de connaître l'ancienneté, même approximative, de ces personnages issus, sans doute, du grand mouvement religieux qui, du XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, domina le Maroc. Cependant, l'une des nombreuses légendes de la tradition orale, complétée par un très vieux manuscrit nommé *Daalil l'Kherat*<sup>3</sup>, écrit par un dénommé Outranim<sup>4</sup> en 1292 de l'ère musulmane, éclaire un peu le sujet. Sidi Rit, Sidi m'Oualral, Sidi Hkim, Sidi Mansour Ouhamd, venus d'Andalousie, auraient été les quatre premiers marabouts à s'installer dans le village il y a plusieurs siècles. Ils auraient négocié le prix de leur établissement avec Sidi Ali Hamd<sup>5</sup>, sur une colline appelée encore aujourd'hui *Taourit n Imizen*, (littéralement « la colline de la balance »). L'instrument de mesure aurait permis aux hommes de conclure leur marché. Initialement appelé *tibhort* (pâturage), le lieu serait devenu Télouet, de *tiloua* (la lecture du Coran). Télouet aurait été partagé en quatre parties initiales, les marabouts ayant suivi les quatre bras de la rivière, car « où il y a l'eau, il y a la vie », disent les habitants. Sidi Rit aurait choisi Ihindakén, Sidi m'Oualral, Imaounine, Sidi Hkim, Iril n Bien et Sidi Mansour Ouhamd se serait établi à Ayt Atlan<sup>6</sup>. Le caractère désormais intellectuel et religieux du site, aurait conditionné la venue de nombreux autres saints, dont certains enseignèrent l'islam à la population largement païenne.

Alors que le commerce des esclaves en provenance du Soudan et d'Éthiopie avait cessé depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, de nombreux convois de bêtes, au début du XX<sup>e</sup> siècle, transportaient encore du sucre, du thé, des bougies, des produits de bien-être importés d'Europe, ainsi que des denrées locales, issues entre autres, de la région du Sous et du Tafilelt, comme les amandes, les dattes, le henné que les habitants de la région échangeaient contre de l'orge et du blé. Notons aussi, toutes les marchandises en provenance ou à destination du Sud et du Sud-Ouest devaient nécessairement franchir la barrière de l'Atlas pour approvisionner les *souk* de Marrakech et de Fès.

Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le col de Télouet participa à la puissance des Glaoua développée, à partir de 1858 environ, par Mohamed Amezwar, surnommé Ibibat, et par Si Madani, fils et petit-fils d'un modeste *chikh* de Télouet, marabout exploitant une mine de sel. Cette famille qui pos-

auraient occupé jadis, le Haut Atlas ainsi que les régions voisines au nord et au sud. D'après Ibn Khaldoun, ils ont formé des royaumes et des États et se sont partagés en grandes familles, puis en tribus.

3. Le titre de ce vieux manuscrit détenu précieusement par un *chikh* à Télouet signifie en arabe « Don de Dieu ».

4. *Outranim* en berbère signifie celui qui possède l'*aranim*, une tige de roseau destinée à plusieurs usages.

5. Cet homme appartiendrait à la confédération des Aït Ouauzuguit. Il était, dit-on, le saint le plus considéré de son temps dans la région.

6. Ihindakén, Imaounine, Iril n Bien et Ayt Atlan sont quatre douars (circonscriptions villageoises consistant en hameaux) de Télouet.

sédait, entre autres, une *kasbah* à Imaounine<sup>7</sup> est probablement issue des Masmouda et serait venue s'installer dans le Haut Atlas depuis une époque très lointaine sans en être pour autant originaire.

L'habileté politique de Si Madani<sup>8</sup> et la configuration géographique de la région, qui permettait de réaliser de larges profits sur les voyageurs, furent à l'origine de la puissance de la famille des Glaoua jusqu'au milieu du xx<sup>e</sup> siècle. Bien sûr, l'autorité désormais sans bornes du grand maître se heurta à la coutume démocratique de la « république berbère » dont il changea les institutions. Détenteur du pouvoir absolu, il s'entoura de fonctionnaires, ennemis du droit coutumier berbère, chargés de faire respecter sa volonté. Autrefois la *djemâa* composée de tous les chefs de famille concentrait les pouvoirs administratif, législatif et exécutif. Elle veillait également sur les intérêts de la communauté et assurait la défense de ses frontières. Considérablement diminuées sous les Glaoui, ses prérogatives ne concernaient plus que les affaires internes au douar.

Les bouleversements politiques de la fin des années 50 ont entraîné la fuite de Thami<sup>9</sup> (le dernier Glaoui), la confiscation par l'État de ses biens mobiliers et un changement de la composante humaine au sein du milieu<sup>10</sup>. Les autorités nationales (le caïd, l'*adel*, le chef de la sûreté générale et de la police) ont supplanté l'ancienne domination régionale et souveraine du Glaoui. Elles apportent aux villageois qui émigrèrent une conception nouvelle de la loi.

Aujourd'hui, le village est peuplé d'environ 14 000 habitants issus de la tribu des Glaoua, descendants des Sanhaja. Patriarcal, patrilinéaire et de résidence patrilocale, il conserve dans certains douars, malgré les lois nationales, un héritage strictement masculin. Les femmes sont cantonnées à l'espace privé qui n'est pas partout protégé de la même façon par les hommes des bouleversements conjoncturels. Certains douars, plus exposés que d'autres aux changements, témoignent de modèles différents d'évolution. L'installation des nouvelles institutions dans la région est responsable de l'émergence d'usages « modernes ». Ainsi, la langue arabe est venue doubler le berbère, autrefois seul moyen d'expression. Le dispensaire s'est superposé aux anciennes pratiques prophylactiques incarnées par les sorcières, les guérisseuses, les tatoueuses et les marabouts. Il apporte désormais à la population une assistance médicale, une éducation

7. Imaounine est resté aujourd'hui le douar le plus fréquenté de Télouet.

8. En 1893, le sultan Moulay el-Hassan revenait d'une expédition au Tafilelt. Le sultan fut bloqué à Télouet par une tempête de neige. Si Madani lui réserva le meilleur accueil et lui fit acte de fidélité. En guise de remerciement, le roi lui confia des fusils modernes, un canon Krupp et quelques obus qu'il utilisa ensuite pour affermir son autorité et la développer géographiquement. Plus tard, à partir de 1912, avec son frère Thami, il sut assez vite se rallier au Protectorat sous lequel il agrandit considérablement son fief, au point de devenir le plus grand chef du Sud.

9. Thami succéda à son frère Madani, qui mourut, semble-t-il, de chagrin en 1919 après le décès de son fils au combat.

10. Avec l'installation du Makhzen, les fonctionnaires de culture arabe, au service de l'actuel pouvoir ont comblé le vide économique laissé par les Berbères juifs du village et de la région qui émigrèrent massivement vers les villes et à l'étranger, à la fin du Protectorat.

essentielle inconnue jusqu'alors et a considérablement affaibli, par le biais des campagnes de vaccinations et des soins en tous genres (médicaments, conseils, hygiène), le taux de mortalité infantile notamment. Les causes de la stérilité, autrefois uniquement attribuée aux femmes, sont également fortement remises en question. Aussi, ces dernières fréquentent régulièrement l'établissement. Le bureau d'aide humanitaire distribue de la nourriture pour les bébés que le bureau d'état civil enregistre et reconnaît.

Bien qu'ayant été soustraites à l'enseignement scolaire, pour la plupart, les mères prévoient d'envoyer à l'école publique toute leur progéniture, « parce que c'est bien ». L'apprentissage de l'arabe et de l'arithmétique répond, sans doute, au besoin qu'elles éprouvent désormais, face à la généralisation de la langue nationale et de la monnaie, celle-ci ayant, en grande partie, supplanté le troc. La route goudronnée passant par le *tizi n* Tichka, empruntée par de nombreux camions, a entraîné la disparition du commerce de caravanes, pratiqué jadis par une partie des habitants, déjà confrontés aux moyens de transports modernes résultant de l'évolution économique mondiale. Le *souk*, institution ancienne, s'est depuis peu diversifié, agrandi et modernisé. Des denrées nouvelles (café, oranges, raisin, légumes nouveaux...) sont apparues ainsi que des produits de bien-être (bougies, savon, shampoing, biscuits...); on les trouve également dans les échoppes voisines, quotidiennement ouvertes. Le courrier, les liaisons téléphoniques et l'audiovisuel ont ouvert aux habitants une fenêtre sur le monde extérieur et leur ont procuré une notion différente de l'espace et du temps.

Bien sûr, les nouveaux modèles culturels ont provoqué une évolution sociale, sensible dans tout le village. Dans l'espace public, les femmes ont acquis une identité et ont investi d'autres lieux relatifs aux récentes institutions, et le *souk*, a engendré la naissance de besoins familiaux supplémentaires. Autrefois, la culture de céréales et la pâture lointaine des troupeaux, complétées par le commerce et le butin, assuraient aux hommes leur place de chef de *ikhs*<sup>11</sup>, liée en partie au rôle de protecteur du village qu'ils assumaient au péril de leur vie. Avec la pacification du pays et l'arrêt des guerres tribales, les paysans doivent trouver une autre stratégie de revalorisation sociale. Le recul du pastoralisme et de l'agriculture favorise leur exode rural, conditionné par la recherche d'un emploi et d'un salaire régulier. Désormais sujets à la pauvreté, ils sont confrontés à l'image de leur impuissance, accentuée par les visites sporadiques des émigrés citadins, porteurs de nouveaux modèles. Aussi, les garçons sont aujourd'hui très fragilisés puisqu'ils ne peuvent plus s'identifier à leur père socialement diminué. Ils puisent leur idéal masculin dans les manuels scolaires véhiculant des modèles exclusivement urbains<sup>12</sup> et aspirent à

11. Unité familiale.

12. Une enquête menée par le ministère de l'Éducation nationale, en 1991, a montré que les villageois préféreraient que les programmes scolaires de leurs enfants soient calqués sur des modèles urbains et non ruraux.

mener le genre de vie des membres émigrés<sup>13</sup> de leur famille, incarnant la réussite et le confort<sup>14</sup>.

L'école joue un rôle essentiel dans le processus de départ, même si elle n'est, en fait, fréquentée que par 50 % des enfants en âge d'être scolarisés (25 % des filles contre 75 % des garçons, en 1989). Nombreux sont ceux, entre 15 et 40 ans, qui partent vers Marrakech, Rabat, Casablanca, Agadir pour poursuivre leurs études supérieures ou pour trouver un travail rémunérateur.

En outre, à mesure que l'espace masculin se déplace vers la ville, les femmes gagnent juridiquement en reconnaissance individuelle. Instruites par l'audiovisuel, par l'école ou par celles qui l'ont fréquentée (voisines ou proches parentes parfois « citadinisées »), elles connaissent les nouvelles lois et réalisent l'évolution de la socialité au village. Elles savent, même si elles ne l'ont pas toujours intériorisé, que le Code du statut personnel leur donne droit désormais à une part de l'héritage familial et qu'il leur accorde un pouvoir de décision, autrefois exclusivement masculin, à travers le vote, l'instruction, la fréquentation du dispensaire et le choix de leur époux... Désormais elles peuvent s'opposer légalement à la polygamie et à la répudiation abusive.

Dans le contexte actuel, les femmes ne remettent pas en cause le statut des hommes, mais leurs exigences. Une mère me confia un jour : « Les hommes nous demandent d'aller chercher du bois dans la montagne, mais ils ne nous apportent pas le sucre pour nous donner des forces. » Pour les plus âgées cependant, même si les chefs de famille n'assument plus leur rôle, ils sont en droit d'avoir, à l'égard de leur épouse, les exigences d'autrefois « sinon ils ne sont plus des hommes ». Aussi, elles ne contestent pas, non plus, leurs espaces ni leur rôle, principalement domestiques, qu'elles veulent conserver<sup>15</sup> mais attendent des hommes qu'ils assument les changements conjoncturels et qu'ils leur garantissent la sécurité. La majorité des jeunes filles interrogées déclarent qu'elles veulent « habiter en ville, avec un homme beau et riche ». Pourtant, l'absence de beauté ne résiste pas à l'argent qui, disent-elles, est le facteur essentiel de leur réussite de vie de femme. La perspective de rester à la campagne, tout en étant dispensées des tâches les plus dures, avec l'assurance de mener une vie confortable, tant au point de vue alimentaire que domestique, est pourtant très vraisemblablement ce qu'elles souhaitent avec le plus de ferveur. Elles espèrent partager, avec leur époux, un genre de vie digne de leur ambition : c'est-à-dire une alimentation variée, de beaux

13. Les émigrés sont ceux qui, originaires du village, se sont installés en ville, soit au Maroc, soit à l'étranger.

14. Les familles très nombreuses (de 10 membres et plus) et celles peu dotées en terre (de 0 à 4 *âbra*) représentaient 48,03 % de l'émigration en 1989. Un hectare équivaut à six ou sept *âbra*.

15. Bien que l'enseignement public soit obligatoire pour tous, le pourcentage des filles fréquentant l'école primaire reste faible. Une seule fille du village, à ma connaissance, a poussé ses études jusqu'au baccalauréat.

vêtements, une maison confortable et des moyens modernes de travail (Cocotte-minute, bouteille de butane, lessive en poudre...) leur procurant gain de temps et d'efforts. Désœuvré, un vieil homme, à Imaouine, disait un jour : « Autrefois les femmes se contentaient de rien, aujourd'hui, elles ont la tête comme une Cocotte-minute, elles veulent tout, tout de suite. » En fait, leurs revendications matérielles et alimentaires sont en accord avec l'intensité de leurs efforts et tributaires de l'apport matériel masculin qu'elles jugent insuffisant.

Ainsi, pour des raisons économiques, les hommes qui, eux aussi se réalisent à travers le mariage et la paternité, sont complètement dévalorisés par les jeunes villageoises qui refusent de s'unir. Bien sûr leur décision n'est que le reflet de celle des parents, sans l'aval desquels elles ne pourraient rien faire. En effet, on constate que les mariages arrangés sont encore majoritaires au village, malgré le pouvoir de décision que la Moudouana<sup>16</sup> accorde à chacun des deux sexes, en matière matrimoniale. Principales victimes de la conjoncture du pays, il est probable que les hommes se sentent plus ou moins consciemment responsables de la situation qui leur échappe.

La présence de ces nouveaux modèles à Télouet, ne semble pas avoir remis en question le pouvoir hiérarchique des femmes et les règles implicites de leur société. Maintenues à l'écart de l'espace public et des grands courants conjoncturels, cantonnées au douar par les hommes, privées en partie ou totalement d'enseignement scolaire ainsi que d'héritage, dans certains douars, elles n'ont pas, en général, de réelle indépendance économique leur permettant de s'assumer seules<sup>17</sup>. Uniquement reconnues par les leurs, à travers leur père, puis leur mari, elles ne discutent pas leur dépendance qu'elles justifient et entretiennent par l'éducation qu'elles donnent à leurs enfants.

Pourtant, la société des femmes, en général, tient une place prépondérante dans la communauté berbère. En effet, elles sont les gardiennes de l'espace privé dont elles respectent les limites spatiales qu'elles ne doivent pas dépasser. Garantes de la cohésion familiale, elles préservent la langue identitaire du groupe et toutes les traditions qui lui sont rattachées. L'arabe, tôt enseigné aux enfants<sup>18</sup> à l'école coranique, puis à l'école publique, est un moyen de communication qu'elles ignorent. De ce fait, le berbère est par excellence la langue de l'affectif maternel. D'autre part, elles incarnent l'identité de l'*ikhs* mais aussi du groupe. Dans les années 70, au moment où l'administration du Makhzen<sup>19</sup> imposa aux habitants de prendre un nom, certains choisirent, à Ihindaken, de se qua-

16. Code du statut personnel.

17. Quelques femmes à Imaouine qui s'assument et assument aussi leurs enfants qu'elles élèvent seules, sont prostituées, danseuses d'*ahwach* (danses et chants), bonnes à tout faire, sorcières ou guérisseuses. Le prix de leur indépendance économique, forcée le plus souvent, est celui de leur réputation.

18. En majorité des garçons.

19. Autorité nationale.

lifier d'une spécialité culinaire féminine et s'appellent désormais Bourkoku, littéralement « celui qui aime le *koukou*<sup>20</sup> ». En outre, Télouet, qui porte la marque grammaticale du féminin berbère, serait, selon l'une des légendes, le nom de la première femme venue l'habiter. Malgré la nature patrilinéaire de la société, il est arrivé, il y a une dizaine d'années, à Ihindaken, qu'un homme adopte le patronyme renommé de son épouse, sans que rien, au sein de la *djemâa*, ne remette en cause la légalité de la procédure. On peut penser que cette pratique est, en fait, un vestige du caractère cognatique du clan qui admettait autrefois, en son sein, des individus isolés grâce au mariage, et intégrait également les enfants illégitimes en vertu de la filiation de leur mère. G. Marcy souligne que la femme pouvait, jadis, « donner sa nationalité personnelle à un homme étranger à son clan qui l'a prise pour épouse, sous le régime spécial du contrat d'*amazzal*, c'est-à-dire, avec stipulation de paiement en nature de la dot, par le moyen d'un certain nombre d'années de travail. Ce contrat équivalait, en fait, à une véritable adoption conclue par l'intermédiaire de la fille d'un chef de tente, ainsi donnée par son père en mariage [...]»<sup>21</sup>.

Moteurs incontestables de l'ascension sociale masculine, les femmes sont choisies, lorsque cela est possible, au sein des familles les plus anciennes, donc les plus puissantes du village. Cependant, pour un Noir<sup>22</sup>, le seul fait d'épouser une Blanche constitue une promotion de tout premier ordre. Entre familles de même type humain, si de tels mariages apportent la considération et scellent des alliances, généralement anciennes dans les douars les plus conservateurs, ils peuvent aussi conduire au drame, lorsque les désirs des femmes si convoitées ne sont pas satisfaits. Une femme d'Ihindaken a quitté le domicile marital car elle refusait d'accomplir les tâches difficiles qui lui étaient, au même titre que ses congénères, imposées, à savoir la collecte des herbes et du bois dans la montagne. L'organisation « démocratique » au sein de la maison en était perturbée, puisqu'elle s'isolait dans sa chambre avec ses enfants pour manger et ne partageait rien avec les autres. L'attitude de l'épouse, manifestement contraire à la coutume, fut rendue possible, grâce à la respectabilité de ses ancêtres et au soutien de son père. En effet, une autre femme qui se plaignait de la condition qui lui était réservée par sa nouvelle famille, fut contrainte par les siens de retourner près de son époux, de très bonne réputation morale et familiale. Ainsi, malgré les changements politiques et économiques intervenus dans la région depuis le début du siècle, le nom d'une famille compte toujours autant, même si l'alliance contractée n'a plus le caractère vital et stratégique d'autrefois.

20. Le *koukou* est un plat sucré à base d'orge grillée.

21. G. Marcy, « L'alliance par colactation chez les Berbères du Maroc central : (*tâd'a*) », *Revue africaine sociologique historique*, Alger, n° 368-369, 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> trim. 1936.

22. Les Noirs ne sont pas présents dans tous les douars. Ils sont complètement absents à Ihindaken, par exemple, alors que leur présence est très importante à Imaouine, qui regroupe une population mixte. En outre, il existe des douars entièrement peuplés de Noirs.



Toutes puissantes au sein de l'espace privé, les femmes ont la charge de l'éducation des enfants. Elles enseignent à leurs fils que l'avenir du groupe repose sur leur réussite sociale, que « la femme n'est pas responsable d'elle-même », et qu'« il ne faut jamais laisser tomber sa mère ». D'autre part, elles continuent de servir de modèles à leurs filles qu'elles éduquent encore dans le but d'assumer, le mieux possible, leurs fonctions d'épouse et de mère, qui leur permettront de se réaliser. Dans ce cadre, elles leur enseignent le respect et la crainte de la belle-mère, véritable chef de l'entreprise familiale, la religion locale et le caractère sacré de la virginité et de la maternité, à travers les rites du tissage, notamment<sup>23</sup>. Très tôt, les fillettes et les petits garçons, qui pourtant se rendent ensemble aux mêmes endroits, connaissent implicitement, par le biais de leur éducation, le système des valeurs de la société et la répartition sexuelle de ses espaces. La notion d'« intérieur » et d'« extérieur » est toujours aussi fondamentale. Si l'espace public est exclusivement masculin, les activités des femmes (pâturage proche, lessive, cueillette des végétaux, cuisine, tissage, éducation des enfants) se déroulent dans le douar, à l'intérieur d'espaces précis, définis et circonscrits par les hommes, ainsi que dans l'enceinte domestique, sous la surveillance de la mère ou de la belle-mère, représentante de l'autorité masculine dans l'espace féminin. Cette dichotomie spatiale, pourtant enfreinte par certaines, est très nette dans les cérémonies marquant et symbolisant les étapes principales de la vie humaine (mariage traditionnel, naissance, circoncision, deuil) et au sein de la religion<sup>24</sup>. Les contes, les proverbes, les berceuses, les jeux mais aussi le quotidien, constituent des outils idéaux de transmission. L'unité familiale est illustrée par l'organisation spatiale de l'habitation. Autour d'une cour commune s'articulent les chambres des parents ainsi que celles de leurs fils, vivant avec leur femme. Dans ce cadre, et pour des raisons affectives et d'intérêt, l'endogamie, largement pratiquée, est précocement enseignée et encouragée. Ainsi, pour les jeux collectifs masculins qui requièrent la participation de plusieurs équipes rivales, celles-ci sont constituées uniquement sur le critère familial. L'éducation est fondée sur la collaboration du groupe domestique, ainsi que sur le partage. D'ailleurs, au même titre qu'il n'existe pas deux métiers à tisser dans une même maison, il ne peut y avoir deux araires dans un même champ. Vite sensibilisés, les enfants observent, puis participent, selon leur sexe et leur

23. Dès que le métier à tisser est installé dans une maison, on invite les petites filles à se faufiler entre les espaces laissés par les fils entrecroisés de l'*asta* (fil de trame) et les montants (*timendwin*), afin qu'elles gardent leur virginité jusqu'à leur mariage. D'autre part, une fois le tissage terminé, la tisserande asperge d'eau les franges du *haïk* ou de la couverture avant de les couper et prononce la même formule de bénédiction que la *quabla* (l'accoucheuse) qui coupe le cordon ombilical du nouveau-né.

24. Par religion, on entend la religion locale : rites magiques, maraboutiques, croyances diverses, etc.

emploi du temps<sup>25</sup>, aux différentes activités économiques du village, où la notion de l'individuel n'existe pas. Enfin, le cercle familial, resserré autour du plat rond contenant le repas, représente l'aboutissement du travail collectif.

Privées en partie du pouvoir monétaire, propre à l'espace public et au *souk*, les femmes n'en conservent pas moins, au sein du douar, une relative indépendance économique. Ainsi, le troc, toujours en vigueur entre elles, leur permet d'échanger les produits de leurs jardins (navets, pommes de terre, oignons) et de leur élevage (volaille, œufs, lapins). D'autre part, bien que mises à l'écart, elles participent indirectement au circuit économique de leur région. En effet, les fonctionnaires installés récemment dans le milieu ainsi que les familles locales célébrant circoncisions et mariages constituent une clientèle qui leur procure désormais le moyen d'obtenir ponctuellement du numéraire qu'elles complètent par la vente de tapis à nœuds<sup>26</sup>, de *haïk*, de couvertures et de burnous qu'elles fabriquent également. En outre, les petites échoppes locales, qu'elles ont le droit de fréquenter et qui leur vendent des produits tels que bougies, savon, allumettes, huile, bonbons, etc., attestent la reconnaissance de leur nouveau moyen d'échange. Certaines, d'ailleurs mal considérées, souvent veuves ou divorcées, osent partager l'espace public des hommes, et leur font même une réelle concurrence économique. Les actrices d'*ahwach*<sup>27</sup>, les prostituées et les femmes de ménage, tolérées à Imaouine uniquement, reçoivent, en effet, un salaire en argent. Il existe même, dans ce douar, une villageoise qui emploie des ouvriers agricoles sur ses terres qu'elle gère mais ne peut cultiver seule.

Bien qu'officiellement masculin, le pouvoir monétaire peut être définitivement perdu par un homme, au profit de sa femme, en même temps que son statut familial : à Télouet, un homme qui autrefois possédait un commerce au *souk*, se laissa séduire par une prostituée, qui, dit-on, l'aurait ruiné, provoquant la pauvreté de sa femme et de ses enfants. De retour parmi les siens, il fut désavoué par tout le village, et subit même les agressions physiques de son propre frère. Privé de la confiance dont il était investi, il fut destitué de son autorité et ne fut pas consulté pour le mariage de sa fille. Ses fils ne lui obéissent plus avec autant de ferveur et suivent les ordres du frère aîné. Il reprit lui-même ses chaussettes et accepte qu'on lui manque de respect. Au sujet de la chéchia qu'il portait, son épouse lança publiquement : « Cela lui va comme à une vache ! Autrefois, ajouta-t-elle, lorsqu'il gagnait de l'argent, il se permettait de crier sans cesse, il n'était jamais content et moi j'avais peur de

25. Les garçons scolarisés n'interviennent dans les travaux agricoles que pendant leurs congés scolaires et plus particulièrement en été.

26. La technique des tapis à nœuds est arrivée de Taznart, par voie de mariage, il y a environ deux générations. La survivance de cette pratique, désormais traditionnelle, montre la perméabilité des femmes de la région, qui n'hésitent pas à intégrer et transmettre les nouveautés.

27. Folklore : danses et chants.

lui. Aujourd'hui, depuis qu'il est revenu, je n'ai plus peur de lui et il se tait. » Ainsi, dans certains cas, le statut de l'homme peut être fragilisé par la perte de son pouvoir économique, qu'il doit s'efforcer de conserver pour les siens, s'il ne veut pas perdre sa dignité.

Pourtant, à défaut d'être des critères sociaux et économiques pour leur descendance, les villageois constituent encore des modèles religieux. La mosquée, lieu masculin par excellence, est surtout fréquentée par les hommes pour la prière mais aussi dans le cadre des réunions de *taqbilt*<sup>28</sup>. A travers l'islam, la société masculine a réussi à conserver une identité d'autant plus importante que la présence des nombreuses tombes de saints atteste le caractère éminemment religieux de la région. Aussi, parallèlement à l'islam, les femmes, qui transmettent à leurs enfants, grâce à l'affectif, les principales prières du Coran, véhiculent et perpétuent, également, le culte local par leurs croyances et leurs pratiques liées à ces croyances. Elles fréquentent les sorcières, mais aussi les marabouts et les guérisseurs dans un but prophylactique. Aussi, garantes de la conservation des croyances locales, elles accomplissent de nombreux rites destinés à attirer ou à écarter les mauvais génies et sensibilisent très tôt leurs bébés, au cou desquels elles accrochent des talismans dans le but de les protéger. D'autre part, parmi les saints régionaux existent, au moins, quatre maraboutes connues<sup>29</sup> dont les tombes sont régulièrement fréquentées surtout par les villageoises, à qui elles servent de modèles. On les consulte lorsque l'on désire se marier ou avoir un enfant, mais aussi pour savoir chanter et tisser. Ces maraboutes venues d'ailleurs par le chemin des caravanes, d'une grande piété, avaient, dit-on, un comportement exemplaire : « Elles ne mentaient pas, ne volaient pas et donnaient du pain aux pauvres. » L'une d'elle Lalla Tabannajit, enseigna même l'islam en berbère à la population locale. Aussi, à sa mort, les racines d'un noyer poussèrent, miraculeusement, près de sa tombe. Le maraboutisme n'est pas exclusivement lié à un caractère ancien, puisque dans la région de Ouarzazate, à Tigert, se trouve le tombeau de Lalla M' l'Aïd, morte en 1972. Les membres de la *taqbilt*, trente ou quarante hommes environ, décidèrent de lui conférer le titre de sainte, « parce qu'elle se comportait bien et que c'était une femme qui avait vraiment la foi ». Ainsi, la notoriété publique de ces maraboutes est exceptionnelle car elles sont les dépositaires de la religion féminine, implicitement reconnue par tous et institutionnalisée par les hommes, comme le montre le cas de Lalla M' l'Aïd. « Certains hommes se dérangent même de Marrakech et de Casablanca, pour venir les consulter », affirme un vieil homme. « J'ai même accompagné une Européenne au tombeau de Lalla Tabannajit », ajoute une vieille villageoise d'Iaraben.

28. *Taqbilt* signifie tribu. Les hommes se réunissent pour discuter de l'organisation et des affaires internes du douar.

29. Lalla Sfia, Lalla Tabannajit, Lalla Tambark, Lalla M' l'Aïd.

Bien que semblables en de nombreux points, certains douars de Télouet, pourtant géographiquement proches<sup>30</sup>, contrastent par certaines de leurs divergences. Peuplé de 6 000 habitants environ, Imaounine, siège des institutions, se caractérise par la forte mixité de sa population. Noirs, Berbères et Arabes citadins vivent côte à côte. Au centre du douar, les ruelles regroupent des habitations mitoyennes, conçues pour abriter des groupes restreints. Les familles venues de toutes parts sont largement majoritaires et peu d'habitants sont originaires du village. L'agriculture et le commerce y sont les deux principales activités économiques. Le *souk*, les échoppes mais aussi les services administratifs participent pour une large part à l'intensité de la fréquentation du douar. La monnaie, rattachée au commerce et au marchandage, n'est pas uniquement réservée aux hommes. En effet, certaines femmes, au prix de leur réputation, en gagnent, elles aussi. Pour la plupart célibataires, répudiées, veuves ou divorcées, elles n'ont pas trouvé à se remarier. Certaines sont sorcières ou guérisseuses, pratiquent l'*ahwach*, occupent des fonctions de bonnes à tout faire, ou se livrent à la prostitution<sup>31</sup>, dans le but, le plus souvent, d'élever leurs enfants. Ces dernières et d'autres aussi n'hésitent pas, lorsqu'elles sont en mesure de le faire, de réclamer leur part d'héritage (bétail ou terre) qui leur revient de droit, et de fréquenter, le plus assidûment possible, toutes les institutions de leur douar. Ainsi, le dispensaire reçoit en majorité les femmes d'Imaounine<sup>32</sup> qui font, d'ailleurs, un grand usage des moyens de contraception<sup>33</sup>. Côté régulièrement les hommes et leurs espaces, qu'en général elles ne traversent pas, elles sont globalement d'un abord plus facile qu'ailleurs et nombreuses sont celles avec lesquelles il est permis de discuter librement. Pourtant, celles qui transgressent les limites du *souk* ne s'y attardent pas et ne fréquentent pas les cafés qui le bordent. Cependant, certaines n'hésitent pas, en cachette, à adopter des attitudes spécifiquement masculines et, notamment, à fumer des cigarettes. De par son animation peu commune, Imaounine, qui pourtant attire, possède une mauvaise réputation. Ainsi, certains douars, soucieux de sauvegarder leurs traditions et la réputation de leur famille, n'y pratiquent pas d'échanges matrimoniaux. D'ailleurs, un homme déclara un jour, un peu gêné : « Une fille de notre famille s'est mariée avec un homme d'Imaounine, mais, bien entendu, sa maison est très éloignée du centre. » Ihindaken, accessible par la piste, abrite aujourd'hui, 5 000 habitants, descendants de quatre familles, propriétaires de terres et de troupeaux, très anciennement implantées dans le milieu<sup>34</sup>. Deux d'entre

30. Imaounine et Ihindaken ne sont éloignés que de trois ou quatre kilomètres, tout au plus.

31. La prostitution, dans la majeure partie des cas n'est pas liée au libertinage des femmes mais à une nécessité alimentaire.

32. Bien sûr, la proximité de l'établissement joue un rôle important dans l'intensité de la fréquentation.

33. La pilule.

34. La population, qui est exclusivement blanche, ne connaît pas, contrairement à d'autres douars, la mixité.

elles complètent leurs revenus agricoles par une tradition commerciale qu'elles exercent ailleurs<sup>35</sup>. Les filles, très surveillées, restent cantonnées à leurs espaces qu'elles ne transgressent sous aucun prétexte. Le célibat est un phénomène anormal et, en cas de divorce ou de veuvage, la femme, qui ne peut s'assumer seule, retourne vivre chez ses parents. Le douar, éloigné de la route goudronnée et qui ne possède pas d'intérêt économique particulier, ne suscite que de rares visites extra-familiales<sup>36</sup>. Cet isolement relatif entretient sans doute, le comportement des femmes à l'égard de l'étranger. Une institutrice, étonnée de ne voir passer aucune villageoise devant l'école, décréta : « Ici, les femmes ne sortent pas. » En fait, très souvent dehors, elles se rendent, pourtant, régulièrement sur la tombe maraboutique de Sidi Skri. Cependant, elles évitent soigneusement la mixité et empruntent un chemin détourné. D'autre part, celles qui quittent le douar pour une urgence ou une raison médicale, par exemple, sont forcément accompagnées, par un homme de leur famille de préférence, et empruntent un itinéraire précis<sup>37</sup>, à l'abri des rencontres. Le directeur de l'école du douar, affirma : « Ici, chaque fois que je croise une jeune fille, dès qu'elle me voit, elle se retourne et me présente son dos. » Aussi, sans l'approbation masculine, il est très difficile, pour un inconnu, de rentrer en communication avec les femmes de ce douar<sup>38</sup>. Cette défense contre l'élément étranger, s'accompagne d'un instinct familial très fort fondé, entre autres, sur l'endogamie familiale<sup>39</sup>, l'exhérédation non contestée des filles et le maintien de l'organisation de l'espace domestique destiné à recevoir une famille élargie. Ainsi, à l'image de jadis, les maisons récentes observent les mêmes agencements. Autour de la chambre des parents s'articulent celles des fils destinés à venir y vivre avec leur femme et leurs enfants. Pourtant, les garçons qui ont quitté le village possèdent la terre sans la connaître et n'ont pas envie de devenir paysans ou éleveurs à leur tour. Malgré leur désir de demeurer en ville avec une fille de leur choix, ils reviennent, conformément à la volonté familiale, vivre sous le toit paternel avec une parente, une cousine germaine le plus souvent, même s'ils conservent leur emploi ailleurs.

L'évolution et la réputation différentes d'Imaouline et d'Ihindaken, ne semblent pas liées à l'apparition des nouvelles institutions et à leur influence sur le milieu, mais résulter du passé respectif de ces deux

35. En ville ou à Imaouline.

36. Les visites étrangères sont souvent celles de quelques mendiants et colporteurs.

37. Un jour, je fus chargée d'accompagner à Imaouline, une femme enceinte qui souffrait d'un gonflement au niveau des jambes. Gênée par mon itinéraire, elle me dit : « Je préférerais passer ailleurs, ici les femmes parlent. »

38. Je n'ai été intégrée dans une famille et autorisée à photographier les femmes qu'après l'accord des hommes. Dans le douar d'Iril n'Bien, où j'étais inconnue, lors d'une circoncision, alors que des femmes m'avaient demandé de les prendre en photographie, je me vis brutalement arracher mon appareil. Plus tard dans la soirée, un enfant d'une dizaine d'années environ me surveillait.

39. Il existe aussi, mais en nombre restreint, des mariages réciproques entre deux familles définies.

douars. En effet, jusqu'au début du siècle, Imaounine était peuplé de familles anciennes possédant la terre, de Berbères juifs pratiquant le commerce, l'artisanat et les prêts à intérêt, et de serviteurs noirs et blancs venus de toutes parts pour travailler au service du Glaoui qui exerçait un pouvoir sans borne, usuré à la *djemâa*. Bien sûr, lieu de résidence de la famille Glaoua, ce douar était particulièrement bien approvisionné et ne manquait de rien. Un vieil homme affirme : « Autrefois, il y avait tout ici, du miel, de la viande, des légumes, du henné, du sucre, du thé, du café... Les habitants de la kasbah étaient bien nourris. » La monnaie, très diffusée, était donc un moyen d'échange très utilisé, véhiculé essentiellement par les commerçants juifs.

Des actrices et des acteurs d'*ahwach*, très appréciés pour leur art, se donnaient régulièrement en spectacle, aux côtés de chanteuses professionnelles. La prostitution, largement pratiquée, était entretenue par l'intensité du passage dans ce douar. On raconte au village que les différents Glaoui, pratiquant la polygamie excessive et l'abus sexuel, faisaient venir dans leur kasbah, les plus jolies filles du royaume. Une fois déflorées, ils les mariaient, de façon autoritaire, aux gardes ou aux serviteurs de la kasbah<sup>40</sup> ou les priaient de partir. Bien sûr, éprouvant un fort sentiment de honte, elles ne retournaient pas dans leur famille et se livraient, le plus souvent, à la prostitution pour survivre. En outre, la réputation d'Imaounine attirait, tout comme aujourd'hui, d'autres femmes venues pour vendre leurs charmes.

Très peu de villageois possédaient des terres dont la grande majorité appartenait à la famille Glaoua. Certains en avaient été même destitués, partiellement ou totalement par l'autorité, sans même en être dédommagés. Après la fuite de Madani et de sa famille, leurs champs furent laissés, pour la plupart, à la disposition des anciens serviteurs de la kasbah et de la population locale. Aujourd'hui, ceux-ci continuent de les cultiver et d'en vivre, sans pour autant les posséder. Certaines des familles propriétaires, qui jouissaient autrefois des faveurs du Glaoui et qui occupaient des postes importants à son service, vendirent leurs terres, avant de s'éloigner à leur tour. Les nouveaux acquéreurs, qui n'étaient pas de la région, n'éprouvaient pas pour ce patrimoine le même intérêt que ceux qui y étaient attachés de façon ancestrale. Aussi, désormais, les femmes de ce douar reçoivent spontanément leur part d'héritage et les stratégies matrimoniales de leur famille ne privilégient pas à tout prix l'endogamie. En effet, la tradition de la terre ne correspond pas, ici, à un facteur d'unité familiale dont les membres sont désireux de conserver les racines au village.

A Ihindaken, l'endogamie, l'organisation de l'espace en général,

40. Un vieil homme affirme : « Tous les samedis, le caïd faisait venir un *fqif-fqih* (spécialiste du droit musulman) et organisait des mariages que l'on était obligé d'accepter, même si l'on était déçu, puis il les notait sur un grand registre. »

l'exhérédation des filles et la volonté masculine de les protéger du regard étranger sont des pratiques liées entre elles. L'autorité de la *djemâa*, exerce un poids déterminant sur l'espace privé et vise à conserver la cohésion du patrimoine familial et de la communauté qui lui est rattachée. L'attachement à la terre est une tradition bien antérieure à l'islam et les rites de magie sympathique, toujours en vigueur, destinés à obtenir la pluie ainsi que l'abondance, attestent l'importance vitale et l'ancestralité de cette institution. D'ailleurs, pour tous les habitants de ce douar, « un homme qui vend sa terre est devenu fou ». Aussi, autour de ce patrimoine précieux, s'organisent des comportements sociaux et des coutumes locales sauvegardant, à tout prix, sa préservation.

La protection stricte des jeunes filles et des femmes garantit la fidélité féminine, nécessaire à l'authenticité de la descendance masculine, légitimant son héritage. Autrefois, l'exhérédation féminine garantissait l'unité du patrimoine familial, menacé par la patrilocalité des mariages. En effet, l'insécurité et les guerres tribales rendaient vitales les alliances avec d'autres groupes. Aujourd'hui, bien que le pays ait été pacifié, la coutume locale protège encore les villageois de l'influence des villes et du poids qu'elles exercent sur la jeune génération, contrainte d'émigrer pour répondre aux nécessités de la conjoncture nouvelle. La terre constitue ainsi, pour les garçons, un lien solide avec le milieu, la famille et le passé. Aussi, face au droit à l'héritage que la législation marocaine donne aux femmes<sup>41</sup>, les anciens, inquiets du futur, incitent fortement les jeunes gens à l'endogamie familiale. Le fait que « l'endogamie lie la femme, elle-même capital familial, à la terre<sup>42</sup> » constitue semble-t-il, la raison essentielle du maintien de cette tradition. Maintenant que l'exogamie n'est plus un phénomène d'alliance politique lié à la survie du groupe, l'endogamie « paraît bien comme une tactique destinée à assurer la sauvegarde d'une lignée dominante en péril<sup>43</sup> ». En se mariant dans la famille, l'épouse ne peut, par respect pour les siens, réclamer sa part, et quand bien même le ferait-elle, le patrimoine resterait indivis. D'ailleurs, en 1991, une jeune fille d'Ihindaken a été vivement dissuadée par des villageoises de fréquenter un jeune homme de leur famille qui lui faisait la cour. Jeunes et moins jeunes exercèrent une forte pression sur l'idylle naissante afin qu'elle cesse, prétextant au garçon épris : « Il y a assez de jeunes filles ici pour aller en chercher ailleurs. » En fait, il s'avère, d'aussi loin que remonte la mémoire, que les deux familles, pourtant vivant côte à côte, n'ont jamais contracté d'unions. Aussi, menacées par les nouvelles lois, les femmes de la famille du garçon se posèrent en

41. La coutume locale, la loi du *houbous*, prévoit, en théorie, pour des raisons pratiques, le partage équitable de la succession en autant d'enfants mâles, au détriment des filles.

42. Lacoste-Dujardin, C., « Tactiques endogamiques en Kabylie représentation et pratique », in Lacoste-Dujardin, Bréteau (eds), *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen*, Paris, AECLAS-Geuthner, 1981.

43. Lacoste-Dujardin C., « Tactiques... ».

obstacle infranchissable, rappelant, par leur hostilité, l'interdiction matrimoniale et leur préférence pour l'endogamie familiale.

Cependant, le désir parental d'éviter un éloignement trop important des filles compte, sans doute, dans la pratique de l'endogamie : « A l'âge de huit ans environ, je fus mariée à mon cousin parallèle paternel, je partageais donc la même maison que celle de mes parents, même si je vivais dans la partie réservée à ma belle famille. Dès qu'il y avait un conflit, ma mère intervenait en ma faveur », se souvient une femme. L'obéissance et le respect, dans lesquels la fille est éduquée, n'impliquent pas qu'elle doive accepter et subir les brutalités ou les injustices qui lui sont faites dans le cadre de son mariage. Même si son statut diffère de celui de son frère, l'affection que lui portent ses parents explique l'inquiétude qu'ils ont pour elle. En effet, il arrive que des hommes interdisent à leur épouse de se rendre chez leur famille, géographiquement éloignée<sup>44</sup>, ou même chez le médecin lorsqu'elles sont souffrantes, sous peine de répudiation. Ces comportements justifient ainsi la pensée d'une villageoise, affirmant : « Ici, beaucoup de femmes craignent leur mari. » Privées de terre et isolées de l'extérieur, les femmes d'Ihindaken sont maintenues dans un état de dépendance économique et ne peuvent subvenir, personnellement, à tous leurs besoins. En outre, malgré le pouvoir de contrôler leur fécondité, grâce aux moyens de contraception, elles continuent, conformément à la coutume, à faire beaucoup d'enfants<sup>45</sup>. La prise en charge de leurs vieux jours ainsi que ceux de leur mari, dépend du nombre et de la réussite sociale des fils devenus adultes.

Les douars d'Imaouline et d'Ihindaken n'ont pas employé les nouvelles institutions de la même façon. L'autorité de la *djemâa*, le poids de la terre et l'enracinement des familles dans le milieu semblent jouer un rôle prédominant dans l'usage que les femmes font de leurs droits. Ainsi, à Ihindaken, l'éducation qu'on leur donne leur interdit de demander ce qui ne leur a pas été spontanément consenti par leurs aînés. A Imaouline, la société, dénaturée par son passé, n'est plus fondée sur la propriété ni sur l'autorité des chefs de familles. Déstructurée, elle a intégré des modèles qui lui étaient familiers ou qui ne remettaient pas en cause l'ancestralité de son organisation.

Bien que responsables de l'affaiblissement du statut masculin, les nouveaux modèles culturels installés dans la région ne sont pas considérés dans leur globalité comme une menace destructurante pour la société. En effet, les femmes, surtout, en sont les principales bénéficiaires et les utilisent autant qu'elles peuvent, avec un grand intérêt. De nombreuses nouveautés les secondent dans l'éducation des enfants et sont à l'origine de l'amélioration du confort de l'espace domestique. La télévision, les radio-cassettes, les ustensiles de cuisine en métal, la bouteille de butane et

44. L'éloignement ne se borne parfois qu'à un ou deux kilomètres.

45. En 1989, 62 % des familles de Télouet comprenaient, encore, au minimum 6 membres.



autres provenant du *souk* ou de la ville, leur sont apportés à domicile par les hommes de leur famille. En revanche, le dispensaire, l'école<sup>46</sup>, l'administration et le bureau d'aide humanitaire qu'elles fréquentent massivement les poussent à sortir de leur espace privé et à se rencontrer à Imaounine, le douar le moins bien considéré du village. Cependant, la dichotomie spatiale est toujours aussi fermement respectée et les institutions récentes se situant à la périphérie du *souk* (lieu masculin par excellence) demeurent des îlots féminins dans une aire publique masculine. De façon générale, les femmes, quelle que soit leur provenance, ne passent pas dans le *souk*, ne fréquentent pas les cafés qui le bordent et respectent les nouvelles limites tacitement fixées avec les hommes. Aussi, celles qui traversent l'aire masculine y sont souvent contraintes. En fait, les nouveautés ont engendré, avec l'approbation masculine, la conquête de nouveaux espaces par les femmes. Ainsi, depuis quelques années, elles voient leur champ s'agrandir dans l'espace public à mesure que celui des hommes, poussés par la nécessité, se déplace vers la ville. Le domaine privé, pour sa part, n'a connu aucune modification et ses espaces ont conservé leurs limites d'autrefois.

46. Les femmes se rendent à l'école principalement pour régler, avec l'instituteur, les litiges opposant leurs enfants.

## SORTIES, SORTILÈGES DE FEMMES

Mourad Yelles-Chaouche

Comme l'ont montré de nombreux travaux anthropologiques, la circulation des femmes est certainement au cœur des mécanismes d'organisation et de fonctionnement de toute société. De ce point de vue, les stratégies matrimoniales constituent le moteur d'une dynamique sociale qui implique non seulement la division sexuelle du travail mais aussi la distribution/transmission des biens matériels et symboliques (systèmes des représentations) donc, en définitive, la gestion du pouvoir. Cette dernière nécessite ainsi l'exercice d'un contrôle étroit et constant de l'activité sexuelle et, plus généralement, des modes de reproduction des acteurs sociaux – en particulier féminins (Meillassoux 1975 : 116 *et sq*)<sup>1</sup>.

S'agissant du statut de la femme au Maghreb, la difficulté réside en partie dans la détermination précise des effets socioculturels de l'introduction de nouvelles normes éthico-juridiques (allogènes) à l'intérieur d'une très ancienne structure sociale. En effet, on sait que la société berbère partageait avec ses sœurs méditerranéennes les traits caractéristiques de ce que Germaine Tillion a appelé « la république des cousins ». C'est-à-dire, pour l'essentiel, l'endogamie (mariage préférentiel entre les enfants de deux frères) et la claustration des femmes (harem et gynécée). Dans *le Harem et les Cousins*, Tillion explique :

« [...] C'est l'héritage féminin qui détruit la tribu. Toute la structure tribale repose, en effet, sur l'impossibilité pour un étranger au lignage de l'ancêtre de posséder un terrain faisant partie du patrimoine familial. Afin de maintenir ce terroir intact, il faut donc interdire les ventes à des étrangers (ce qui va de soi, et se retrouve dans de nombreux pays), mais aussi disposer d'un système d'héritage conçu de telle sorte qu'aucun étranger ne puisse légalement devenir héritier. Or, lorsqu'une fille se marie avec un homme qui n'est pas son cousin en ligne paternelle, les enfants nés de ce mariage appartiennent juridiquement à la famille de leur père, et sont en conséquence étrangers au lignage de leur grand-père maternel. Si,

1. Pour l'Algérie, on se reportera sur ce point à l'enquête réalisée pendant les années 70 par l'AARDES pour le compte du secrétariat d'État au Plan.

conformément aux prescriptions coraniques, la fille hérite alors de son père la demi-part qui lui revient, elle transmettra cette part du patrimoine à ses enfants, donc à des étrangers... Pour pallier ce danger, les Maghrébins ont combiné les deux systèmes de protection possibles : déshériter toutes les filles (c'est-à-dire violer la loi du Coran) et les marier systématiquement à des parents en ligne paternelle. » (Tillion 1966 : 26-27.)

Dans la majorité des cas, le processus d'islamisation a conduit inéluctablement la société berbère, entérinant théoriquement les nouvelles règles de transmission du patrimoine familial (surtout foncier) à prendre un certain nombre de mesures « conservatoires » applicables aux héritières légales. C'est ainsi que tout en s'ouvrant formellement à des pratiques d'alliances exogamiques, les Maghrébins ont tout de même choisi de réserver leurs femmes aux garçons de la famille (cousins). Pour ce faire, l'un des moyens les plus efficaces consistait à les voiler/cloîtrer en attendant le mariage...

Si donc les dispositions coutumières destinées à contrôler/limiter la circulation des femmes se retrouvent tout autour du bassin méditerranéen, il semble bien qu'elles aient été en quelque sorte renforcées au Maghreb avec l'apparition du « risque » juridique induit par l'application de la *châ-ri'a*. Dans ce contexte, les règles et rituels relatifs aux déplacements féminins à l'intérieur et à l'extérieur de l'espace originel visent en premier lieu à préserver la cohésion du groupe et son identité (à travers le paradigme complexe de l'honneur.) Mais au-delà de cet aspect, souvent le plus spectaculaire, il s'agit surtout de prévenir toute « fuite » dans un système socioculturel qui vise à assurer la pérennité du double capital matériel et symbolique.

En l'occurrence, ce qu'il est convenu d'appeler la tradition apparaît alors comme un ensemble de mécanismes d'arbitrage entre les exigences politiques et économiques et les contraintes du religieux.

De ce point de vue, il est certain que l'ordre urbain, tel qu'il s'est progressivement constitué et généralisé dans le monde musulman (avec toutefois des différences notables), a contribué à aggraver l'assujettissement de la femme. Même si *les Mille et Une Nuits* nous proposent quelques portraits d'héroïnes superbement affranchies, il ne faudrait pas pour autant confondre ruse féminine, permissivité sociale et statut juridique. Quand on quitte l'univers du conte ou du poème, la vie quotidienne est plus contraignante pour la femme. A titre d'exemple, on citera ce passage des *Aḥkâm sulṭaniyya* où le célèbre savant et jurisconsulte du IX<sup>e</sup> siècle, Mawerdi, énumère les attributions du *muhtasib* (fonctionnaire chargé de faire respecter la « commanderie du Bien » au sein d'une communauté musulmane). S'agissant de police urbaine :

« Quand donc le *muhtasib* voit un homme et une femme arrêtés dans une rue fréquentée et sans qu'il y ait chez aucun d'eux des indices équivoques, il ne s'en occupe ni pour user de répression à leur égard ni pour les blâmer, et les gens agi-

ront librement à ce sujet. Mais si le stationnement a lieu dans une rue isolée, cet isolement même est une cause de doute, et il blâmera cette attitude sans cependant châtier tout d'abord les deux interlocuteurs, car il se peut que la femme soit une parente au degré prohibé ; il dira alors : « Si elle est ta parente au degré prohibé, ne l'expose pas à des stationnements équivoques ; si elle n'est pas ta parente, évite, par crainte de Dieu, un tête-à-tête qui peut te mener au péché ! » Ses réprimandes doivent être proportionnées à la gravité des apparences. » (Mawerdi 1984 : 533.)

Au Maghreb, les courants puritains ont toujours entretenu une interprétation rigoriste de la loi coranique, allant jusqu'à considérer que la femme n'a que deux occasions de sorties licites : son mariage et ses funérailles... En réalité, dans la pratique, le droit coutumier reconnaît à la femme au moins trois motifs valides pour quitter son domicile (parental ou conjugal) : le bain, la visite familiale (deuil ou fête) et le pèlerinage. Hormis ces trois causes, tout déplacement hors de l'espace domestique est soumis à l'appréciation et à l'autorisation préalable du tuteur légal, c'est-à-dire du mâle dominant (ou, à défaut, son équivalent féminin). De manière symbolique, le seuil (*'atba*) marque la limite à ne pas franchir sans raisons sérieuses. C'est du moins ce que rappelle ce *ḥawfi* tlemcénien :

« O toi qui pousses dans la cour, ô frêne !  
 Ses racines sont de gingembre et ses feuilles vert-de-gris  
 Ma mère m'a interdit de flâner sur le seuil de la maison  
 Te raconterai-je, ô ma mère, ce qu'est l'amour entre voisins ?  
 On se garde dans les yeux et le cœur est enflammé. »  
 (Yellès-Chaouche 1990 : 323.)

Reste alors un autre espace dont les femmes paraissent détenir l'exclusivité : la terrasse. L'architecture des demeures et la topographie de la médina traditionnelle, avec sa prolifération de modules à ciel ouvert, imbriqués, confondus en une structure compacte et harmonieuse, poussant ses rhizomes à travers la densité du bâti, par les étroites ruelles en impasse, de balcons en encorbellements, démultiplient en fait les parcours virtuels et autres réseaux de communication.

Ces chemins suspendus servent non seulement aux activités domestiques mais aussi à la transmission des nouvelles, aux rencontres, aux jeux et à certaines pratiques (rituelles ou magiques). Par opposition à la clôture du logis, à l'épaisseur des murs matérialisant l'interdit, les terrasses s'exposent dans la lumière en une succession rythmée. Elles se déploient en un espace aérien à la fois autonome, convivial, ouvert où peuvent s'affranchir les corps et les esprits. Jean-Charles Depaule écrit à ce propos :

« Sortir. Pour regagner la rue, le visiteur doit franchir de nouveau les limites et les seuils, en sens inverse, et de nouveau son parcours jusqu'à la porte de la maison peut être l'objet d'une négociation.

Murs, portes, fenêtres, seuils. Ce sont les limites qui séparent l'intérieur et

l'extérieur du logement et qui à l'intérieur, dans la maison à cour, marquent la différence entre « dedans » et « dehors ». Il y en a une dont le visiteur ne fera qu'exceptionnellement l'expérience : la terrasse (*sath* en Égypte comme en Syrie, *juba* au Yémen), frontière physique, lieu féminin, refuge et séjour, et chaînon d'une communication qui, par en haut, étend son réseau dans le monde des femmes du voisinage. » (Depaule 1985 : 75.)

La rue, l'extérieur, reste donc le domaine des hommes. Parce qu'une femme qui se déplace dans cet espace réservé représente une source de trouble et de désordre potentiels, elle est tenue de se faire aussi discrète que possible. Elle doit suivre un itinéraire explicite, balisé. Elle apprend dès l'enfance à adopter une démarche et un port à la fois neutres et significatifs, sans aucune équivoque. Hors des limites, et pour peu que l'occasion et le comportement s'y prêtent, l'honnête passante peut très vite se transformer en prostituée virtuelle !

Dans de nombreuses sociétés, on reconnaît aux péripatéticiennes une fonction sociale plus ou moins importante (voire sacrée), mais, dans le même temps, elles sont perçues comme une menace pour l'ordre public. Non contentes de transgresser les normes, elles expriment et libèrent en fait les pulsions violentes, asociales (érotiques) contenues au niveau de chaque individu. Femmes libres (donc libérées en principe de toute attache ou entrave), elles usent comme bon leur semble de leurs charmes. Ce qui explique pourquoi elles sont si souvent considérées aussi comme des sorcières.

Cette assimilation fréquente, et en quelque sorte naturelle, entre pratiques licencieuses et pouvoirs maléfiques est d'ailleurs attestée jusque dans la langue. Ainsi, en français, l'étymologie du verbe sortir établit (à partir du latin) un rapport direct entre le fait de se déplacer à l'extérieur et la capacité d'effectuer une opération magique. Le Larousse propose ici :

« *Sortir* : Fin XII<sup>e</sup> siècle, *Floire*, « échapper » ; en ancien français également « obtenir par le sort » « jeter les sorts », « prédire », « pourvoir » ; XVI<sup>e</sup> siècle empl. mod. par une évolution sémantique obscure ; remplace en ce sens l'anc. *issir* ; du lat. *sortiri*, tirer au sort, de *sors*, *sortis*. » (Dauzat 1971 : 702.)

Au Maghreb, la terrasse figure précisément une issue (un substitut de la *rue*) et un carrefour. Entre le haut et le bas, l'intérieur et l'extérieur, cet espace intermédiaire/échangeur se prête particulièrement bien aux pratiques occultes. Ainsi, à Mostaganem, Saâdeddine Bencheneb signale l'existence d'un ancien rituel divinatoire qui se déroule comme suit :

« Tard dans la nuit, les femmes se réunissent. Elles prennent sept bouts de laine provenant de châhyia différentes et un gland de soie de la même coiffure, un petit morceau de dôm tressé déchiré d'un couffin, des graines de coriandre et du benjoin et elles jettent le tout sur le feu cependant qu'une jeune fille prépare

du couscous et que les membres de l'assemblée chantent des *hawfi* tlemcéniens dont les thèmes répondent aux préoccupations des personnes qui les choisissent. Après minuit, lorsque tout le monde dort et que règne le silence, chaque femme qui désire consulter l'augure prend une clé dans la main gauche et reçoit dans la main droite, de la jeune fille qui l'a préparé, une poignée de couscous cuit à la vapeur et sans assaisonnement (*harfi*). On se rend dans la rue ou sur la terrasse et la poignée de couscous est projetée dans la direction de chaque chemin, de chaque ruelle. Cette opération accompagnée de formule fait surgir des ombres qui prédisent l'avenir. » (Bencheneb 1956 : 34.)

Dans cette description relativement détaillée, on aura relevé au passage que le « souper du sort » (*echât al-fâl*) combine au moins trois pratiques traditionnelles : le chant, la poésie et la cuisine. Le détournement mi-ludique, mi-subversif de l'oralité autorise dans ce cas l'expression d'une culture féminine habituellement minorisée. L'espace d'une nuit, la parole féminine s'ouvre un espace interdit et réussit à s'imposer dans un cadre spatio-temporel métamorphosé par le rituel. Elle transcende les normes et se joue des limites pour explorer d'autres possibles. En fait, si la femme ou la jeune fille n'oublie pas le plaisir du jeu et l'ivresse du défi, il n'en reste pas moins que sous la trame familière et complexe des symboles et des métaphores codées perce souvent la revendication et même, dans certains cas – assez rares il est vrai – la contestation<sup>2</sup>. Témoin ce texte d'une *buqâla* citée par S. Bencheneb :

« Arbuste de jasmin, ô toi qui pousses dans la maison,  
 Tes racines sont de gingembre et tes rameaux d'un vert éclatant.  
 Je prie mon Seigneur Dieu qu'il soit dans ma maison.  
 Alors, j'entrerai et sortirai, et causerai du dépit à tous les voisins. »  
 (Bencheneb 1956 : 52.)

« Entrer et sortir » librement de la maison paternelle ou du domicile conjugal au nez et à la barbe de tous les censeurs (à commencer par les voisins !) : c'est en soi la marque d'une indépendance dont beaucoup de femmes rêvent plus ou moins secrètement. A commencer par les citadines, plus exposées que d'autres aux rigueurs du système éthico-normatif traditionnel. Dans ce contexte précis, et en dehors des cas évoqués plus haut, les occasions de sorties sont pratiquement inexistantes. Il faut toutefois faire une exception pour cette fameuse partie de campagne (*nzâha*) qui faisait, il y a encore quelques décennies, le bonheur des familles tlemcéniennes, algéroises ou fâssi. Le plein air et le beau temps permettaient aux esprits et aux corps de se débarrasser, pour ainsi dire, des derniers miasmes de l'hiver, et ce sur le mode convivial et ludico-poétique.

2. A cet égard, on relèvera la fréquence du thème de l'esclave et du prisonnier dans le corpus des *hawfi*-s, *bwâqal* et *'arûbi*-s. A ce propos, et même si l'on doit ici contester sérieusement l'analyse de M. Bertrand (1983) et ses implications en faisant la part de la rhétorique et en tenant compte des canons de l'art poétique arabo-andalou, il reste que la récurrence de ce type de métaphores désigne certainement un des paradigmes centraux de l'imaginaire maghrébin/arabe.

A Tlemcen, par exemple, ces sorties champêtres donnaient lieu à la pratique du *taḥwif*, réactualisation ritualisée d'un répertoire traditionnel chanté (*ḥawfi*) en accompagnement du jeu de l'escarpolette (*julita*) (Yelles-Chaouche 1990). C. Ougouag rappelle à ce sujet que les *ḥawfi-s*

« [...] sont chanté(s) dans les *riyāt'ât'*, parcs, *djànànàt*, jardins-vergers. Les occasions sont nombreuses. C'est tantôt quand le propriétaire foncier quitte les chaleurs torrides de la ville et se rend avec sa famille dans ses terres à la campagne, *uribiyya*, en villégiature chez son *nessâs*, son métayer, car nous parlons d'une époque avant la fin du XIX<sup>e</sup>, où il y avait un équilibre ville-campagne. Là, les femmes s'enfoncent seules dans les champs et donnent libre cours à leur *taḥwif*. [...] C'est aussi lors de ces sorties aux cascades, vers le bassin du Mafrouch, à la fin de l'été pour aller laver la laine, les grosses pièces, de lourdes couvertures, les *bourabah*. » (Ougouag 1977 : 300-301.)

Un autre temps fort de la vie féminine reste le pèlerinage aux saints (*ziara*). Rituel archaïque (d'origine antéislamique), la *ziara* s'est constamment heurtée à une opposition systématique de la part des docteurs de la Loi. Les *fuqaha*, garants de l'orthodoxie religieuse, y percevaient – à tort ? – des relents hérétiques. En outre, il est un fait que le déroulement et l'ambiance de cette importante manifestation semblent être souvent vécus par les hommes sur le mode de la méfiance, voire de la crainte. Certes, si les réactions de franche hostilité sont plutôt rares, on ne peut nier que, du point de vue masculin, les principaux éléments du rituel (même codés) contredisent en apparence les rigueurs de la doxa. Ainsi, le déplacement (voyage) vers l'espace consacré, la ferveur joyeuse des visiteuses, les séances de trances musicales, poétiques et mystiques, en un mot cet ensemble de pratiques avec son ethos particulier constitue un constant sujet de préoccupation pour l'ordre mâle. Toujours à propos du *taḥwif* tlemcénien, C. Ougouag évoque :

« [...] [les] pèlerinages fréquents à la fin du printemps, en été et en automne, à Lala Setti, patronne de la ville particulièrement, (le patron de la ville Sidi Boumedinne étant l'objet de pèlerinage plus sérieux, plus austère) à Sidi Abdellah del Bacal, Sidi Tahar sur le chemin de Sidi Boumedinne ou aux Saints de Aïn al-H'out les femmes organisent les sorties en groupe, (elles y passent même la nuit dans le mausolée lors de la fête annuelle votive) les hommes les accompagnent ; ce sont surtout des jeunes gens, fils ou frères ou beaux-frères, pour monter une garde discrète. » (Ougouag 1977 : 300-301.)

Au fond, ce qui fait véritablement problème dans la *ziara* (et ce qui justifie donc la censure sociale), par-delà ses péripéties matérielles, c'est cette double perspective d'évasion spirituelle et de libération psychosomatique qu'elle pose à son terme. A cet égard, on fera remarquer avec raison que les pratiques extatiques et leur visée hétérodoxe ne sont pas une exclusivité féminine. Les hommes aussi ont leurs *ḥadra-s*. Pourtant, il nous apparaît que dans le cas de la *ziara*, les implications sociocultu-

relles sont à la fois plus complexes et virtuellement plus « sérieuses ». Sortie de femme (si l'on prend la formule dans tous les sens), *la ziara*, espace de désir mais aussi de plaisir, arrive à échapper partiellement au contrôle social et à la norme masculine dominante en projetant parfois la visiteuse extasiée dans un ailleurs sublimé.

Dans le même ordre d'idée, malgré le statut spécifique de la paysanne – relativement plus libre de ses mouvements (parce qu'astreinte aux travaux des champs) –, celle-ci est soumise de fait à une pression de même nature que celle dont fait l'objet la citadine (avec, il est vrai, des variations qui tiennent aux particularités régionales). On retrouve bien cette même réticence (pour ne pas parler d'appréhension) de la part de la tutelle masculine quand il s'agit de la circulation féminine. Ainsi, jusqu'à certaines activités courantes et confinées dans la sphère domestique qui se voient placées sous haute surveillance. Témoin la corvée d'eau quotidienne des femmes de Kabylie à laquelle Tassadit Yacine consacre une analyse particulièrement pénétrante. Elle rappelle l'importance sociale et symbolique de la fontaine (*tala*). Elle remarque :

« Les hommes savent que le lot de sentiments, d'informations, de valeurs et de paroles qui s'y produit quotidiennement a ses caractères et ses lois. Ils ont aussi une conscience plus ou moins claire, une appréhension plus ou moins confuse, des risques que comporte cette façon autre d'ordonner l'existence. Pour cela, ils ont exilé la fontaine assez loin de l'espace habité, pour en amortir les influences néfastes, mais assez près tout de même pour qu'elle n'échappe pas à tout contrôle. » (Yacine 1988 : 30-31.)

On pouvait penser – c'était là en tout cas le credo de toutes les politiques de type développementiste depuis l'indépendance – que les bouleversements économiques et sociaux allaient nécessairement entraîner des mutations radicales au sein de la famille algérienne, qu'elle soit citadine ou rurale. L'élévation du taux d'alphabétisation et d'emploi féminins, entre autres facteurs, devaient en effet permettre à court terme d'assurer à la femme une autonomie beaucoup plus grande, contribuant, en retour, à la prise en charge par la société tout entière d'une modernité en majeure partie importée. L'expérience des trois dernières décennies montre clairement que les choses ne sont pas aussi simples et que les évolutions inéluctables sont souvent freinées, voire bloquées, par les « invariants » du modèle traditionnel. Claudine Chaulet note à ce propos :

« Quand on essaie de comprendre comment se produisent les changements dans les milieux populaires (je m'appuie ici sur les observations directes et de nombreux travaux d'étudiantes), on constate que, si l'instruction des filles est maintenant intégrée dans les stratégies familiales, la mixité des établissements d'enseignement et de travail, le travail dans des lieux non protégés, le droit au libre choix du conjoint, les « sorties », l'exercice du droit de vote, etc., sont mal tolérés par les hommes et mal vécus par les femmes, sauf exception. Pour l'essentiel, la divi-



sion sexuelle des espaces et des rôles est maintenue, ainsi que l'écart d'âge entre époux et épouse (malgré l'élévation globale de l'âge du mariage), la condamnation du célibat, des mères célibataires, de l'autorité exercée par des femmes hors de l'espace domestique. » (Chalet 1988 : 107.)

Ainsi, il apparaît à l'évidence que le fait, pour la femme d'abandonner le domaine clos de la Tradition, avec ses parcours balisés, pour l'espace théoriquement ouvert de la modernité ne signifie pas pour autant la disparition des anciennes peurs et des tabous ancestraux (Abrous 1989). Ce nouvel espace (de travail, de responsabilité, mais aussi de plaisir) n'est investi que partiellement, marginalement, et l'on peut facilement y repérer les effets (déguisés parce que traduits dans le lexique de l'Autre) des incontournables récurrences socioculturelles.

De ce point de vue, la réalité des pratiques ne saurait faire illusion : à l'exception d'une mince frange de la population, les « sorties » féminines sont en fait à peine tolérées (surtout dans les villes). De toute façon, elles ont depuis longtemps perdu la valeur (et la saveur) conviviale qui justifiait socialement pour une bonne part l'existence du *hammam*, de la *nzaha* ou de la *ziara*. Par ailleurs, la brusque poussée intégriste de ces dernières années ne contribuera certainement pas à accélérer la diffusion d'un modèle socioculturel qui a montré ses limites de validité de façon souvent tragique. Au contraire, on a l'impression d'assister depuis peu à un raidissement assez caractéristique des attitudes, raidissement qui débouche même de plus en plus sur une remise en question des fondements de la tradition maghrébine au nom, cette fois, d'un islam importé d'Orient. Alors, les usages les plus anciens et les plus répandus commencent à prendre une odeur de soufre, qu'il s'agisse de telle coutume vestimentaire ou culinaire ou de tel rituel funéraire ou nuptial<sup>3</sup>.

Bien sûr, dans certains milieux (aisés pour la plupart), quelques individualités favorisées par le sort et ou par la nature arriveront toujours à échapper aux déterminations contradictoires de l'idéologie dominante (modernité/tradition/intégrisme). Parmi ces femmes d'exception, seule une petite minorité réussira à trouver une issue salvatrice, généralement par le biais de l'expression artistique. L'écriture, par exemple, quand elle assume et réinvestit l'acculturation représente en quelque sorte une sortie magistrale... Revanche ambiguë sur la parole du Père et les tables de la Loi.

3. Sur ce point, on consultera avec le plus grand profit l'ouvrage de Saadi Nouredine sur *la Femme et la Loi en Algérie*. Dans un chapitre consacré à « École, *infiçal* et *horma* », l'auteur évoque « [...] de très anciennes coutumes d'*infiçal*, principe de séparation des sexes, fortement ancrées dans le système des valeurs et l'ordre social. Certes la législation ne contient aucune disposition en ce sens et il n'y a ni prescription, ni interdiction législative organisant ou niant la liberté de circulation sur une base sexuelle. Cependant la Loi, au sens du droit positif, est largement détournée par la dialectique qui s'établit entre les pratiques sociales et les mentalités. Il y a alors une intériorisation sociale qui a plus de prégnance et de force que le droit et qui influence les pratiques ; parfois les réglemente. La volonté des élus FIS d'appliquer la *Shari'a* a conduit à édicter juridiquement l'*infiçal* dans les communes qu'ils gèrent outrepassant ainsi la Loi » (p. 119).

Vertige équivoque du Sens/des sens interdits et pourtant reconquis. Assia Djebar écrit :

« Dès le premier jour où une fillette « sort » pour apprendre l'alphabet, les voisins prennent le regard matois de ceux qui s'apitoient, dix ou quinze ans à l'avance, sur le père audacieux, sur le frère inconséquent. Le malheur fondra immanquablement sur eux. Toute vierge savante saura écrire, écrira à coup sûr « la » lettre. Viendra l'heure pour elle où l'amour qui s'écrit est plus dangereux que l'amour séquestré.

Voilez le corps de la fille nubile. Rendez-la invisible. Transformez-la en être plus aveugle que l'aveugle, tuez en elle tout souvenir du dehors. Si elle sait écrire ? Le géolier d'un corps sans mots – et les mots écrits sont mobiles : il lui suffira de supprimer les fenêtres, de cadenasser l'unique portail, d'élever jusqu'au ciel un mur orbe. Si la jeune fille écrit, Sa voix, en dépit du silence circule. » (Djebar 1985 : II.)

Certes, l'écriture est un autre parcours. Un autre sortilège. Question : ce précieux « butin » (Kateb Yacine) pourra-t-il jamais remplacer/supplanter l'héritage de la tribu (et son terroir primordial). Couvrira-t-on durablement la voix des Ancêtres ? Et surtout, quel sera le sort de toutes celles qui demeurent encore muettes ? Enfin, quelle sortie de crise, quelle sortie de siècle pour les femmes, et, avec elles, pour la société algérienne tout entière ?

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AARDES [s. d], *Le mariage : lieu d'un rapport entre famille et société*, 2 vol., Alger, secrétariat d'État au Plan.
- ABROUS, D., 1989, « Sortir travailler : enjeux et compromis », *Actes du colloque de Taghit. Espaces maghrébins, pratiques et enjeux*, Université d'Oran, URASC-ENAG éditions : 103-109.
- BENCHENEB, S., 1956, « Du moyen de tirer des présages au jeu de la buqala », *Annales de l'Institut d'études orientales d'Alger*, tome 14 : 19-111.
- BERTRAND, M., 1983, *Le jeu de la boqala*, Alger-Paris, OPU-Publisud.
- CHAULET, C., 1988, « Stratégies familiales et rôles des femmes », in *Femme, famille et société en Algérie*, Actes des journées d'étude du Laboratoire sur la pratique algérienne du droit, Oran, URASC-Université d'Oran : 105-109.
- DAUZAT, A. et al., 1971, *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*, Paris, Larousse.
- DEPAULE, J.C., 1985, *A travers le mur*, Paris, Éditions du Centre Georges Pompidou-CCI.
- DJEBAR, A., 1985, *L'amour, la fantasia*, Paris-Alger, J.-C. Lattès-ENAL.
- MAWERDI, Abu l-Hassan 'Ali, 1984, *Ahkâm sulṭaniyya* (traduction E. Fagnan : *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*), Alger, OPU [réédition].
- MEILLASSOUX, C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.
- OUGOUAG, C., 1977, « Quelques aspects de la vie féminine traditionnelle à Tlemcen d'après les exemples de romances, *taḥwifāt* », *Libyca*, 25 : 299-317.

- SAADI, N., 1991, *La femme et la loi en Algérie*, Alger, Bouchène.
- TILLION, G., 1966, *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil.
- YACINE, T., 1988, *L'Izli ou l'amour chanté en kabyle*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- YELLES-CHAOUCHE, M., 1990, *Le hawfi. Poésie féminine et tradition orale au Maghreb*, Alger, OPU.

## LA SŒUR DE JUGURTHA

Denise Brahimi

S'agissant de Taos Amrouche, ce titre pourrait paraître déplaisant et mal venu s'il signifiait une volonté de mettre la femme et l'écrivain dans l'ombre et sous la tutelle d'un frère plus célèbre, littérairement plus accompli. Ce n'est évidemment pas le propos de ces quelques réflexions consacrées à *Jacinthe noire*<sup>1</sup>, le premier roman de Taos, écrit de 1935 à 1939, et publié pour la première fois aux éditions Charlot en 1947. Dans ce roman d'une très jeune femme qui se livre, grâce à un artifice romanesque, à un autoportrait à peine déguisé, on peut retrouver beaucoup des formes de sensibilité et de spiritualité qu'elle partageait avec un frère très admiré (d'ailleurs évoqué avec tendresse et ferveur dans le roman) ; mais les unes et les autres sont affirmées, revendiquées en toute autonomie. Et dans la mesure où il n'y a pas l'équivalent romanesque d'un tel livre dans l'œuvre de Jean Amrouche, il serait évidemment absurde de réduire ce que dit ici Taos à une certaine idée que l'on a de Jean. *L'Éternel Jugurtha* (1943) est de toute manière un texte postérieur à *Jacinthe noire* en sorte que les rapprochements très évidents entre les deux portraits qui s'y trouvent inclus ne peuvent jouer chronologiquement que dans un sens propre à démontrer l'étonnante précocité des prises de conscience chez Taos.

Ce qu'on peut dire de *Jugurtha*, c'est que le portrait consacré à ce personnage historique et mythique par Jean Amrouche est son œuvre la plus autobiographique ; ce qui signifie que cette projection de soi dans un type a permis à l'écrivain de faire apparaître, avec un effet de grossissement, ce qui n'aurait pu s'exhiber aussi nettement, aussi lucidement, dans une œuvre subjective. Or dans *Jacinthe noire*, Taos avait trouvé elle aussi un procédé d'objectivation de l'autoportrait, si l'on peut employer cette formule sans doute surprenante : le récit est fait à la première personne mais par une jeune fille qui n'est pas Taos alias Reine. Le *Je* qui s'exprime est celui d'une de ses compagnes de pensionnat, Marie-Thérèse,

1. Paris, Maspero, 1972.

représentante de la France profonde dans ce qu'elle a de meilleur, de plus ouvert à l'étranger et à l'étrangeté ; c'est néanmoins du dehors que la Française apprécie le personnage de Reine ainsi que les effets de son irruption temporaire dans le petit groupe d'étudiantes d'où elle sera assez vite renvoyée. Les commentaires de ce renvoi annoncé sont faits *a posteriori* par Marie-Thérèse, qui reproduit d'ailleurs à maintes reprises, sous forme de dialogue au style direct, les propos tenus par Reine. Ainsi l'étonnante jeune Tunisienne est-elle présentée à la fois du dehors et du dedans, dans un mélange de mise à distance et de présence extrême. Et par un habile effet d'inversion, les commentaires de Marie-Thérèse constituent le portrait de Reine le plus enthousiaste et le plus passionné, alors que les propos de Reine sur elle-même, mélange d'orgueil et d'humilité, sont souvent d'une lucidité sans complaisance, remarquable chez une si jeune femme. Taos en effet (née en 1913) n'a que 22 ans quand elle commence à écrire ce livre. Il y a de sa part une sorte d'intuition immédiate et fulgurante de ce qui fait sa singularité, tandis que de *L'Éternel Jugurtha* on peut dire que c'est, sous forme condensée, la réflexion d'un homme mûr. Le roman *Jacinthe noire* manifeste une intention, explicite de la part du personnage, d'objectiver et d'approfondir la connaissance de soi, dans ce que le moi comporte à la fois de plus typique et de plus singulier. Il s'agit de ce qu'on pourrait appeler une sorte de portrait différentiel, fondé sur la volonté d'exprimer et de revendiquer sa différence, alors même que la formule était loin d'être répandue à l'époque comme elle l'est aujourd'hui. Le double but que Reine se donne, et qui d'ailleurs fait lui-même partie de sa différence puisque aucune des autres pensionnaires ne semble le partager, est de se connaître soi-même et de connaître les autres, ce qu'elle affirme comme indissociable. De même que le fait de sentir et d'apprécier la présence du monde extérieur est défini dans ce livre comme indissociable d'une certaine façon de vivre intérieurement. Ici commencent les associations, souvent paradoxales, qui caractérisent cette forme de sensibilité et de spiritualité ; on ne peut les aborder que comme des regroupements complexes dont les éléments valent à la fois en groupe et séparément. D'où l'image récurrente de la grenade, aussi immédiatement belle que riche métaphoriquement ; comme Reine, la grenade affiche avec éclat la magnificence de sa couleur, mais n'en est pas moins refermée très secrètement sur l'agglomérat de ses grains.

Procédant à une grande simplification de cette complexité, on voudrait ici regarder au plus près quelques composantes de la grenade Reine ; dans cette analyse en deux temps, on s'attachera à chaque fois à trois aspects complémentaires et différents.

Le premier temps consistera à dénombrer sommairement les diverses formes de sensibilité et de spiritualité qui se manifestent dans les propos de Reine et dans ses comportements. Leur identification paraîtra sans doute très attendue : paganisme berbère ; christianisme ou aspects nuancés

de spiritualité chrétienne ; individualisme gidien, voire nietzschéen, mais que la référence précédemment évoquée permet ici de désigner comme « jugurthien » ou « jugurthéen » quitte à commenter bientôt l'usage de ce terme plus longuement. Cependant cette présentation a le double tort d'être statique et abstraite. L'avantage du roman est justement d'éviter l'abstraction et le découpage, et de mêler de manière imprévue tous ces éléments, dont le surgissement met à chaque fois en valeur la vivacité primesautière et surprenante de Reine alias Taos.

La composante païenne est évidemment celle qui souffrirait le plus d'être présentée théoriquement. Dans *Jacinthe noire*, c'est elle qui donne chair au livre, c'est-à-dire à la description des êtres et des lieux. Reine y apparaît comme une jeune incarnation de Pomone et de Flore, dont le premier soin est d'éclairer le morne pensionnat en y rapportant de ses promenades de splendides et rutilants bouquets. La coloration en est d'autant plus chaleureuse qu'elle est celle de la nature automnale en Île-de-France. Kabyle et tunisienne, Reine découvre avec émerveillement ce que c'est que l'automne ; que ce soit dans la vallée de Chevreuse ou au parc Montsouris, elle puise dans cette opulente beauté naturelle une sorte d'enthousiasme exalté, qui résiste un moment à la grisaille mortifère du pensionnat. Les brassées de fleurs et de fruits qu'elle y déverse à foison ressemblent à ces cornes d'abondance si chères à l'art de la Renaissance, illustrant lui aussi ce qu'on pourrait appeler le paganisme chrétien. Mais c'est évidemment le printemps qui plus encore symbolise pour Reine son attachement aux rythmes de la grande mère Nature, conçue comme possibilité infinie de renouvellement. Elle participe à la fois physiquement et mystiquement aux influx qui s'en dégagent, et c'est précisément à cause de cette participation exaltée que son christianisme passe pour hérétique auprès des tenants de l'orthodoxie. Le point sensible de cet ajustement entre sensibilité païenne et foi chrétienne est mis en évidence par la place que prennent dans le livre une série de variations autour du *Cantique des cantiques*. Il semble que Taos le confonde – mais cette confusion n'est évidemment pas une inadvertance – avec un poème de Milosz intitulé *Cantique du printemps* (et l'on sait en effet que ce mot, « cantique », est cher au poète franco-lituanien qui lui aussi se donnait pour tâche orgueilleuse de repenser les rapports entre l'homme et Dieu). Confusion encore, en tout cas rapprochement, entre ce même *Cantique des cantiques* et un poème du frère tant aimé, c'est-à-dire de Jean Amrouche. Ce poème intitulé *Prière* est vraisemblablement celui qu'on trouve dans le recueil des années 1928-1934, *Cendres*, dont le titre complet, d'inspiration plus personnelle que chrétienne, est en réalité « Prière pour être débarrassé de moi-même ». Les demoiselles du pensionnat n'ont sans doute pas tort d'y voir l'expression d'une forte sensualité. Mais pour Reine tout ce qui touche au corps fait partie de l'être et à ce titre de sa divinité. Lorsqu'elle croit entendre dans le *Cantique des cantiques* un cantique du printemps, il ne s'agit pour elle que de

revenir aux sources de ce poème ; elle n'a en aucune manière le sentiment de subvertir la religion chrétienne en la ré-immmergeant dans son fond de paganisme qui de toute manière lui est toujours sous-jacent. Le christianisme est incarnation, il a endossé le paganisme antérieur qui ne signifie rien d'autre que la présence de l'être dans le monde, et sous toutes ses formes.

D'ailleurs, s'il n'y a pas contradiction entre le paganisme dont Reine est imprégnée et le christianisme qui est le sien, c'est que ce paganisme n'a rien d'un matérialisme sans âme ; il vise au contraire à se pénétrer de l'essence des choses et des êtres, ce qui est tout un, car, dans le seul monde qu'elle accepte de reconnaître pour sien, il n'y a que des êtres ou des présences imprégnées de sublime ou de divin ; en sorte qu'aimer le monde avec ferveur, dans sa réalité qu'on pourrait dire païenne, c'est la même chose que prier ou rendre grâce. De là vient la triple équivalence jugée si scandaleuse par son entourage entre *Le Cantique des cantiques*, *Le Cantique du printemps*, et la *Prière* de son frère Jean. De l'hymne païen dédié à la nature à l'hymne mystique chrétien, il y a continuité, c'est ce que ne cesse de faire sentir l'écriture de Taos qui se présente parfois (au nom de son origine réelle et mythique) comme un manifeste de paganisme poétiquement réinventé, mais qui ne cesse cependant jamais d'invoquer un ensemble de notions chères à la spiritualité chrétienne : âme, essence, être, etc.

Le sentiment d'un monde partout vivant et partout digne d'un amour enthousiaste pourrait conduire sur les voies d'une sorte d'unanimisme, amour universel pour le monde et ses créatures, sans hiérarchie ni choix. C'est pour rectifier cette interprétation erronée qu'il faut faire intervenir un troisième ensemble de caractéristiques propres à la jeune Reine et sans aucun doute à l'auteur de l'autoportrait. Reine barbare, nous est-il dit, et marquée d'exotisme oriental, ce qui nous met sur la voie d'un certain orgueil farouche pouvant aller jusqu'à la tyrannie. Selon ses propres dires, la tendance à l'exaltation amoureuse en faveur des êtres créés est combattue chez elle par un élitisme hautain, allant parfois jusqu'au mépris virulent, et bien plus proche de quelque nietzschéisme que de l'esprit franciscain. Son admiration pour Milosz est d'ailleurs l'indice qu'il y a chez cette jeune fille beaucoup d'exigence à l'égard d'elle-même et des autres, avec le sentiment que la solitude est le prix à payer pour faire partie d'une petite minorité d'élus. L'autoportrait de Taos est complexe comme la grenade, car il comporte toute une série d'éléments fortement convergents, même s'ils appartiennent à des séries séparées, de différentes origines. On y trouve l'exigence tyrannique, le goût de la possession éventuellement abusive, en tout cas d'une emprise autoritaire exercée sur les autres, et une sorte d'exclusivisme dont on pourrait sans doute dire qu'il n'est que la riposte au sentiment d'être exclue mais qui ne s'en manifeste pas moins avec une sorte de hauteur orgueilleuse, çà et là traversée par des éclats d'humilité. Et c'est bien dans cet ensemble de traits

originaux que se trouvent les prémices de ce qui deviendra sous la plume de Jean Amrouche le portrait de Jugurtha ; les composantes en sont les mêmes : enthousiasme militant et agressif, désir sans limite, goût des états extrêmes et de l'excès. Jugurtha, comme Reine, n'est ni docile ni adaptable. Ils campent sur leurs origines, ostensiblement mais sans qu'on puisse parler de pose, car l'ostentation leur est naturelle. Et toute leur culture ne fait que développer cette nature-là.

Le paganisme chrétien de Taos, si riche et éventuellement contradictoire que soit l'association qui lui est inhérente, ne pourrait suffire à rendre compte de ses attitudes face au monde, dans leur plus grande originalité. Il faut y ajouter cette dimension de berbéricité barbare, pour reprendre un vieux jeu de mots fondé sur une pseudo-étymologie. La connotation en est souvent péjorative, mais Taos est prête à la revendiquer. Cet orgueil fondamental qui la fait se décrire comme un être excentrique et violent, toujours dans l'excès, n'est pas une affectation, c'est la nécessaire affirmation de son Moi. Le droit à être ce que l'on est, sans les réserves d'usage plus hypocrites que pudiques, fait sans doute partie de son gidisme – l'admiration pour Gide étant d'ailleurs une des causes explicites du renvoi de Reine hors du pensionnat. Mais ce que le roman nous fait comprendre, c'est en quoi l'œuvre de Gide ne faisait que développer la tendance et la conviction profondes de Taos et de son frère Jean. C'est pourquoi, et si surprenant que le rapprochement puisse paraître, on n'en est pas moins renvoyé une fois encore, derrière Gide ou avant lui, à l'ancêtre Jugurtha, celui qui donne au paganisme chrétien de Taos sa marque originale et la source de son étrangeté. Il explique ses refus et ses exigences, aussi bien pour le corps que pour l'esprit : pour le corps, point de médiocres vêtements grisâtres, mais des formes somptueuses et des couleurs de feu, point non plus de ces fades nourritures blanchâtres dont consent à se repaître le misérable troupeau des pensionnaires ordinaires ; pour l'âme point de fréquentations médiocres et rien que des lectures qui emportent avec violence loin des ornières du quotidien. En sorte que, s'il s'agissait de trouver des modèles littéraires à la Reine dans laquelle se projette Taos, cela pourrait aller de la Jeanne d'Arc de Péguy aux héroïnes de Claudel, deux auteurs qu'elle cite volontiers. Mais c'est une autre sorte de modèles que nous voudrions chercher dans le deuxième temps de cette réflexion, modèles pour le lecteur et non pour l'auteur, ce qui autorisera à choisir au moins l'un d'entre eux en dehors de ce que Taos pouvait connaître en son temps. Le but de cette recherche est de montrer la richesse littéraire du roman, sa lisibilité pour les lecteurs que nous sommes et son appartenance aux traditions du genre en même temps que son avant-gardisme audacieux.

De ces trois modèles de lecture, se référant à trois personnages de fiction, il y en a un auquel Taos n'a pu manquer de songer elle-même, car il est la création d'un auteur qu'elle aime beaucoup citer, Jean-Jacques Rousseau dont elle accuse ses hypocrites compagnes de condamner les



*Confessions* sans les avoir lues, mais Rousseau surtout auquel elle emprunte une religion sortie tout droit de la *Profession de foi du vicaire savoyard* incluse dans l'*Émile*, non sans provoquer de la part du catholicisme orthodoxe les mêmes réactions indignées de refus et de rejet. Il y a dans *Jacinthe noire* un passage qui est très explicite à cet égard (p. 47). Les opinions que professe Reine sont aux yeux du prêtre qui veille sur la pension et donc aussi pour la majorité de ses ouailles une « hérésie habilement travestie » ; cette hérésie consiste dans le fait qu'en matière de croyance, elle prétend ne devoir se fier qu'à elle-même et pouvoir s'en remettre à la droiture de son instinct. Aussi semble-t-elle très proche de ce que disait le vicaire de Rousseau, par ailleurs si vertueux et si tolérant : « Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix. » La similitude est d'autant plus remarquable que le rousseauisme de Taos est par ailleurs sélectif et ne consiste pas à en reprendre les thèses les plus facilement séduisantes ou les plus répandues. On pourrait dire par exemple qu'il n'y a point chez la jeune Taos de *Jacinthe noire* de primitivisme et qu'elle n'adhère sans doute en aucune façon aux idées exprimées par Rousseau dans son premier discours sur les lettres et les arts. Civilisation et création font partie à ses yeux de cette affirmation de soi à laquelle aspire tout être digne de vivre. De manière symptomatique, lorsqu'elle veut s'entourer de ce que le monde lui paraît offrir de plus beau, elle ne manque pas d'ajouter les livres aux fleurs et aux fruits. Ce n'est donc pas en un sens anti-intellectuel qu'elle revendique, dans l'esprit du *Vicaire savoyard*, l'infailibilité de l'instinct, mais plutôt par l'effet d'une certaine conception de ce qu'est la vérité, comme absolue nudité ou dénuement. En quoi elle se considère d'ailleurs comme pourvue d'une vocation originelle, puisque le dénuement est justement, selon elle, ce qui fait l'âme de la Tunisie (p. 156). Mais cette conception de la vérité, celle qui se lit sur le visage de Jugurtha et en fait tomber tous les masques, ne peut manquer d'induire des effets ravageurs dans un monde où les masques, au contraire, sont de rigueur, et où la nudité passe pour obscène. Telle est l'histoire contée dans *Jacinthe noire* ; le cadre est parfaitement adapté à cette sorte de tragédie à la fois moderne et antique ; banal et oppressant, anodin et pervers, il ne semble pas opposer de réaction immédiate ni violente à l'irruption d'un être venu d'ailleurs, mais il est évidemment incapable d'accepter cet être et de l'entendre sans se trouver lui-même détruit.

Le roman décrit avec minutie ce que nous appelions les effets ravageurs de cette irruption. En cela, il suggère un autre modèle de lecture, qu'on ne saurait évidemment prendre pour un modèle d'inspiration, puisque ici le personnage comparable à Reine est tiré d'une œuvre cinématographique de 1968, le célèbre *Théorème* de Pasolini (*Teorema*, par chance au féminin en italien). Du *Vicaire savoyard* à *Théorème*, tels sont les pôles que l'on pourrait assigner à la représentation romanesque de la problématique chrétienne selon Taos, modèles également scandaleux

chacun en son temps. Mais s'agissant du second, il faut revenir à l'intrigue, d'ailleurs extrêmement simple, de *Jacinthe noire* pour s'en expliquer. Dans ce roman comme dans le film, on assiste aux bouleversements produits par l'arrivée d'un personnage venu d'ailleurs dans une petite communauté jusque-là unie et tranquille. Jeune homme ou jeune fille, dans le cas de Reine, cet être qui se présente sous une forme ordinaire, comportant vulnérabilité ou faiblesse, dégage pourtant une mystérieuse étrangeté et exerce très vite sur les autres emprise ou fascination. On sait que le personnage de Pasolini est une sorte de nouveau Christ, dont le message évangélique prend appui sur une sexualité en acte. L'effet produit par Reine sur ses compagnes et dans tout le pensionnat ne met en cause la sexualité qu'indirectement : l'un des prétextes de son renvoi sera que, selon son propre récit spontané et imprudent, elle a naguère en Tunisie donné à un jeune homme un baiser chargé de passion érotique. Mais le bouleversement causé par Reine n'a pas besoin d'être sexuel pour être physique en même temps que moral et religieux. La présence de Reine, incomparablement plus forte que celle de n'importe quelle jeune fille de l'établissement, passe d'abord par l'affirmation d'une brillance, celle de la chevelure, du regard, des bijoux et des vêtements. Dans cet autoportrait déguisé et d'autant plus saisissant que Taos s' imagine vue par les yeux de Marie-Thérèse, elle se peint comme une sorte de reine barbare, ressentie par les ternes pensionnaires comme fabuleusement exotique, c'est-à-dire comme l'être le plus différent d'elles-mêmes qui puisse exister. Impression accrue par le décor que Reine crée dans sa chambre, à force d'étoffes rutilantes, coussins et divans à l'orientale, etc. Tels sont les moyens inventés par la sœur de Jugurtha pour forcer l'attention des autres et pour leur donner une idée plus forte de ce que veut dire le fait d'exister. Comme dans *Théorème*, quoique de façon moins systématique puisqu'il ne s'agit pas d'une allégorie à valeur démonstrative mais d'un roman, l'exemple de Reine est contagieux et sa présence fait naître des comportements différents. Dans un cas comme dans l'autre, la prédication tient en peu de mots et le scandale est accru par le caractère anormal, inexplicable, de leur efficacité. Il est difficile de ne pas invoquer les effets de la grâce pour en rendre compte, que ce soit sur Marie-Thérèse ou sur la famille milanaise décrite par Pasolini. La réaction offusquée des tenants de l'orthodoxie est aussi une manifestation de peur, face à ce qu'ils ne comprennent pas. Reine en joue sans doute un peu, en laissant soupçonner de sa part quelque pouvoir magique. Mais si jeu il y a, il est pourtant éminemment sérieux et ne se laisse pas aller aux facilités bruyantes de la révolte ordinaire. La révolte dont il s'agit dans *Jacinthe noire* n'est violente que mentalement (ce qui veut dire en fait qu'elle l'est beaucoup plus), en ceci qu'elle est découverte et confrontation avec la vérité. Le renvoi de Reine est vécu par elle-même et par les autres comme déchirant mais non triste, douloureux et joyeux en même temps. Et c'est dans cette ambiguïté que réside la force littéraire du livre, qui

va au-delà du récit d'une entrée dans la vie, plus difficile encore pour une étrangère et pour une adolescente inadaptée. Les désarrois de Reine ne sont dus que très partiellement à son inexpérience ; c'est aux autres que manquent l'expérience de la vraie vie et la possibilité de voir l'être ou les êtres dans leur vérité.

La vraie vie est ailleurs, pourrait dire Reine, mais il se trouve que dans son cas, cet ailleurs est d'abord géographique. Ce sont les « étranges contrées » d'où elle vient et que les autres ne peuvent connaître que par les récits ou les descriptions qu'elle en fait. Leur évocation, chargée de merveilleux, suggère la référence à un troisième modèle de lecture, celui qu'a illustré Alain Fournier dans son célèbre *Grand Meaulnes* vingt ans auparavant. De cet autre roman d'adolescence et d'incapacité douloureuse à entrer dans la vie, on pourrait considérer que *Jacinthe noire* nous donne une version au féminin. Ce rapprochement est surtout valable pour ce que les deux romans nous disent des pouvoirs de l'imaginaire et de la narration. En effet, Reine représente pour la narratrice Marie-Thérèse ce que Meaulnes avant elle a représenté pour le sage et gentil François, également narrateur du roman. Leur irruption inattendue ouvre soudain les portes du rêve et du merveilleux. Même si les contrées étranges qui se devinent à travers les propos de Reine sont bien réelles, puisqu'il s'agit tout simplement de la Tunisie (rehaussée d'un peu de Kabylie ici ou là), Marie-Thérèse pressent que leur force tient à ce qu'elles sont avant tout les territoires de l'imaginaire. C'est pourquoi, malgré ou à cause de sa fascination, elle refusera l'occasion qui lui est donnée d'aller y vivre à la fin du roman. Reine comme Meaulnes sont des conteurs qui savent que leur pouvoir est de l'ordre de l'enchantement. Dans la version féminine qui est la sienne, nous avons déjà vu que Reine se constitue non seulement en reine barbare mais en magicienne (en quoi d'ailleurs son portrait se rattache à un autre thème pasolinien, celui de Médée). Parce qu'elle en est encore à l'éblouissement de découvrir la culture occidentale, elle emprunte ses paroles magiques à Milosz, plus tard elle reviendra à celles du *Grain magique*, au nom si explicite. La force de Reine, telle qu'esquissée par Taos (et l'on rêve à ce qu'aurait pu devenir un tel personnage dans un roman de la maturité), c'est d'ouvrir les esprits qu'elle éveille à la connaissance des cultures les plus archaïques en même temps qu'à celle des plus avant-gardistes. Et la fascination qu'elle exerce tient sans doute aussi à la diversité de ses références, de la berbéricité ancestrale à Milosz ou à Claudel. Le passage des unes aux autres se fait par elle avec tant d'évidence, tant d'inspiration naturelle qu'on se plaît à voir dans cette manière d'assurer la continuité un trait du féminin qu'elle incarne. Ce serait une autre histoire de chercher comment son frère Jean assure le même passage, d'une manière sans doute plus volontariste et plus délibérée, sans préjuger de la réussite de l'un ou de l'autre dans sa vie ou dans son œuvre.

Reste que pour en revenir une dernière fois à Jugurtha, l'arrivée de

Reine au pensionnat est à lire comme le débarquement d'une princesse numide dans un salon de thé pour dames anglaises. Qu'on me pardonne cette image un peu forte. Reine-Taos n'avait pas envie de jouer le jeu de l'effacement et de la discrétion. Et c'eût été en effet un comble – ô combien dommageable si l'on songe à ce qui nous reste parce que Taos a réussi à l'imposer – que de contribuer elle-même au travail des forces adverses qui se chargeaient avec tant d'empressement de l'effacer.

## TEXTES ET DOCUMENTS

## IMAGES ALGÉRIENNES DES ANNÉES 30

André Nouschi

Propos recueillis par Tassadit Yacine

*Comment saisir la complexité politique de l'Algérie ? Comment appréhender sa richesse culturelle, ethnique si on n'essaie pas de retracer l'histoire de ses acteurs ? Le drame que traverse l'Algérie puiserait ses racines dans un monde plus ancien, plus divers et peut-être encore plus tourmenté. Ce monde composite demeure inconnu des jeunes Algériens et aussi des jeunes Français. En ouvrant ses colonnes à des témoins de cette histoire, Awal tente de révéler ce qui demeurerait jusque-là indicible. Indicible pour des raisons d'État, l'Algérie étant un pays arabe et musulman, indicible aussi pour des raisons de pudeur ou d'intimité. André Nouschi est un méditerranéen à part entière. Il est d'abord et avant tout algérien avant de devenir français. Algérien par ses origines juives – bien avant 1830 – mais français depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle parce que l'Algérie, sa terre natale, était colonie française. C'est ainsi que le décret Crémieux en a fait un citoyen français jusque vers 1940, date à laquelle il va connaître (comme toute sa communauté) les horreurs de la discrimination ethnique : cette citoyenneté lui sera ravie par le gouvernement de Vichy. Ce choc d'abord et son enfance ensuite dans un univers judéo-musulman contribueront à faire de lui un des historiens les plus lucides de la colonisation et un des plus farouches défenseurs des libertés des peuples à disposer d'eux-mêmes.*

Mon enfance et mon adolescence n'ont connu qu'un seul paysage, celui de l'Algérie ; il a constitué la première couche de souvenirs et d'émotions, d'odeurs, de lumières, de nuages que je voyais défiler au-dessus de moi, d'amitiés et de colères plus ou moins contenues ; bref, l'Algérie a été la première partie de ma vie et les années 30 ont pour moi été essentielles.

J'ai appris à lire, à travailler, à regarder les êtres, les choses, la nature qui s'offraient à moi ; j'ai entendu les premières musiques, le chant des oiseaux ; j'ai goûté aux figues fraîches cueillies sur l'arbre avant que le soleil ne les chauffe, quand la terre est encore humide de la nuit. J'ai

appris aussi la diversité des « races » comme on disait là-bas, puisque dans les villages et dans les villes, j'ai côtoyé des petits Arabes, comme on les appelait, des petits Espagnols, des Kabyles, des Mozabites, d'autres juifs et ceux que nous appelions les *Frangaoui*, des petits Français qu'il fallait distinguer des autres Français d'Algérie.

J'ai appris à faire la différence entre eux et les Corses (ils étaient fils de gendarmes, de gardiens de prison, de juges de paix ou d'instituteurs) et j'ai vite compris que Gomez ou Egea n'avait pas la même façon de vivre que Boulenouar, Hadj Ghanem, Yahiaoui, et qu'on ne pouvait mettre sur le même pied le fils du boucher Chouilem, celui du facteur Bensadoun ou celui de David Benhamou, le commerçant de denrées coloniales ; que Dumas, Finas, Roll et Dubois appartenaient à un autre monde, celui sur lequel régnait Sénéclauze, un viticulteur dont la ferme était le symbole de l'argent et de la modernité.

J'ai vite compris également qu'un garçon n'était pas une fille, ne serait-ce qu'à l'école où nous étions rigoureusement séparés par un haut mur avec la porte de communication entre les deux bâtiments fermée à clé. Les filles étaient enseignées par des institutrices et nous par des hommes ; il était hors de question que les garçons puissent côtoyer les filles ou jouer avec elles. Les uns et les autres pouvaient se rencontrer à l'église ou au catéchisme et l'on colportait des histoires folles sur ces rencontres possibles ; on disait même que s'y nouaient des intrigues amoureuses... De quoi nous jeter dans des rêveries inouïes et ceux qui n'avaient pas de sœur pouvaient tout imaginer... Cette ignorance réciproque nous donnait une conscience plus ou moins claire de supériorité masculine (au nom de quoi, je me le demande) qu'entretenaient les mères et une certaine mythologie.

Qu'elles fussent d'origine espagnole, italienne, juive ou arabe, toutes étaient fières d'avoir engendré un garçon et n'hésitaient pas à vanter les mérites, vrais ou supposés, de leurs rejetons mâles. Même si l'un d'entre nous était un cancre authentique, il avait tant d'autres qualités : son habileté manuelle à bricoler ou réparer, ses qualités de jardinage (très prisées chez les maraîchers espagnols), sa façon de conduire les moutons ou de calmer les chiens (les petits Arabes savaient bien faire cela) ou son adresse à dérober des fruits ou des grappes de raisin, sans se faire prendre. Certains étaient des « louettes », entendez des petits malins qui savaient tirer parti de tout.

Les mêmes mères gardaient leurs filles près d'elles et leur apprenaient les choses d'une certaine vie : coudre, tricoter, broder pour quelques-unes, cuisiner, mais surtout elles leur permettaient d'assister aux conversations des femmes entre elles. Il arrivait que nous attrapions au vol un mot de-ci de-là, mais les mères ne manquaient jamais de nous envoyer ailleurs quand elles abordaient certains sujets. Je me doutais bien que les circonlocutions dissimulaient des secrets importants qui les touchaient. On parlait à mots plus ou moins couverts de « Césarine » qui

tenait un café et qui devait être la « maîtresse » d'un personnage du village, ou encore des amours malheureuses du fils de Gregorio, fort beau garçon par ailleurs... Mais comment avoir le fin mot ? Je me doutais bien aussi que les malaises de Yamina qui aidait ma mère à la maison correspondaient chaque mois à quelque chose de singulier ; mais à chacune de mes questions, ma mère répondait invariablement que Yamina n'était pas mariée : ceci expliquait cela. Grâce à Yamina et aussi à mes camarades arabes, j'ai appris l'arabe parlé que je retrouve à chacun de mes voyages au Maghreb. Il suffira au lycée de le perfectionner, d'y ajouter l'arabe classique que m'enseigneront des maîtres de belle qualité : Mahdad à Oran, Soualah, Vallat, Counillon à Alger.

L'école ? Elle a été pour moi le lieu qui permet d'accéder à un monde élargi ; lire et écrire, apprendre m'ont fasciné et j'avouerai avoir pris de la joie à comprendre les mécanismes de la langue française, les dérivations des mots (on disait les « familles » de mots), le monde de l'histoire et de la géographie, la poésie que nous apprenions et récitions par cœur, le chant et la musique.

Ayant passé par des écoles de village, celles de 'Aïn Bessem ou de 'Aïn el-Arba, je peux affirmer qu'elles ont accueilli des petits Algériens. Pas tous évidemment, hélas ! mais un certain nombre. En retrouvant récemment de vieilles photographies, j'ai calculé que selon les classes, 25 à 30 % des élèves étaient des petits Arabes, comme on disait alors (je parle des années 28-34). L'exemple vaut ce qu'il vaut, évidemment. Ces enfants étaient de tous les milieux : fils de commerçants mozabites, de petits paysans, de propriétaires ruraux moyens ou de petits employés. Je ne suis pas sûr que les pères de certains n'aient pas été de simples ouvriers agricoles. En revanche, les petites Algériennes étaient plus rares : il était mal vu de les envoyer à l'école, alors que les Européens et les juifs faisaient tous leurs efforts pour que leurs filles aient au moins le certificat d'études.

Nos écoles étaient de garçons et/ou de filles, mais chacune d'elles comportaient plusieurs classes confiées à des instituteurs différents. Le hasard m'a donné une fois la chance d'avoir, pendant quelque temps, une institutrice remplaçante (j'avais su son nom, Georgina) ; je crois avoir déployé pour elle des trésors de travail afin de ne pas la décevoir, alors que les maîtres m'inspiraient un certain effroi ou une certaine crainte.

Chaque classe était partagée en plusieurs divisions qui correspondaient aux différents degrés des cours élémentaire, moyen ou supérieur. Et chaque année, nous passions d'un degré à l'autre ; la charge du maître ou de la maîtresse était lourde, car ils devaient faire travailler simultanément ce petit monde très divers, alors que certains cours étaient d'un niveau différent (calcul, français, par exemple) tandis que d'autres étaient communs (morale, instruction civique, histoire, géographie, musique et chant). Leur sévérité, excessive parfois, nous a donné des cadres et une formation d'une solidité incomparable et le sens des valeurs.



On a affirmé que l'école française d'Algérie avait ignoré l'histoire et la géographie de ce pays ; c'est une contre-vérité. En effet, nous possédions un livre d'histoire et de géographie de l'Algérie, celui de A. Bernard et P. Redon. J'y ai appris avec passion aussi bien les Phéniciens que Massinissa, la conquête arabe (Sidi Oqba), les Turcs, pirates n'hésitant pas à attacher à la bouche d'un canon le père Levacher et évidemment la conquête de l'Algérie qui était ainsi, pour moi, une éclatante revanche sur la barbarie. J'ai approuvé évidemment le débarquement de Sidi-Ferruch et le châtement du dey Hussein qui avait osé frapper le consul Deval de son éventail. La résistance de 'Abd el-Qader à Bugeaud, si longue, la révolte de l'homme à la chèvre, Bou Ma'za, la dure guerre de Randon contre les Kabyles créaient cependant en moi un réel malaise, et je ne savais encore pas tout.

Pourquoi ? Parce que je voyais mes camarades arabes vivre dans des conditions difficiles ? Probablement. Je me rappelle comme si c'était hier ma visite chez Boulenuar (malin, passablement insolent, pas mal cancre, mais généreux) ; sa maison était à un bout du village, le sol était de terre battue, sa mère accroupie s'affairait près d'un four où elle jetait des galettes de bouse de vache. C'était la fin de l'après-midi, la fumée emplissait la pièce unique où tous vivaient ; je me rappelle être resté silencieux devant tant de dénuement et je comprenais pourquoi il demeurait toujours en queue de classe, pourquoi le maître le battait durement et le couvrait de reproches. Je comprenais aussi pourquoi il était indifférent à ces coups et pourquoi apprendre lui importait peu. C'était le mouton noir de la classe, au sens vrai, puisqu'il arrivait en classe, le matin, sans s'être lavé les mains et le visage ce qui lui valait des reproches du maître dès le début de la journée. En revanche, j'avais été impressionné par le succès au concours des bourses de première série d'un jeune garçon « arabe » (il s'était classé dans le groupe de tête et je ne le connaissais pas) et j'en avais parlé avec mon autre copain arabe, Mohammed, qui en avait tiré gloire et fierté.

A la réflexion, je me dis que nous ne devons pas être nombreux à nouer des amitiés avec des petits Arabes dans ce village. En revanche, je savais que Roll et quelques autres avaient comme copains d'autres Français d'Algérie et que rares étaient les amitiés entre eux et les petits juifs. J'avais bien perçu que le monde de ce village était compartimenté : les juifs entre eux, les Arabes entre eux, les Espagnols entre eux, les *Frangaoui* entre eux. Il est faux de parler de fraternité en Algérie ; je ne l'ai pas souvent rencontrée à ce moment-là.

Au contraire, tout poussait à la compétition et à la rivalité : d'abord l'affrontement des « races » entre elles. Une injure revenait souvent, et elle était mineure : « *mala raza*<sup>1</sup> » lançait-on en espagnol, ou encore « sale juif », « sale bicot » ; « sale Français » me semblait moins injurieux

1. Sale race.

que « sale Espagnol ». Les petits Arabes ne se gênaient pas pour utiliser l'arabe avec toutes sortes de jurons faciles à comprendre et à répéter. Les petits Français et les petits juifs n'avaient que le français pour répondre aux injures. Quelquefois le ton montait et l'insulte devenait « *puta della tua raza* », « putain de ta race », etc. Les garçons n'hésitaient pas à se battre quand l'honneur de leur mère, de leur sœur était en jeu (« *hiro de puta*<sup>2</sup> », « *hermano de puta*<sup>3</sup> »).

Le sexe féminin devenait un enjeu d'images symboliques dont la plus courante était celle d'une figue, et bien sûr, la féminité était un signe sans équivoque qu'il fallait dénoncer chez un garçon, pour peu que celui-ci fût un peu plus poli que la normale. Nous disposions d'un champ relativement réduit d'injures pour le dire et traiter un de nous de « *culo* » (prononcez coulo) signifiait la bataille aux poings. Ce clivage selon l'origine ethnique se compliquait quand on faisait entrer la religion. Les Arabes étaient toujours des Arabes et personne ne se trompait là-dessus ; au mieux, on distinguait les Mozabites dont je savais vaguement que leur religion différait de celle des autres. Bien sûr, tous étaient musulmans ; mais on ne le voyait que par à-coups : d'abord pour le ramadan quand ils jeûnaient tout le jour, et je comprenais mal qu'on pût travailler sans manger ; ensuite quand Yamina et sa sœur ou sa cousine Khadidja partaient à Relizane pour un pèlerinage (Sidi el-Qobrine, je crois) qui durait plusieurs jours. Elle savait raconter l'arrivée de plusieurs milliers de pèlerins, hommes et femmes confondus, qui venaient demander une faveur au saint homme enterré ; pour Yamina, le vœu était d'une année sur l'autre toujours le même : se marier et avoir des enfants. Elle était pourtant jolie avec sa peau rose et fraîche, une certaine élégance de port et je ne comprenais pas pourquoi elle n'était pas mariée ; je soupçonnais vaguement qu'elle n'était peut-être pas tout à fait normale dans son intimité. Cette *ziara*<sup>4</sup> était, dans mon esprit, quelque chose d'étonnant.

L'islam s'était présenté un jour à la maison quand mes parents avaient invité à déjeuner notre propriétaire qui était allé à La Mecque ; ma mère m'avait expliqué qu'il était *hadj* et qu'il y avait en lui quelque chose de saint. Effectivement, il est arrivé avec un burnous de laine tout blanc qui contrastait encore plus avec sa fine barbe noire. Je l'ai donc observé durant tout le repas, un couscous au beurre, arrosé de *iben*<sup>5</sup> ; ses mains très fines avec une peau singulièrement douce marquaient parfois d'un geste son propos (en arabe). Il répondait d'une voix mesurée et posée aux questions de mon père surtout et sa personne exhalait une sorte de paix réelle et d'équilibre : il avait mangé avec discrétion et n'avait pratiquement bu qu'à la fin du repas, alors que mes parents, mes frères et moi avions mangé et bu comme à l'accoutumée. Il m'avait donné une

2. Fils de pute.

3. Frère de pute.

4. Visite.

5. Petit lait.

leçon de mesure, d'élégance et de sérénité que le regard affable de ses yeux accentuait. Il me changeait des Arabes que je rencontrais au village ou dans les champs, avec leurs visages maigres, leurs vêtements en loques, leurs pieds nus noircis par la boue séchée (notre visiteur portait des chaussures de cuir noir et avait la tête dans une espèce de *tarbouch* blanc).

L'islam ? Je l'avais vu aussi quand une procession d'hommes, de femmes et d'enfants avait défilé dans les rues du village derrière un drapeau vert en implorant Dieu et le Ciel d'envoyer la pluie ; le ciel restait tout gris, la pluie refusait de tomber depuis longtemps, les champs étaient tout jaunes, l'herbe sèche et racornie. Ces malheureux étaient dans un état physique difficile à décrire, maigres et en haillons. Je les ai suivis un moment car leur procession se rendait hors du village auprès d'un marabout que tous appelaient Sidi 'Abd el-Qader. Ma mère m'avait dit alors que les chrétiens avaient aussi une cérémonie semblable (les Rogations) quand la sécheresse ravageait le pays et je trouvais étonnant que des prières et ces appels puissent provoquer un changement de temps et amener la pluie que nous guettions tous.

Ultérieurement, à Alger, le hasard m'amènera à assister, près des bains Padovani, au sacrifice d'un taureau que conduisaient des nègres (on les appelait, je crois, les *gnaoua*) ; ils tapaient sur de vastes tambours avec des baguettes recourbées, agitaient des espèces de castagnettes de métal, dansaient devant et autour de la bête ornée de rubans multicolores, tandis qu'un drapeau vert surmonté d'une boule, d'un croissant et d'une étoile dorés était porté par l'un d'eux. Derrière les danseurs et les joueurs suivait une procession de musulmans de tous âges, hommes et femmes qui se rendaient solennellement vers la place où la bête aurait la gorge tranchée.

A l'instant du sacrifice, un homme se détacha ; la foule qui priait à voix basse devint silencieuse : l'homme prit un poignard et l'enfonça dans la gorge du taureau dont les membres avaient été entravés et qui était vigoureusement tenu par d'autres nègres. Le sang gicla violemment ; les assistants se précipitèrent pour y tremper les mains et ce fut une ruée vers la nappe de sang étendue. Je me détournai du spectacle au bout d'un temps car je sentais monter en moi une forte nausée.

Cet islam me semblait encore plus mystérieux quand j'accompagnais Yamina, ma mère et des femmes du village à Sidi 'Abd el-Qader, à quelques kilomètres du village, sur la route de Hammam Bou Hadjar. Le mausolée était un bâtiment carré surmonté d'une coupole blanche avec au-dessus un croissant ; devant la porte se tenait le desservant, un homme assez jeune qui tendait ses mains aux femmes. Celles-ci, qu'elles fussent musulmanes, chrétiennes, juives, les baisaient et lui donnaient leurs offrandes avant de présenter leurs requêtes avec humilité. Dans le marabout, étaient suspendues des étoffes de toutes les couleurs où le rouge et le vert dominaient. L'homme acceptait les cadeaux et entrait pour prier

avec les femmes vêtues d'un *haïk* blanc ; je me tenais au dehors avec mes camarades garçons tandis que les petites filles, surtout arabes, suivaient leurs mères et les femmes. Personne ne trouvait anormal que des femmes non musulmanes aillent demander au marabout d'intercéder en leur faveur. Ma fréquentation quotidienne et aussi ma famille m'ont porté dès ce moment à être tolérant et à respecter aussi bien l'islam que l'Église catholique ou le judaïsme.

J'ai aussi appris dans ce village qu'il existait, outre les catholiques, des protestants ; en effet, une des épiceries était tenue par « la protestante » dont je revois encore le visage. C'était une grande femme, assez maigre, au visage émacié, aux cheveux noirs frisés, aux grands yeux, à la tenue sévère et irréprochable, dont on disait que la piété était grande mais qu'on ne voyait jamais à l'église, et pour cause ! Son niveau d'instruction était, affirmait-on, bien au-dessus de la moyenne de celui des villageoises. Je l'ai admirée car je savais que les protestants avaient été massacrés traîtreusement dans la nuit de la Saint-Barthélemy, qu'ils avaient souffert mille morts durant les guerres de religion et qu'ils avaient dû s'expatrier après l'inique révocation de l'Édit de Nantes de 1685. Elle symbolisait, dans sa dignité, l'honneur d'une partie des Français qui n'avaient pas plié. En dehors des Arabes, musulmans, la majorité écrasante du village était catholique ; je le savais car, le dimanche matin, à la messe, l'église était pleine et je voyais mes camarades d'école et aussi de nombreuses filles, endimanchés les uns et les autres, y aller ou en sortir. Je les rencontrais accompagnés de leurs parents, pères et mères, vêtus des costumes et robes « du dimanche » ; je savais que certains étaient catholiques fervents, on les appelait des catholiques « pratiquants » pour les distinguer des autres catholiques.

Dans leur majorité c'étaient des *Frangaoui*, et à leur tête Sénéclauze ; parmi eux, les Roll, les Dubois, les Bohé (je ne suis pas sûr de cette orthographe). Leurs enfants allaient au catéchisme, bien sûr, mais à la différence des petits Espagnols ne sifflaient jamais et ne criaient pas « *toca ferro*<sup>6</sup> » quand ils croisaient le curé en soutane noire. Ces derniers étaient certes catholiques, faisaient leur première communion, mais racontaient toutes sortes d'histoires sur les curés, le plus souvent irrespectueuses. Seules les bonnes sœurs trouvaient grâce à leurs yeux ; on savait que leur dévouement était infini et les « *sorates* » comme les appelaient les Arabes, grands ou petits, bénéficiaient d'un immense et total respect.

Le dernier groupe, les juifs, était réduit ; je savais qu'il existait deux synagogues « ennemies » (pourquoi ? je ne sais) mais la pratique religieuse me semblait assez faible, en dehors de quelques familles réputées pour leur piété. En tout cas, et sauf exception rarissime, je n'y ai pratiquement jamais mis les pieds et je ne suis pas sûr que mon père ait fréquenté l'une ou l'autre ; il est vrai que pour toutes les fêtes juives, Pâque

6. Touche le fer.

ou Kippour, nous allions à Alger pour les célébrer. En revanche, je me rappelle être allé à deux ou trois reprises à l'église pour une cérémonie concernant sans doute la famille d'un camarade : j'avais été frappé par l'ombre à l'intérieur et par une certaine solennité de la messe en latin.

Il arrivait que des rabbins nomades venus du Tafilalet, comme on disait – comprenons des juifs marocains –, passaient et séjournaient quelque temps au village. Leur costume m'effarait : *seroual*, gilet, veste, chemise d'une douteuse couleur et d'une propreté approximative, tout cela dénotait une assez grande pauvreté ; leur barbe et leurs cheveux, poivre et sel, mal soignés, leurs yeux chassieux me prévenaient contre eux. Quand mes parents acceptaient de les recevoir à la maison pour leur offrir à déjeuner, j'avais de la répugnance à les saluer et à leur serrer la main, *a fortiori* de la leur baiser sous prétexte qu'ils étaient de saints hommes, comme l'affirmait ma mère.

Mes parents leur prodiguaient toutes les marques de la déférence en les appelant *Rabbi* et ne manquaient pas de leur donner leur obole pour poursuivre leur voyage. Une ou deux fois, il m'a semblé – mais je n'en suis pas sûr – que ces hommes ramassaient de l'argent pour le *Keren Kayemeth*<sup>7</sup>. Mais je ne me rappelle pas avoir vu chez nous les petites tirelires bleues de cet organisme non plus qu'à l'entrée de la maison de Mezouza<sup>8</sup> alors que chez plusieurs camarades juifs je les remarquais. Je dirai en outre que ma mère n'a jamais été sourcilleuse au sujet de la viande *cacher* ou pas, et que le porc entrait à la maison sous forme de tranches de jambon cuit, de viande, de saucisson ou de boudin que tout le monde consommait. Autre signe de cette distance par rapport au judaïsme officiel : mon père travaillait le samedi, ma mère allumait son feu pour cuire les aliments (au bois ou au charbon), alors que le dimanche était jour de repos pour tous. Ma mère insistait alors pour que nous changions de costume (nous avions, les uns et les autres, le costume du dimanche) et la famille célébrait Noël avec les cadeaux aux enfants, le repas mieux soigné, etc.

Cette distance avec le judaïsme n'empêchait pas que pour tous nous étions juifs ; que de fois ai-je entendu l'injure de « sale juif », « sale youpin », « *malo judio* » ou encore « *kelb el-ihudi*<sup>9</sup> » auxquelles je répliquais en français, en arabe ou en espagnol sur le même mode. Ce mépris des juifs s'était manifesté à notre égard dès notre arrivée dans ce village de 'Aïn el-Arba.

En effet, quand mes parents ont voulu s'installer, personne n'a accepté de leur louer un appartement parce que nous étions juifs ; pour mon frère cadet, mes parents et moi-même, notre seul refuge a été un garage qu'un brave homme, Artero, a accepté de nous louer. Dans cette

7. Fête religieuse juive.

8. Nom de femme.

9. Chien de juif.

pièce unique, nous étions entassés, les matelas à terre, une cuvette et un broc dans un coin pour la toilette, un seau hygiénique ailleurs ; je revois encore ma mère s'affairant devant un *kanoun* et un réchaud à pétrole pour la cuisine tandis que notre petit déjeuner était chauffé sur une lampe à alcool. Durant cet intermède de plusieurs semaines, je me rappelle avoir été éveillé une nuit par des coups de revolver tandis que les cris « A bas les juifs ! A mort les juifs ! » étaient lancés par des inconnus.

Ce fut mon premier contact avec la vie politique du village. Un peu plus tard, un propriétaire catholique pratiquant, sans doute ému par notre détresse, acceptait de louer à mes parents une jolie maison avec un grand jardin qui a remplacé avantageusement le garage d'Artero. Et pour la première fois, nous avons eu la joie d'avoir l'électricité ; non pas toute la journée, mais seulement quand la nuit arrivait. Le courant était fourni par l'usine Bouquier qui possédait deux grosses machines fonctionnant au fuel ou à l'essence, je saurai plus tard qu'on les appelait des alternateurs ; située à la périphérie du village, l'usine alimentait un certain nombre de foyers. Mais il arrivait souvent que le courant baisse ou s'interrompe : la panne durait plus ou moins longtemps ; ma mère allait prendre une des lampes à pétrole et des bougies pour continuer le dîner ou l'après-dîner.

Cela nous rappelait le temps de 'Aïn Bessem où nous avions habité précédemment, sans électricité ; seules les lampes à pétrole et les bougies nous éclairaient. Une autre différence entre 'Aïn Bessem et 'Aïn el-Arba était que dans le premier une cheminée chauffait la grande pièce qui servait de salle à manger tandis que dans le second, notre maison ne possédait pas de chauffage, ou plutôt seule la chambre de mes parents était chauffée.

Dois-je dire que le climat dans les deux villages était rude : moins à 'Aïn el-Arba qu'à 'Aïn Bessem couvert de neige en hiver. Mais je me rappelle certains matins de janvier où sans gants et en culottes courtes, j'enviais mes camarades filles aux mains gantées et aussi les pantalons longs de Gomez et Egea ou le *saroual* de Boulouar. La première heure de classe était un supplice pour tenir son porte-plume et écrire soigneusement, alors que la salle n'était pas chauffée.

La politique, elle, était présente au village. Nous savions tous qui était à droite et qui ne l'était pas ; le catalogage était simple pour moi. Nous étions en 1928, à une époque où les candidats aux élections se recommandaient ou non du « Parti français » et affichaient leurs idées sans gêne aucune ; on savait ce que l'expression voulait dire. Mon père se gardait bien de donner son opinion ouvertement, mais je savais, quoiqu'il refusât de le dire, pour qui il votait. Le radicalisme était sa famille politique tandis que celle de ma mère était bien plus à gauche, question d'atavisme paternel pour elle (mon grand-père David avait été socialiste jaurésien). Les batailles électorales villageoises se passaient dans les cafés ; chaque candidat avait le sien et offrait des tournées à ses amis ou à ses agents électoraux, le matin mais surtout le soir. Il m'est arrivé de

surprendre dans la lumière des lampadaires mon instituteur sortir de l'un d'entre eux, vacillant sur ses jambes avant de rentrer chez lui. Je faisais alors semblant de ne pas le voir pour ne pas le saluer. Je ne manquais pas de rapprocher, *in petto*, cette scène de la leçon où il dénonçait l'ivrognerie et l'alcoolisme qui débouchaient sur des drames familiaux et la ruine des individus ; la seule fois où j'avais évoqué, à la table familiale, ce genre de rencontre insoupçonnée, mes parents m'ont remis à ma place et n'ont pas manqué d'affirmer qu'il était fréquent de se tromper la nuit ; et pourtant, mes yeux avaient bien vu...

Le maire du village, Vittori, un Corse bedonnant, fumant cigare dès huit heures du matin, était élu et réélu sans difficulté. La commune semblait bien gérée et ne manquait pas de célébrer l'école laïque chaque année, lors de la distribution des prix aux bons élèves, bien sûr. Mais afin de ne pas décourager les bonnes volontés des cancre, ces derniers recevaient inéluctablement un « prix d'encouragement » ; on savait ce que cela signifiait. Lors de ces fêtes, rehaussées par la présence d'un député, de plusieurs conseillers généraux, des inspecteurs primaires et évidemment des personnalités du village, le maire, en costume blanc, se dépensait en congratulations aux bons élèves des écoles de garçons et de filles.

Quelques jours après la fin des classes, le village fêtait le 14 Juillet solennellement pendant trois jours : c'était la fête du village marquée par l'explosion des « bombes » allumées par les gardes champêtres, les aubades au maire données par la « clique » du village que nous suivions dans la chaleur ou à la fraîcheur du crépuscule, les concours récompensés par des cadeaux de toutes sortes ; des forains arrivaient avec leurs baraques étincelantes qui nous ravissaient, les chevaux qui mangeaient leur ration sous nos yeux, et parfois des fauves endormis dans leurs cages à gros barreaux. La fête était marquée par plusieurs bals et une ou deux retraites aux flambeaux que tous les gosses suivaient (mes copains arabes adoraient porter un lumignon). Les cafés ne désemplissaient pas et la place toute neuve où avait été installé un kiosque couvert devenait le bal gratuit, illuminé par des lampions de toutes les couleurs.

Après quoi, le village s'enfonçait dans la torpeur de la chaleur de l'été ; c'était le temps des vacances. En 1934, en plein mois d'août, *L'Écho d'Oran* nous a sortis de ce vide : sur la première page s'étalait la tuerie du quartier juif de Constantine où nous avions encore des parents. Sans radio, sans téléphone, je nous vois devant le journal, notre seule source d'information ; mon père et ma mère avec plusieurs amis, juifs également, discutaient des horreurs rapportées par *L'Écho d'Oran* : ces hommes, ces femmes ou ces enfants, sans défense, égorgés par des fous excités par le docteur Bendjelloul, au bois des Pins et qui avaient fondu sur la ville. Le récit de ces assassinats ajouté à ce que rapportait le même journal sur l'Allemagne hitlérienne me glaçait de terreur.

Je ne comprenais pas les raisons de cette haine et j'entends encore mon père regretter qu'on ait laissé Hitler s'installer au pouvoir. A certains

moments, il n'hésitait pas à avouer que si la France et l'Allemagne avaient su s'unir, alors personne n'aurait mis la paix en danger... Et je lisais le journal quand il arrivait (mon père y était abonné et nous le rapportait à la maison vers midi), en l'étalant sur le carrelage d'une chambre, allongé et attentif à tout lire (sauf le feuilleton que je laissais à ma mère ou aux filles).

Dire que je comprenais tout est excessif, mais je me gorgeais des nouvelles du monde et j'enregistrais avidement tout ce qui survenait ici et là : l'entrée des Japonais en Mandchourie, le suicide de Stavisky, la mort du compositeur Ravel, de Briand, celle inexplicquée du conseiller Prince, l'émeute du 6 février 1934 matée par Daladier et son remplacement par Gaston Doumergue qui avait été juge de paix à 'Aïn el-Arba (*L'Écho* le rappelait), ce qui me rendait fier...

La quiétude estivale n'était perturbée que par le Tour de France que je suivais passionnément avec mon frère ; un jour où je voulus jouer au champignon sur ma bécane, en courant contre un camarade, je me suis fracassé la clavicle gauche en tombant sur le trottoir cimenté de la justice de paix ; je me retrouvai donc au lit pour deux ou trois semaines pendant les vacances... J'en ai profité alors pour me lancer dans une « Histoire des grands hommes » et j'ai recopié les notices du *Petit Larousse illustré*, avec soin. Je ne saurais dire pourquoi je choisisais celui-ci et non pas un autre. Peut-être que l'histoire telle que me la contait mon maître en classe m'a influencé dans mes choix, ce qui ne m'a pas empêché de confondre quelques mois plus tard Catherine et Marie de Médicis.

L'arrivée de l'abbé Lambert à Oran a coïncidé avec la publication d'un nouveau journal, *Oran matin*. Rapidement, l'abbé devint célèbre dans tout le département pour ses positions, mais ne colportait-on pas qu'il était allé visiter les juifs d'Oran dans leur quartier de la rue d'Austerlitz et qu'il avait bu avec eux l'anisette ? Quel meilleur symbole de sociabilité ! Cependant assez vite sa politique était apparue ; ce prétendu « sourcier » qui se vantait d'apporter aux Oranais de l'eau douce n'était qu'un charlatan avide de prendre le pouvoir municipal en s'appuyant sur la droite la plus radicale.

J'ai retrouvé aussi la politique lors d'un voyage à Alger, quand un dimanche matin, près de la place du Gouvernement, stationnait une compagnie de tirailleurs sénégalais en tenue de campagne. Ils avaient placé leurs fusils en faisceaux tandis que des policiers arrêtaient des Arabes pour leur demander leurs papiers. A mes questions, mon père répondit que les Arabes voulaient se révolter et pour prévenir une telle calamité le gouverneur avait décidé de faire venir des soldats sénégalais dont la rumeur publique disait la férocité ; d'ailleurs, n'étaient-ils pas noirs ? Bien entendu, rien de cela ne survint, sauf peut-être le massacre de Constantine.

Comment ne pas rapprocher l'étalage de cette force avec les fêtes du Centenaire auxquelles j'ai assisté à Alger en 1930 ? Nous étions sur le



boulevard Front-de-Mer, près de la place du Gouvernement, avec mes parents ; l'après-midi avait bien commencé et nous avons vu arriver sur la gauche les régiments de soldats, habillés en costumes d'époque (c'est du moins ce que je revois dans mes souvenirs), des zouaves, des spahis, des tirailleurs, drapeaux frangés d'or et couverts de médailles en tête ; la musique jouait des marches militaires entraînantes que je connaissais par cœur (on était assez patriote dans la famille et ma mère m'avait appris ces airs). La foule applaudissait ; j'étais ravi d'assister à un tel déploiement de couleurs, quand subitement une claque s'est abattue sur ma joue. Surpris, je me suis tourné vers ma mère qui me lance : « On se découvre quand passe le drapeau d'un régiment français ! » La claque, c'était pour le chapeau que j'avais gardé sur la tête à ce moment-là. A l'occasion du Centenaire, j'étais heureux que tant de personnalités françaises se dérangent pour visiter le pays où je vivais, le trouvent tout beau et vantent les mérites de la France en Algérie. Il est vrai que les champs de vigne autour de mon village étaient magnifiques ; mais mes promenades ailleurs apportaient des notes moins heureuses.

J'ai évoqué tout à l'heure le dénuement des Arabes rencontrés ici ou là dans le village ou alentour ; il était d'autant plus fort qu'au moment de la vendange ou des moissons affluaient des troupes de Marocains soigneusement encadrés qui offraient leurs bras et faisaient tomber les prix normaux de journée. Les Marocains étaient embauchés par les colons tandis que les villageois étaient sans travail. Rudes travailleurs, levés tôt le matin, les nouveaux venus finissaient leur tâche à la nuit tombée et ne prenaient qu'un court moment à midi pour manger un repas rudimentaire ; une fois la récolte finie, ils repartaient comme ils étaient venus. Ces mois d'été étaient les plus durs pour ceux qui ne possédaient pas de terre ou qui n'avaient pas d'emploi fixe au village.

La crise était bien sûr au centre de toutes les conversations ; tantôt pour justifier l'emploi des Marocains, moins onéreux que les gens du cru, tantôt parce que les banques et les commerçants exigeaient d'être payés. Mon père, huissier de justice, avait la charge ingrate d'exécuter les jugements du juge de paix ou d'autres tribunaux plus éloignés. Je l'ai accompagné dans certains de ses transports de justice quand il fallait réclamer à un maraîcher espagnol ou à un paysan arabe les sommes encore impayées ; la beauté de la promenade était gâtée par ces moments difficiles de rencontres. L'Espagnol faisait semblant de ne pas comprendre ce que disait mon père qui transformait alors le Crédit foncier en « Credia foncia ». J'assistais impuissant devant ce baragouin et ces menaces de saisie, de vente aux enchères, etc. Que pouvais-je dire ?

Avec l'Arabe, le message passait mieux, et pour cause ; mais le débiteur montrait ses champs jaunes, ses réserves vides, ses enfants mal nourris, sa femme honteuse devant cette intrusion tandis que mon père tentait de faire comprendre au pauvre diable que la banque exigeait, qu'il fallait montrer de la bonne volonté, etc. Je repartais de là gêné et silen-

cieux car je savais que l'inéluctable risquait d'arriver, d'autant mieux que certaines banques (la Compagnie algérienne) étaient loin du village tandis que le Crédit foncier y était présent. Cette pression des créanciers que mon père recevait au bureau me causait un malaise réel car j'avais lu les passages de nos grands écrivains (dans mon livre de lectures françaises, bien sûr) sur les huissiers...

Un matin d'été j'assistais à une vente aux enchères sur la place publique ; j'avais saisi dans le cours d'une conversation familiale qu'elle concernait la famille d'un camarade d'école, André, dont je connaissais le père, un fort bel homme avec un joli accent du Sud-Ouest (je pense), gros travailleur et qu'on citait en exemple. Mon père devait vendre le matériel de ferme, les différents troupeaux, etc. Je regardais avec surprise les belles charrues Brabant, les herses métalliques, les pastières et, dans les troupeaux, celui des porcs. J'observais aussi du coin de l'œil le père de mon copain, silencieux et impavide, le chapeau de côté qui voyait partir pour une bouchée de pain ce qu'il avait acquis à prix d'or. J'en étais tout ému et retourné à la pensée qu'il perdait ses instruments de travail et je me disais que la banque ne faisait pas une bonne affaire sur le plan financier. Mais je pensais aussi à mon copain ; comment pourrait-il continuer d'aller à l'école, puisque son père avait perdu tout cela ? Ce spectacle de vente aux enchères m'a longtemps poursuivi et m'a fait mieux comprendre que tout ce que la crise signifiait concrètement pour des milliers d'hommes qui n'avaient qu'un souci, celui de travailler.

Les dernières images de ces années villageoises concernent la vie quotidienne du village ; tous les jours passait un petit train à vapeur (trois wagons tirés par une locomotive soufflante) qui s'arrêtait dans la rue principale, face à la place, près de la boucherie Bouaziz et du café Belda et qui permettait à tous ceux qui n'avaient pas d'automobile ou qui ne voulaient pas prendre le car d'aller à la ville distante d'une soixantaine de kilomètres ; le « bouiouiou » comme l'appelait la mère d'un copain était le spectacle qui marquait la journée. La voie ferrée suivait la route, en gros, et le voyage valait la peine. Notre famille ne l'a pour ainsi dire pris que très rarement car mon père avait acheté une voiture Citroën, dès son arrivée au village, une B 14, je crois. Grâce à elle, j'ai découvert Oran, la ville où nous arrivions par les faubourgs avant d'aller remiser le véhicule dans un garage en plein centre, où mon père avait ses habitudes. Chaque visite commençait par une station au café où nous allions nous restaurer avant de faire les courses. Car le voyage à Oran permettait à ma mère d'acheter ce qui manquait à 'Aïn el-Arba, pour nous, pour elle ou pour mon père, encore qu'il préférât faire ses emplettes à Alger : souliers, chemises, costumes, pardessus, etc. Ma mère avait ses commerçants et nous traînait lamentablement derrière elle ; la journée n'en finissait pas pour nous, forcés de la suivre. Nous n'en finissions pas de monter ou descendre la rue d'Arzew, le boulevard Georges-Clemenceau, le boulevard Gallieni ; il nous arrivait, vers la place d'Armes, de côtoyer le début du

quartier juif bordé par la rue d'Austerlitz. J'avais honte de voir les conditions de vie de ces juifs d'Oran et je n'avais qu'une envie, fuir ce spectacle débilant. Quand nous reprenions l'auto, j'étais heureux de rentrer au village pour retrouver mes habitudes de vie.

Il fallut bien abandonner tout cela un jour ; je ne pouvais rester indéfiniment à l'école primaire. Pour cela, il fallait passer le concours de bourses de première série et le certificat d'études primaires (CEP), buts de nos études. Pour réussir, notre instituteur nous chauffait, comme on dit aujourd'hui, et nous imposait de travailler encore plus durement ; il ne cessait de souligner qu'il avait les meilleurs résultats du canton au CEP et que les élèves de 'Aïn el-Arba avaient d'excellents résultats aux concours des bourses, première et deuxième séries. Effectivement, chaque année, les reçus venaient saluer leur ancien maître et nous avions devant nous des exemples vivants de réussite par le travail. Les exercices succédaient donc aux exercices, dans toutes les matières, et notre entraînement était tel que nous étions capables de répondre à des questions difficiles. Pour mieux nous préparer, le maître nous imposait d'aller à « l'étude » : deux heures après la récréation et la fin de la classe. Nous refaisions les exercices de la journée et d'autres. Rentré à 7 heures du soir, il fallait encore finir ses devoirs et apprendre les leçons du lendemain. Comment résister à cette discipline implacable ?

Quand le concours des bourses est arrivé, je me suis rendu au lycée d'Oran avec ma mère et, après avoir réussi l'écrit, j'ai réussi aisément l'oral (il est vrai que j'avais eu une première expérience l'année d'avant où je m'étais fait coller à l'oral). Le retour triomphal m'a permis d'aborder le CEP sans crainte aucune ; il avait lieu à Hammam Bou Hadjar, village voisin que je connaissais bien. Notre maître avait emmené tous les candidats dans le « bouiouiou » ; après l'appel, nous sommes donc rentrés en salle pour passer l'écrit le matin et l'oral l'après-midi. L'examen en soi ne m'angoissait pas du tout puisque j'avais été reçu au concours des bourses.

En revanche, j'avais apprécié le déjeuner avec mes camarades et le maître au restaurant ; la salade de tomates avait un goût tout à fait différent de celle de ma mère et cette expérience d'indépendance me ravissait. La proclamation des résultats l'après-midi (mention : très bien, n° 1) me laissa assez indifférent. Ces succès furent célébrés par mes parents au cours d'une réception qu'ils organisèrent ; mon maître y fut invité, ma mère mit les petits plats dans les grands, mon père ouvrit du champagne et la fête fut complète avec, en fin d'année, une superbe distribution des prix. Les vacances se passèrent à préparer la rentrée au lycée d'Oran que j'abordai d'un cœur léger ; mais bien vite, l'internat me fit comprendre que quelque chose avait changé dans ma vie quotidienne.

Le village faisait désormais partie de mon passé.

## LE MARIAGE CHEZ LES IMAZIR'EN AU MAROC

Ammar Ben Saïd Boulifa

*Le document que nous présentons ici est un témoignage qui date de la fin du siècle dernier. Boulifa qui a vécu parmi les populations de l'Atlas livre ici ses impressions dans un ouvrage aujourd'hui épuisé, intitulé : Textes berbères en dialecte chleuh de l'Atlas marocain<sup>1</sup>.*

Le jeune homme des Imazir'en<sup>2</sup> quand il veut se marier, se livre à un travail, qu'il reste dans le pays ou qu'il aille à l'étranger. De ce qu'il gagne, il dépense la moitié ; il cache l'autre jusqu'à ce qu'il ait économisé ce que ses forces lui ont permis de faire. Alors il revient au pays. Arrivé chez lui, il frappe à la porte. Sa mère accourt et lui ouvre. Sa sœur s'accroche à lui ; toutes deux poussent des you-you de joie, le font entrer dans la chambre de la mère. La sœur court chez l'oncle et dit : « Voici ! mon frère chéri est arrivé. » On se lève et on vient en courant ainsi jusqu'à la maison. De nouveaux you-you sont poussés par les femmes. Fatiguées elles se taisent. Voilà que, tout d'abord, on lui présente pour boire un cruchon d'eau ; quand il a bu, on lui apporte de la galette et du beurre salé. Il se lave la main droite et il mange jusqu'à ce qu'il soit rassasié. Il se lève pour se laver de nouveau les mains. Puis il se rassoit, et se met à causer avec sa mère, sa sœur et ses cousins ; il leur fait part de tout ce qu'il a enduré en pays étranger, de tout ce qu'il lui est advenu de mal ou de bien. Quant à son secret il le garde en lui-même.

Après avoir attendu trois jours, le jeune homme dit à sa mère : « Je désire que tu me maries. » Elle lui répond : « Volontiers ! mon fils. – Que nous faut-il ? » Elle lui dit : « Appelle le bijoutier israélite, qu'il vienne avec son aide. » Pendant que le jeune homme va chercher le bijoutier, la mère et la sœur procèdent au nettoyage complet de la maison, elles pétrissent et préparent du pain de blé qu'elles enduisent de beurre.

1. Paris, Leroux, 1908.

2. *Imazir'en* est le pluriel de *Amazir'* et veut dire berbère. Ce terme est souvent retranscrit avec gh (Amazigh).

Elles prennent de l'eau, la font chauffer jusqu'à ce qu'elle soit bouillante, la versent dans la théière ; elles y ajoutent du sucre et du thé. Elles attendent un moment que l'infusion soit faite ; elles goûtent le thé. Le trouvand fade, elles y ajoutent du sucre et remettent la théière sur le feu qu'elles raniment avec un soufflet. Pendant ce temps le bijoutier, accompagné de son aide, arrive avec le jeune homme. Ils se dirigent vers la maison et frappent à la porte. La mère accourt et leur ouvre la porte. Entrés dans la cour de la maison ils y creusent un foyer, dressent et montent le soufflet, arrangent leurs outils et allument le feu. La mère appelle son fils ; il entre seul dans la chambre avec sa mère qui lui dit :

– Donne-moi de l'argent ?

– Combien ? lui demande-t-il.

Elle lui prend deux réaux (deux pièces de 5 francs) qu'elle remet au bijoutier en lui disant : « Vous m'en ferez une paire de bracelets. » Le juif prend l'argent le jette dans le creuset et se met à souffler le feu jusqu'à ce que l'argent soit fondu. Il le travaille en le martelant. Ayant façonné les bracelets il les remet à la mère. Le jeune homme arrive et paye au juif le salaire convenu. On leur apporte du pain avec du beurre qu'ils mangent ; ils boivent du thé ; rassasiés, ils s'en vont.

Aussitôt la mère se lève et va chez l'oncle : « Il faut que vous veniez avec moi, leur dit-elle, pour chercher et demander en mariage une fille qui soit belle et de bonne famille pour mon fils. » Elle emporte avec elle la paire de bracelets ; elle se fait accompagner de la sœur et de deux cousines du jeune homme. Parties, et arrivées au milieu des habitations, elles se mettent à examiner les portes des maisons jusqu'à ce qu'elles aient trouvé une grande maison ; alors elles se mettent à marcher doucement sans que l'attention de personne soit attirée. Les gens de la maison ne s'en sont aperçus que lorsque, entrées dans la cour, elles se mettent à pousser des you-you. Alors une jeune fille suivie de sa mère arrive et sort. Ces femmes courent vers elle, la saisissent et lui mettent les bracelets aux mains droite et gauche, en disant à la mère :

– Nous sommes les hôtes de Dieu !

– Que la bienvenue soit avec vous ! leur répond-elle.

Aussitôt elle fait dire au père de la jeune fille de venir. Il arrive et il rentre dans la cour de la maison où il trouve les femmes. Celles-ci se lèvent et le saluent en lui embrassant les mains. La mère du jeune homme lui dit :

– L'hôte de Dieu !

– Soyez les bienvenues ! lui répond-il.

Elles lui disent :

– Nous sommes venues te prier de nous accorder la main de ta fille pour notre garçon.

Il leur répond :

– Partez, dites au jeune homme que son délégué vienne afin que nous puissions discuter et arrêter les conditions !

Elles se lèvent et lui disent : « Soit ! » Elles s'en vont en laissant les bracelets aux bras de la jeune fille.

Arrivées chez elles, elles frappent à la porte et le jeune homme, resté seul, leur ouvre en leur demandant : « Eh bien ? »

– Nous t'avons trouvé une jolie fille ; ses parents ont été contents de nous ; nous avons mangé et bu à satiété ; maintenant choisis-toi un délégué avec qui discutera le père de la jeune fille.

Aussitôt le jeune homme se lève et sort. Ayant rencontré un ami du *qadhi*, il l'invite à venir chez lui. A la maison, après lui avoir offert bien à manger et bien à boire, le jeune homme lui dit : « O ! Untel ? »

– Que veux-tu, mon fils ? lui répond-il.

Il lui dit : « Voici, je désire que tu me représentes auprès du père de telle jeune fille jusqu'à ce que ma noce soit célébrée. »

– Que Dieu m'aide, lui répond le *naïeb*, je te représenterai jusqu'à ce que tu aies célébré la fête ; tu peux commencer tes préparatifs dès demain.

Le lendemain le *naïeb* se rend auprès du père et lui dit : « Me voici ; je suis le représentant du jeune homme qui a demandé la main de ta fille. »

– Voici les conditions, lui répond le père, vous me donnerez telles et telles choses pour la dot de ma fille.

Il lui dit : « C'est entendu ! du consentement du jeune homme vous pouvez le lui donner. » Alors accompagnés du jeune homme, ils se rendent auprès des *adoul* (adjoints du *qadhi*) ; ils font rédiger un acte de ce qu'ils se sont donné.

Ensuite ils partent et vont s'occuper des préparatifs de la fête. Le lendemain, le jeune homme accourt auprès du *naïeb* et lui dit : « Allons au marché ! » Ils partent au marché et achètent un taureau de boucherie, puis une charge d'un quintal de blé, un cruchon de beurre, un de miel et un autre d'huile, du henné, des dattes, un voile, des babouches, une chemise pour la nuit de noce, une coiffure avec un foulard qui se porte flottant en arrière, un corsage pour la poitrine, brodé en or. Ils achètent encore deux longues chemises blanches. Tout ceci étant destiné à la jeune fille, le futur achète également pour le père une paire de babouches et un turban, pour la mère des babouches et une chemise. Lorsqu'il a réuni tout cela, il l'envoie aux siens. Ceux-ci amènent des hommes en assez grand nombre. Ayant avec eux de la poudre, ceux-ci ne cessent de tirer des coups de fusils que lorsqu'ils sont arrivés près des parents de la jeune fille. Là, le père et la mère se lèvent et viennent au devant d'eux les recevoir en leur disant : « Soyez les bienvenus ! » Les hommes entrent dans la cour de la maison et remettent aux gens de la maison la corbeille qu'ils ont apportée. Ils s'assoient et le père de la jeune fille leur présente du pain de blé, du miel et du beurre. Il place quatre hommes par plat. Ayant tous mangé jusqu'à satiété, ils se lèvent et repartent chacun de leur côté.

Trois jours s'écoulent ; le quatrième jour, le fiancé envoie une vieille inviter les femmes en les avertissant du jour du Pétrissage.

Le jour du Pétrissage les hommes arrivent et se mettent avec les femmes à danser et à chanter toute la nuit jusqu'à ce que l'étoile du matin se lève. Alors ils se taisent et s'assoient pour manger du couscous et de la viande. Puis les hommes se retirent pour aller se coucher. Quant aux femmes, elles se mettent aussitôt à pétrir et préparer du pain de farine de blé qu'elles tiennent à avoir prêt pour le lendemain, qui est le jour du Nettoyage.

Ce jour, le *naïeb* organise une troupe de tireurs qu'il conduit à la maison du fiancé. Réunis et munis de leurs fusils ils se mettent à faire parler la poudre depuis midi jusqu'à trois ou quatre heures de l'après-midi. Le maître de la fête se lève et leur porte à manger du pain avec du miel et de l'huile. Ayant fini de manger, ils se lèvent et chacun se retire de son côté.

Le lendemain, qui est le jour du Blanchissage, le fiancé dit à son *naïeb* : « Va, amène-moi Untel et Untel. » Lorsqu'ils sont au nombre de six, ils viennent trouver le fiancé qui les fait monter à l'étage où ils s'installent avec lui. On leur monte un plateau dans lequel se trouve un étui rempli de *koh'eul*, du henné et des dattes ; il leur donne les dattes pour les manger, le *koh'eul* pour se faire les yeux. Pour cela, deux femmes se trouvent parmi eux. Lorsqu'ils se sont fait les yeux et ont mangé, ils s'approchent du marié, lui mettent du henné aux mains et à la tête ; cette opération terminée, les deux femmes redescendent et regagnent la cour où elles restent avec les autres femmes. Voici que celui-ci arrive et pénètre dans la maison en disant : « Amenez donc le taureau que je l'égorge ! » On détache le taureau, on le conduit au milieu de la cour. On prend une pioche, on y creuse un endroit vers lequel doit couler le sang. On prend également dix œufs que l'on enveloppe dans un linge propre et que l'on dépose dans le trou fait pour recevoir le sang. Sur les œufs on met un miroir. Le boucher se met aussitôt à ligoter le taureau ; pendant ce temps, deux femmes se tenant debout se mettent à chanter et à improviser en disant : « O ! toi ! combien ta mort est belle ! O ! taureau de la fête ! » Lorsque le boucher l'égorge, la mère du jeune homme accourt en apportant une louche qu'elle met sous le sang qui s'écoule ; lorsqu'elle en est remplie, la mère la retire et va répandre ce sang sur les montants de la porte de la maison. Les autres femmes ramassent le miroir et les œufs également couverts de sang ; puis elles prennent et découpent l'estomac du taureau, elles en font des brochettes qu'elles préparent et mettent de côté avec le couscous.

Puis toutes les femmes s'en vont faire leur toilette et mettent ce qu'elles ont de plus beau. Elles reviennent apportant chacune la pierre sur laquelle elle s'assoit. Lorsque toutes sont assises elles se mettent à jouer l'*azamoud*. Alors se lèvent trois vieilles qui, saisissant un tambourin, se placent au centre. Surviennent deux autres dont l'une frappe le tambourin

au milieu avec une seule main pendant que l'autre le frappe des deux mains. Tandis que celles qui se sont faites belles, assises sur leurs pierres, battent des mains.

Pendant ce temps des vieilles arrivent et procèdent à la toilette de la mariée ; elles l'habillent en lui mettant tout d'abord la chemise de noce dans laquelle elle sera possédée. Puis elles lui ajoutent le *caftan* (corsage) avec par dessus une *mlah'fa* que la mariée elle-même se fixe aux épaules au moyen d'agrafes. Installée par elles au milieu de la chambre, les vieilles font dire au *naïeb* d'avancer. Il arrive accompagné des parents du jeune homme pour emmener la mariée. Leur venue s'annonce par des coups de fusils. Toutes les femmes, parentes de la jeune fille, se mettent à pleurer. On bâte le mullet, le *naïeb* y monte, se pousse sur l'avant du bât et prend la mariée derrière lui. On se met en route. Arrivé à la maison du marié, on tire de nouveaux coups de fusils. La mère du jeune homme accourt, prend sur son dos la mariée et la porte vers la chambre, pendant que les autres femmes poussent des you-you. Elle y entre en courant et y dépose la mariée sur le lit où elle la fait asseoir. Elle ressort et la laisse seule dans la chambre.

On appelle les garçons d'honneur du marié, on leur sert des plats d'aliments, une bouilloire remplie d'eau bouillante, ainsi que du sucre et du thé. Ils s'installent et se mettent à en verser dans de petits verres et en boire jusqu'à satiété. On dessert en enlevant devant eux ces ustensiles, puis on leur apporte de l'eau pour se laver les mains. Trois plats leur sont aussitôt servis ; le premier consiste en un plat de viande rôtie au beurre salé. Ils s'installent tout autour et le mangent. On leur sert également un deuxième plat de pain, de beurre et de miel ; le troisième renferme une bouillie (de blé grossièrement écrasé) sur laquelle on a répandu du beurre et du miel. Ils mangent de tous les plats. Puis ils se lavent les mains. De nouveau, on leur rapporte le réchaud garni de braise. Ils font lever le marié, le déshabillent et le plongent dans de l'eau chaude, puis lui mettent d'autres habits dans lesquels il se présentera à son épouse. Tout doit être neuf. Après lui avoir fait subir des fumigations de résine odorante et l'avoir habillé, tous les garçons d'honneur descendent avec lui, portant chacun dans sa main droite une bougie. Ils le conduisent jusqu'à la chambre nuptiale où se trouve la mariée. Les femmes poussent des you-you.

Le marié ouvre la porte de la chambre et y pénètre. Le *naïeb* referme du dehors la porte devant laquelle s'installent les garçons d'honneur qui se mettent à jouer entre eux avec deux *derbouka* et un *goumbr*.

Le marié se lève pour prier. La jeune fille l'ayant laissé se prosterner, le frappe avec un morceau de sel. Il pousse un cri de colère, il se lève, la saisit, lui enlève les effets qu'elle portait, effets qui avaient été soumis aux fumigations de benjoin et de tête de caméléon. Il les dépose à la tête du lit et il ne lui laisse qu'une chemise de batiste blanche. S'étant lui aussi déshabillé et n'ayant conservé que sa chemise, il saisit



la jeune fille, cherche à lui lever les jambes ; comme elle se refuse, il lui tord les mains ; aussitôt elle se précipite sur lui et le mord au doigt. Après avoir reçu pour cela une gifle, elle le laisse se placer sur elle. Il la déflore ; elle, en perdant du sang, se met à crier : « O ! mère, je meurs ! » Le mari se lève, frappe à la porte que le *naïeb* lui ouvre. Il sort et jette aux jeunes gens des dattes qu'ils se disputent et mangent. Alors le mari revient à la chambre, s'y assied pour se chauffer près d'un fourneau, et il passe toute la nuit sans se coucher. Pendant ce temps les femmes poussent des you-you de joie et les parents se réjouissent. Les jeunes gens s'étant tus et ayant cessé de jouer, s'endorment dehors, devant la porte de la chambre nuptiale.

Le lendemain dès l'apparition de l'étoile du matin, ils se lèvent et appellent le mari qui arrive et qui leur jette la chemise ensanglantée de la jeune fille. Puis il s'habille et se coiffe d'un turban blanc. Les jeunes gens l'emmènent au bain et le lavent, lui font faire les yeux avec du *koh'eul*, rougir les lèvres avec de l'écorce de noyer. Cette toilette terminée ils sortent du bain et accompagnent le mari jusqu'à la maison où ils s'installent au premier étage dans une chambre. Les femmes leur montent à déjeuner de la bouillie arrosée de beurre et de miel. Ayant mangé, ils l'entraînent aux jeux de distraction et y restent jusqu'au soir.

Au moment du coucher du soleil, les jeunes gens le ramènent en tirant des coups de fusil. Après avoir fait parler la poudre devant la maison, ils montent et rentrent dans la chambre du premier étage avec le mari. Les femmes arrivent et ferment la porte sur eux. Après avoir fait de la lumière, ils se mettent à se distraire entre eux dans la chambre où ils se sont installés. Arrive la mère de la jeune mariée. Elle entre chez sa fille qu'elle trouve à la renverse, évanouie ; alors elle se met à pleurer. La mère du jeune homme accourt, et entre elle aussi. Toutes les deux prennent un grand plat en bois qu'elles remplissent d'eau chaude, et, après avoir jeté un morceau de sel dans cette eau, elles saisissent la mariée, la mère du jeune homme par les pieds, la sienne par les bras ; elles la font asseoir dans cette eau chaude. Aussitôt la jeune fille se réveille et se met à crier : ce qui fait rire la mère du jeune homme et pleurer la sienne qui ne cesse de dire : « Ah ! ma pauvre fille ! que le lion des bois a failli tuer ! Ha ! Aïe ! Aïe ! » Puis elles se lèvent, la font sortir de l'eau, la reconduisent dans sa chambre où elles l'habillent. Là elles font appeler une vieille tout édentée. La mère de la jeune fille l'interpelle et lui dit : « Empêche le mari quand il rentrera de toucher de nouveau ma fille. » Puis elles se lèvent et sortent. Voici que le mari rentre ; il trouve dans la chambre la vieille assise près de la jeune mariée. « Que fais-tu là, vieille, lui dit-il ? » Elle lui répond : « Je t'en prie, ne la touche plus ? »

– Pourquoi ? lui réplique-t-il ?

Elle lui répond :

– Attends qu'il se soit passé sept jours.

Aussitôt le mari s'en va s'asseoir seul. La vieille dit à la jeune fille : « Voici ma fille, maintenant je vais m'en aller. » Mais celle-ci se cramponne à elle et lui dit : « Tu ne dois pas m'abandonner, ô !... mère Unetelle !... car aussitôt toi partie il va vouloir recommencer, ce chrétien<sup>3</sup> qui ne connaît même pas Dieu ! certes cette fois il va me tuer ! » La vieille dit alors au mari : « Je jure par Dieu que si tu la touches, tu n'auras affaire qu'à moi. Voici, si tu la touches je te rends impuissant ! » Le mari répond à la vieille : « Non ! ô mère Unetelle, je ne la toucherai pas. » Sur ce, la vieille se lève et s'en va. On apporte au mari le souper, on lui donne de l'eau et après s'être lavé les mains il dit à la jeune femme, son épouse : « Avance et soupe avec moi. » Elle lui répond : « Je ne souperai avec toi que lorsque tu m'auras juré par Dieu que tu ne me toucheras pas. » Il lui promet devant Dieu qu'il ne lui demandera rien avant quatre jours. Alors elle s'avance et se met à manger avec lui. Lorsqu'ils ont fini de manger, il se met à lui donner à la bouche des dattes, des amandes cassées, grillées et salées qu'elle prend de sa main et qu'elle mange. Tout d'un coup il la saisit et se met à l'embrasser entre les yeux. Elle aussitôt se lève et s'enfuit. Il lui dit : « Pourquoi fuis-tu ? » Elle lui répond : « Où est le serment que tu m'as fait, traître ? » Il se met à rire et lui dit : « Pour moi le serment n'a pas d'effet. » Alors, elle se sauve vers la porte sur laquelle elle se met à frapper. Le mari se lève et la supplie de venir se coucher, alors qu'elle est toute tremblante de peur, en souvenir du premier jour où il l'a prise et l'a laissée évanouie. La prenant par la main, il lui dit : « N'aie pas peur, ô ! ma vie ! je te jure par Dieu que je ne chercherai à te prendre que le quatrième jour ainsi que je te l'ai promis. » Elle lui dit : « Voici, si tu ne vas pas t'asseoir et si tu ne restes pas tranquille, j'appelle la vieille pour qu'elle revienne et me ramène chez ma mère ! » L'époux lui jure : « Que le jeûne d'un an me soit imposé si je te touche avant le quatrième jour. » Alors ils se couchent et la jeune femme tourne le dos à son mari. Celui-ci se lève, prend la lampe, va vers la porte de la chambre, il appelle sa mère et lui dit : « Dis aux jeunes gens que je les remercie ! »

La mère s'en va trouver les jeunes gens qui lui répondent : « Madame Unetelle, nous avons, quant à nous, fait tout ce qui dépend de nous en veillant à ce que la fête de sa noce s'accomplisse bien ; maintenant que cette noce lui porte bonheur, et que Dieu comble sa joie par la venue d'un fils. »

– Qu'il en soit de même pour vous, leur répond-elle.

– Et à vous, ajoutent-ils, nous souhaitons que vous ayez longue vie pour que vous assistiez aux fêtes de nos enfants.

Aussitôt les jeunes gens se retirent et s'en vont chacun de leur côté, laissant les jeunes époux vivre ensemble. Au septième jour, la mariée se lève et procède à sa toilette pour aller, au bain accompagnée de sa mère,

3. Ce terme est usité comme une injure et signifie « méchant ».

entre le coucher du soleil et le moment du souper. A leur retour, elles frappent à la porte que la belle-mère vient aussitôt leur ouvrir. Elles entrent et les deux mères poussent des you-you dans la chambre où elles s'installent pour manger le souper qu'elles trouvent prêt. Lorsqu'elles ont fini de souper, le mari rentre et s'assied ; sa mère lui sert également son repas. Quand il a fini de manger, il s'en va se coucher seul laissant sa femme reposer dans une autre chambre avec cette nuit sa mère et sa belle-mère. Le lendemain, dès qu'il fait jour, avant le lever du soleil, il part seul au bain. Lorsqu'il a fini de se laver, il sort du bain, et revêt ses vêtements neufs qu'il attache avec une ceinture de calicot ; puis il prend son burnous, il le revêt, en rabat le capuchon sur sa tête et revient chez lui retrouver son épouse.

Chez les Imazir'en la coutume est qu'une belle-mère veuve ne quitte la maison de son gendre que lorsque sa fille est accouchée. Pendant ce temps c'est elle qui s'occupe de la préparation des repas, de la lessive et de la propreté des ustensiles de cuisine. Tout ce qui touche au ménage lui est confié. Quant à la mère du mari, ainsi que la jeune mariée, elles n'ont qu'à se reposer et à manger jusqu'à ce que les neuf mois soient écoulés.

## PORTES ET COFFRES DES BENI-YALA

Louis-Robert Godon

### LE GUERGOUR ET LES BENI-YALA : APERÇU HISTORIQUE

Le Guergour occupe le centre de la Petite Kabylie occidentale entre Sétif et Bougie. Cette région au relief enchevêtré est limitée au nord par les montagnes qui bordent le golfe de Bougie, au sud par la chaîne des Biban, à l'ouest par la vallée de la Soummam et à l'est par celle de l'oued Agrioun. D'où que l'on vienne, pour y entrer, il faut franchir un col ou une ligne de crêtes ; l'oued Bou-Sellam qui l'arrose dans un grand arc de cercle y pénètre au sud par les gorges étroites de Hammam-Guergour et en sort à l'ouest par les gorges de Bou-Birek. Le Guergour qui a pour chef-lieu Lafayette (Bougâa), comptait près de 100 000 habitants en 1950. Dans cette région peuplée les villages des Beni-Yala, soit une douzaine, s'alignent en chapelet entre 900 et 1 000 mètres d'altitude, au flanc nord des Biban, au-dessus de ravins abrupts où la forêt défrichée a fait place à quelques jardins et à de petits vergers où dominent le figuier et l'olivier.

Le sujet qui nous occupe est assurément lié au passé, mais le passé du Guergour est assez obscur. La période la mieux connue est l'époque romaine qui commence à la fin du 1<sup>er</sup> siècle après J.-C. avec la fondation de Sétif et le développement de Bougie (Saldæ) probablement sur un port punique. La Table de Peutinger<sup>1</sup> indique qu'une voie romaine divisée en deux branches reliait les deux villes en traversant le Guergour. Une branche suivait les crêtes à partir d'Aïn-Roua (Horréa), l'autre empruntait la vallée du Bou-Sellam. De part et d'autre de cette voie de pénétration, l'influence romaine se manifesta rapidement. Au cours d'une excursion, L. Leschi remarque les vestiges de nombreuses agglomérations antiques,

1. *Table de Peutinger* : copie médiévale de la carte des voies de l'Empire romain aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, publiée par Konrad Peutinger (1465-1547).

dont ceux de deux villes non identifiées<sup>2</sup>. Par ailleurs les ruines de Hammam-Guergour (Ad Sava) révèlent que cette station thermale, alors très fréquentée, était fort importante.

Portant comme un parfum de révolte, le christianisme est adopté à partir du II<sup>e</sup> siècle par de nombreux Berbères. Leschi, déjà cité, écrit : « Surtout ce qui frappe le voyageur attentif c'est la pénétration du christianisme au sein de ce pays berbère<sup>3</sup>. » Des chapelles jalonnent les pistes et les passages de cols. A Hammam-Guergour, une stèle funéraire porte les noms de sept martyrs et c'est encore, très probablement, le squelette d'une martyre qu'on découvre dans la basilique d'Aïn-Legraje au centre de la région. Le pays n'échappe pas au donatisme puisqu'il y a deux évêques en 411 à Ad Sava lors du concile de Carthage, l'un catholique, l'autre donatiste. Mais à côté de ces chrétiens ardents il y a aussi, malgré les interdictions, des adeptes des cultes anciens, notamment de Saturne et de Coelestis, divinités puniques rebaptisées. En réaction au catholicisme d'État, on voit également des Berbères se convertir au judaïsme à la fin de l'Empire ; leurs communautés ne disparaîtront complètement du Guergour qu'en 1850.

Durant les cinq siècles qui suivent, c'est le silence. Les grands événements qui bouleversent le Maghreb ont lieu hors de la région : le passage des Vandales puis l'installation des Byzantins à Sétif et enfin les conquêtes de l'islam. En dehors de quelques relations commerciales le Guergour paraît vivre dans l'isolement. Un indice tend à prouver qu'il n'a pas suivi les Kotama, ses voisins de Petite Kabylie, dans leur aventure orientale. En effet ces derniers s'engagent corps et âmes dans le destin des Fatimides ; ils les suivent jusqu'au bout, en Égypte, où ils disparaissent. Ceux qui sont restés au pays, ou qui y reviennent, ont perdu leur identité berbère. Dans la Kabylie des Babors on parle désormais arabe. Rien de tel dans le Guergour ; M. Plault (administrateur de commune mixte) précise qu'en 1945, contrairement aux estimations antérieures, douze douars y sont berbérophones contre deux arabophones où les noms de lieux indiquent que l'introduction de l'arabe y est récente<sup>4</sup>.

Avec l'arrivée au pouvoir des Hammadites, la fondation de la Qalâa des Beni-Hammad puis le transfert de la capitale à Bougie, l'extérieur a changé pour les habitants du Guergour. Les émirs qui sont les Sanhadja sont de leur race. La Qalâa puis Bougie sont proches, riches, brillantes et accueillantes. Non seulement les diverses opinions religieuses s'y expriment dans la tolérance mais on y trouve une communauté chrétienne et sans doute aussi des juifs installés à demeure. La garde de l'émir à la

2. Leschi, L., « Une excursion archéologique dans le Guergour », *Bulletin de la Société historique et géographique de la région de Sétif*, 1941, pp. 162 et 164.

3. Leschi, L., « Une excursion archéologique dans le Guergour ».

4. Plault, M., « Études berbères. Le berbère dans la commune mixte de Guergour », *Revue africaine*, n° 406-409, 1946, p. 203.

Qalâa est constituée de Djeraoua qui sont des chrétiens<sup>5</sup>. Selon Mas-Latrie, on attribue des miracles à Azzon, le doyen du mont Cassin recueilli à la suite d'un naufrage sur la côte et à sa mort enseveli dans l'église de la Qalâa<sup>6</sup>. De Bougie, l'émir En-Nacir entretient une correspondance chaleureuse avec le pape Grégoire VII à propos de la nomination d'un évêque. Les savants, les étudiants et les commerçants affluent. Comment nos rudes Kabyles, qui comptent parmi eux de nombreux chrétiens et juifs, ne seraient-ils pas attirés ? Un courant de relations s'établit entre la montagne et Bougie.

C'est à cette époque, sans doute au XII<sup>e</sup> siècle, que les Beni-Yala font leur apparition dans le Guergour. Selon une tradition recueillie par M. Plault :

« La période musulmane débute avec la légende de Yala, le grand-père, réfugié à M'Sila après la chute de la Qalâa des Beni-Hammad, qui un été envoya son troupeau de chèvres dans les montagnes des Biban. Un bouc, appelé Abad, disparaissait tous les jours. Le berger le rechercha et le découvrit près d'une source abondante dite depuis Abad, non loin de Taourirt-Yacoub auprès de laquelle Yala s'installa et où son tombeau se voit encore. Le pays dépendait alors directement des princes de Bougie<sup>7</sup> ».

Yala s'installe donc, avec ses sept fils, au flanc nord des Biban. Il est hors de doute qu'ils sont rejoints par d'autres réfugiés fuyant la Qalâa. Ils défrichent la forêt et s'installent à l'émergence de nombreuses sources. A la prise de Bougie par les Almohades, les survivants, juifs et chrétiens, doivent également se réfugier dans la montagne kabyle.

Durant les trois siècles suivants, il est probable que dans les villages isolés du Guergour les diverses communautés religieuses cohabitent comme par le passé dans une certaine tolérance mutuelle, mais l'arrivée à Bougie des Andalous chassés d'Espagne provoque inévitablement un sursaut entraînant de multiples conversions à l'islam.

Le pouvoir des princes de Bougie, vassaux des Hafsides de Tunis, ne pèse guère sur nos montagnards. Dans les multiples conflits entre l'émir de Bougie et celui de Constantine, relatés par le cheikh Abou Ali Ibrahim el-Merini, les habitants du Guergour ne sont pas impliqués et dans l'énumération des tribus qui ont participé à la défense de Bougie contre les Espagnols, seule l'expression « des Kabyles des environs<sup>8</sup> » laisse supposer qu'ils y ont peut-être contribué.

5. Golvin, L., *Le Maghreb central à l'époque des Zirides*, Paris, Art et métiers graphiques, 1957.

6. Mas-Latrie, *Relations et commerce de l'Afrique septentrionale avec les nations chrétiennes au Moyen Age*, Paris, Firmin Didot, 1886, p. 126.

7. Plault, M., « Guenzet », monographie, Centre des hautes études d'administration musulmane, 1945.

8. Cheikh Abou Ali Ibrahim el-Merini, « Exposé des événements qui se sont passés à Bougie », traduit de l'arabe par Feraud, C., *Revue africaine*, n° 70, 1868, pp. 253 et 256. (Ce document appartient à la famille Aktouf de la fraction Ouled Sidi Amar à Guenzet.)

En 1509, les Espagnols s'étant emparés de Bougie, les Andalous et une partie des Bougiotes prennent la fuite vers Djidjelli et chez les Zouaoua ; le savant cheikh, déjà cité, ajoute : « D'autres enfin se retirèrent chez les Ouled Yala el Adjissi, à l'est du Djebel Fergan. Les Ouled Yala s'étaient autrefois établis sur ce point après avoir quitté leur patrie qui était la Qalâa des Beni Hammad<sup>9</sup> » L'auteur est sans doute parmi les réfugiés car son manuscrit se trouve à Guenzet.

En 1555, ce sont les Turcs cette fois qui s'emparent de Bougie. Sur le versant sud des Biban ils installent une garnison à Zemmora, à douze kilomètres de Guenzet. De cet endroit, pour se rendre à Bougie, le plus court chemin traverse le Guergour. Au début les détachements turcs circulent librement mais un janissaire ayant mutilé un enfant à Ticknichout le passage leur est désormais interdit et toutes leurs tentatives de pénétration dans le pays se soldent par des échecs. Au début du siècle dernier, le bey Ahmed de Constantine envoie une troupe importante pour obliger le marabout Ben Abid de Maoklane à se soumettre à lui. Les Kabyles prévenus se portent au-devant des Turcs et les repoussent près de Aïn-Abessa avant qu'ils ne mettent le pied dans le Guergour.

Vers 1840, les Français pénètrent dans la région sans difficultés majeures. En 1850, les derniers juifs du Guergour, bijoutiers à Taourirt-Yacoub, émigrent à Sétif<sup>10</sup>. En 1920, les routes reliant Guenzet et Beni-Ourtilane à Sétif par Lafayette (Bougâa) sont achevées et rapidement utilisées par des autobus et des camions qui bouleversent définitivement les activités ancestrales du pays. Plusieurs faits essentiels émergent du passé. En raison du relief montagneux la population du Guergour a vécu dans un certain isolement qui a retardé son islamisation. Si on fait exception de quelques groupes israélites, on peut dire qu'elle est entièrement musulmane depuis cinq siècles à peine après avoir, pendant un temps, adoré des divinités païennes puis s'être convertie au christianisme voire quelquefois au judaïsme. Or, comme le dit A. Bel, « il n'est pas de religion qui ait fait table rase des religions antérieures, des croyances et des rites en usage dans les pays où elle s'est répandue<sup>11</sup> ». A l'époque de mes recherches chez beaucoup de nos montagnards les connaissances religieuses se limitaient à la *chahada* dont la seule prononciation permet de gagner le paradis, et à quelques rites. Quant à la *chari'a*, elle cédait généralement la place aux *kanoun* ancestraux. Si on avait complètement oublié les anciennes croyances, l'irréductible mysticisme berbère avait maintenu de génération en génération les pratiques jugées bénéfiques. Les travaux des champs comme la plupart des travaux des femmes étaient précédés de rites étrangers au Coran. On tatouait une petite croix sur le front des nou-

9. Cheikh Abou Ali Ibrahim el-Merini, « Exposé des événements qui se sont passés à Bougie ».

10. Plault, M., « Guenzet », monographie.

11. Bel, A., « Coup d'œil sur l'islam en Berbérie », *Revue des religions*, janv.-févr. 1917, p. 7.

veau-nés ; dans tel village près d'Aïn-Legraje on se gardait d'allumer un feu le samedi et, dans tel autre, au début du siècle, on pratiquait encore une forme de prostitution sacrée. Quant aux motifs sculptés ou peints, comme la croix ou l'étoile de David, qui ornent les portes et les coffres, on savait par ouï-dire qu'ils protégeaient la maison et ses habitants contre les forces occultes, particulièrement contre le « mauvais œil » tant redouté.

#### LES BOIS D'ŒUVRE ET LES MENUISIERS-HUCHIERS CHEZ LES BENI-YALA

La forêt qui domine les villages des Beni-Yala est essentiellement composée de chênes verts et, dans une moindre mesure, de pins d'Alep.

Le registre du sénatus-consulte de la fin du siècle dernier fait état de la présence de cèdres sur les hauteurs, maintenant dénudées, qui dominent Hammam-Guergour au nord ; cela signifie qu'il y en avait aussi sur les sommets du djebel Tafat et des Biban. Le chêne vert, extrêmement dur, étant impropre aux travaux de menuiserie on peut dire que les artisans d'autrefois n'avaient à leur disposition que les bois de pin d'Alep et de cèdre. Le pin d'Alep est un bois clair, franc et sans surprises. Moyennement dur, il se travaille facilement au rabot, à la scie, au bédane et au ciseau. Il se prête bien à la sculpture et accepte sans problème la teinture et la cire. Il convient à merveille à l'apprentissage de la menuiserie.

Le cèdre, autre bois résineux, est plus joliment veiné que le pin d'Alep et un peu plus dur. Il se travaille bien, lui aussi, au rabot, à la scie et convient parfaitement à la sculpture mais il est extrêmement « fendant » ; un coup de maillet appliqué de travers sur le bédane ou un tenon un « peu fort » et c'est l'éclatement de la mortaise. Par contre il résiste bien à la pourriture et aux parasites.

Je ne sais dans quelle mesure le cèdre est entré dans la construction des portes des Beni-Yala parvenues jusqu'à nous. Après une exposition des bois durant un demi-siècle ou plus aux intempéries, il est impossible de distinguer à première vue le cèdre du pin d'Alep. Mais je n'ai jamais vu de coffre en cèdre ; tous ceux que j'ai examinés de près étaient en pin d'Alep. Pourquoi cet apparent interdit à l'égard du cèdre ? M. Gast, qui a fait la même remarque que moi à ce sujet, y voit une raison d'ordre historique et culturel<sup>12</sup>. Je pense qu'il y a aussi probablement une autre raison ; le cèdre est impropre à la conservation des aliments. Nous en avons fait la désagréable expérience au cours professionnel de Lafayette où nous avons utilisé ce bois dans la fabrication de plusieurs garde-manger qui avaient été vendus au public ; malgré l'aération latérale le

12. Gast, M. et Assié, Y., *Des coffres puniques aux coffres kabyles*, Paris, CNRS, 1993, p. 30.



cèdre transmettait son odeur aux aliments, particulièrement aux laitages. Rien de tel ne s'est produit avec les garde-manger en pin d'Alep. Or, dans les coffres on ne rangeait pas seulement les robes et les bijoux des femmes, ainsi que parfois les armes, on y mettait aussi les victuailles à l'abri des mouches, des chats et des jeunes enfants.

Le dernier menuisier-huchier des Beni-Yala est mort à la fin du siècle dernier. Il se nommait Ben Atmane Ali et habitait à Guenzet. Vers 1940 quelques vieux Kabyles se souvenaient encore de lui. Comme il était jadis de coutume dans toutes les professions artisanales, les Ben Atmane étaient menuisiers-huchiers de père en fils. Ali apprit donc de son père les traditions d'un métier qui ne devait guère changer d'une génération à l'autre. Comme son confrère contemporain, le *reggam*<sup>13</sup>, il se déplaçait avec son outillage et s'installait chez les clients pour la durée des travaux qui lui étaient commandés ; suivant la coutume, il y était nourri, logé et recevait en outre une paie en nature ou en espèces.

D'après ce qu'on m'a dit, il se chargeait avec l'aide d'un parent du débitage des arbres en madriers et en planches selon ses besoins. Je suppose qu'il devait entreposer les matériaux chez lui en attendant de les employer. Pour obtenir un bois convenablement sec, il faut attendre environ huit mois pour chaque centimètre d'épaisseur avec le pin d'Alep et un peu plus avec le cèdre, à condition d'empiler soigneusement les planches en intercalant entre chacune d'elles des liteaux afin d'assurer une bonne ventilation et éviter les déformations. Il est évident que les artisans d'autrefois négligeaient ces précautions que nous jugeons indispensables ; c'est pour cela que la plupart des coffres sont disjoints et ont des pieds tordus et gauchis.

Chez les Beni-Abbes, M. Gast a recueilli des témoignages selon lesquels les artisans fabriquaient chez eux toutes les pièces constitutives des coffres qui leur étaient commandés, après quoi ils les transportaient à dos de mulet chez les clients où ils les assemblaient et les décoraient. Je n'ai obtenu aucun renseignement précis à ce sujet chez les Beni-Yala, mais il est probable que pour diverses raisons, notamment la commodité, on y procédât de la même manière. Je note toutefois une différence : toutes les parties constitutives d'un coffre étaient sculptées et peintes avant leur assemblage ; les larges têtes de clous de fixation qui débordent fréquemment sur le décor sculpté et peint le montrent. Pour une grande porte il en allait tout autrement, ses dimensions devant correspondre exactement à celles du passage à fermer. Mis à part le corroyage des planches et des traverses, l'artisan était contraint de tout faire sur place : construction, décoration éventuelle et fixation des deux vantaux. Il travaillait en plein accord avec le maçon pour la préparation et la mise en place des pièces du linteau dans lequel, comme nous le verrons plus loin, s'engageaient les pivots de la porte et le pêne d'un gros verrou en bois.

13. Sculpteur sur bois.

Je n'ai jamais vu chez les Beni-Yala que deux outils anciens : l'herminette et le vilebrequin. L'herminette kabyle ressemble à celle de nos vieux charpentiers. Elle comporte deux parties tranchantes, l'une parallèle au manche de l'outil sert de hache, l'autre perpendiculaire, comme celle d'une binette, servait à ébaucher le corroyage des planches. Il y a cinquante ans tous les Kabyles en étaient munis ; elle leur servait de pioche et de hache. L'outil du menuisier était sans doute plus finement forgé afin d'obtenir un bon tranchant (fig. 1).

Je n'ai vu qu'un seul exemplaire de vilebrequin rescapé du passé. Il n'avait rien de commun, à part son usage, avec les forets à mouvement de pompe et à archet décrits dans l'ouvrage de M. Gast et Y. Assié<sup>14</sup>. Il était visiblement inspiré de notre vilebrequin européen et la copie rustique était particulièrement ingénieuse. L'outil était composé d'une tige de fer ronde de 8 à 9 millimètres de diamètre plusieurs fois coudée en forme de manivelle avec les deux extrémités arrangées en forme de forets et affûtées pour obtenir des trous d'environ 5 et 10 millimètres. Une grosse poignée creuse en bois et une rondelle de fer pour faciliter la rotation, pouvaient être placées à l'une ou à l'autre extrémité. Notre artisan ne perçant que des trous pour chevilles et des avant-trous pour les grands clous de fer, l'outil suffisait à ses besoins (fig. 2).

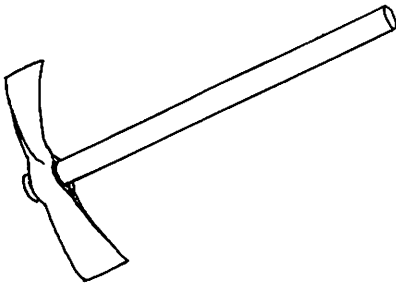


Fig. 1

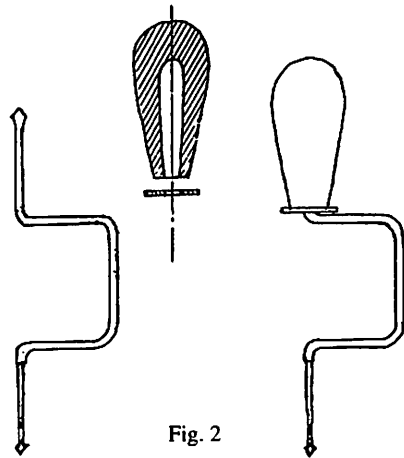


Fig. 2

Malgré l'éloignement, les artisans des Beni-Yala, soit directement soit par l'intermédiaire des colporteurs, avaient nécessairement des relations avec Bougie pour se procurer ce dont ils avaient besoin et qui n'était pas produit sur place : scies, limes, râpes à bois, clous de tapisier à tête de laiton ainsi que de fer et les gros cadenas de coffres appelés « serrures de Bougie ». Après 1830, l'outillage européen parvient dans les

14. Gast, M. et Assié, Y., *Des coffres puniques aux coffres kabyles*, p. 50.

villages montagnards. L'examen attentif des surfaces et motifs sculptés des coffres paraissant les plus anciens révèle l'utilisation d'un outillage beaucoup moins fruste qu'on pourrait l'imaginer. Ainsi les bords à angle droit et le dégagement du fond plat de certains motifs ne peuvent être exécutés qu'avec un outil affûté comme le ciseau de nos menuisiers et les entailles concaves (fig. 3) ne peuvent l'être qu'avec une gouge ou un outil lui ressemblant.



Fig. 3

L'artisan des Beni-Yala utilisait évidemment aussi le marteau et le couteau qui sont de première nécessité, le compas, la pointe à tracer, et dans les derniers temps le trusquin ou un « substitut » pour tracer les tenons et les mortaises des portes. Il est probable qu'il avait en outre un petit outillage spécialement adapté à la sculpture des motifs de son répertoire. Quant aux nombreux « défauts » qui attirent notre attention, ils relèvent plus souvent de la négligence du praticien que de l'insuffisance de l'outil. La précision dans les ajustages, l'exacte symétrie et l'équerrage, qui pour nous sont essentiels, n'entraient pas vraiment dans la conception que l'artisan avait alors de son travail ; « l'à peu près » suffisait.

## VOCABULAIRE TECHNIQUE

	Singulier	Pluriel
Ciseau à bois	<i>amenqar</i>	<i>imenqaren</i>
Scie	<i>amencar</i>	<i>imencaren</i>
Scie de long	<i>amencar n lluh</i>	
Scie à main	<i>tamencart ufus</i>	
Scie à bûches	<i>aqerraṭ</i>	<i>iqerraṭen</i>
Vilebrequin	<i>tabernint</i>	<i>tiberninîn</i>
Rabot	<i>taluqint</i>	<i>tiluqanîn</i>
Herminette	<i>tagelzimt njara</i>	
Maillet	<i>duqmâq</i>	<i>doqmâqat</i>
Marteau	<i>taffîst</i>	<i>tiftisîn</i>
Lime	<i>lembârd</i>	<i>lembâred</i>
Clou (coffre)	<i>amesmar n bjaît</i>	
Clou doré	<i>amesmar awray</i>	
Cheville	<i>taxelalt</i>	<i>tixulal</i>
Tenon	<i>ddiqer</i>	<i>ddqôra</i>
Mortaise	<i>nnuqar</i>	<i>lenqar</i>
Menuisier	<i>aneğğar</i>	
Porte	<i>tawwurt</i>	
Coffre	<i>senduq</i>	
Couvre-joint	<i>ster</i>	
Charnière de coffre	<i>rezah</i>	
Serrure	<i>tafekrunt</i>	
Bobechon	<i>takaruyt</i>	
Pivot de bois des portes	<i>agurz</i>	<i>igurzan</i>
Sculpture	<i>rqem t-tmenqart</i>	
Pin d'Alep	<i>taïda</i> ou peut-être <i>abuleg</i>	

## LES PORTES

Chez les Beni-Yala, les différents éléments d'une grande maison, habitation et dépendances, s'ordonnaient autour d'une cour communiquant avec l'extérieur par une porte à deux vantaux assez large pour permettre le passage sans encombre des gens et des animaux.

Chaque vantail comportait un bâti composé de deux montants de 10 à 12 centimètres de largeur sur 7 à 8 d'épaisseur et de cinq ou six traverses de même section, assemblées par tenons et mortaises chevillés. Les deux extrémités d'un montant, arrondies en forme de cylindre, servaient de pivots à la porte. L'extrémité supérieure s'engageait dans un trou cylindrique pratiqué au-dessus, dans le linteau, tandis que l'extrémité inférieure, portant une ferrure, tournait dans une crapaudine de pierre scellée dans le sol (planche I).

Le parement de la porte, tourné vers l'extérieur, était formé par des planches de 25 à 30 centimètres de largeur sur 2,5 centimètres environ d'épaisseur, assemblées à « joints plats », c'est-à-dire bord à bord, et clouées sur le bâti par de grands clous de fer forgé, pointes retournées sur l'envers. Les interstices étaient recouverts par des couvre-joints de 6 à 7 centimètres de largeur, également cloués. Un gros verrou de bois vertical, fixé dans un des vantaux, assurait la fermeture de l'ensemble. Ce verrou était assez curieux pour retenir l'attention. Il était essentiellement composé d'une longue pièce de bois coulissant entre les deux traverses supérieures du bâti et dont l'extrémité en forme de tenon s'engageait, au moment de la fermeture, dans une mortaise pratiquée dans le linteau. La partie médiane portait une pièce articulée qui, par rotation, libérait le verrou ou le bloquait en position haute pour la fermeture de la porte (planche I).

Le rebord du linteau en haut et une rangée de pierres plates enfoncées dans le sol en bas, complétaient la fermeture et empêchaient les deux vantaux de s'ouvrir vers l'extérieur. Un des vantaux des plus grandes portes était fréquemment percé d'un portillon bas et cintré (planches I et II). Il ne viendrait pas à l'idée d'un de nos menuisiers de construire une porte cintrée sur un bâti rectangulaire ; c'est cependant ce que faisaient les artisans kabyles. Les angles du bâti dépassant de part et d'autre du cintre servaient d'arrêtoir au portillon quand on le fermait. Un petit verrou de bois, semblable à celui du vantail, était également monté sur le portillon. Pour entrer il fallait frapper énergiquement afin qu'on entende de l'intérieur de l'habitation et qu'une personne vienne tirer le verrou et ouvrir ; aussi beaucoup de portes étaient-elles équipées d'un heurtoir généralement en forme d'anneau fixé sur une demi-sphère. Mais on remarquait déjà un nombre croissant de serrures du commerce.

Les habitations des vieilles familles avaient fréquemment des portes décorées de motifs sculptés portant des traces de couleurs vives. La planche III représente un vantail d'une porte de Guenzet dans son état primitif. Les encoignures des murs et le linteau avaient parfaitement préservé de la dégradation une partie suffisante du décor, pour permettre une restitution fidèle.

Sur ce vantail le décor s'arrête à 80 centimètres du sol environ. La partie inférieure de la porte étant particulièrement exposée aux intempéries et aux salissures, le bois y a été laissé à nu à l'exception toutefois des couvre-joints. Chaque planche constitue un panneau où rosaces et demi-rosaces s'ordonnent verticalement, reliées par des chaînettes composées d'entailles triangulaires. Plusieurs frises, dont une formée par la répétition d'un motif architectural, traversent horizontalement la porte en coupant la composition verticale des panneaux. Les couvre-joints sont également décorés de chanfreins, de rainures et d'entailles.

Tous les motifs sculptés sont rehaussés de couleurs vives où dominent le rouge et le noir avec quelques traces de jaune. La surface libre

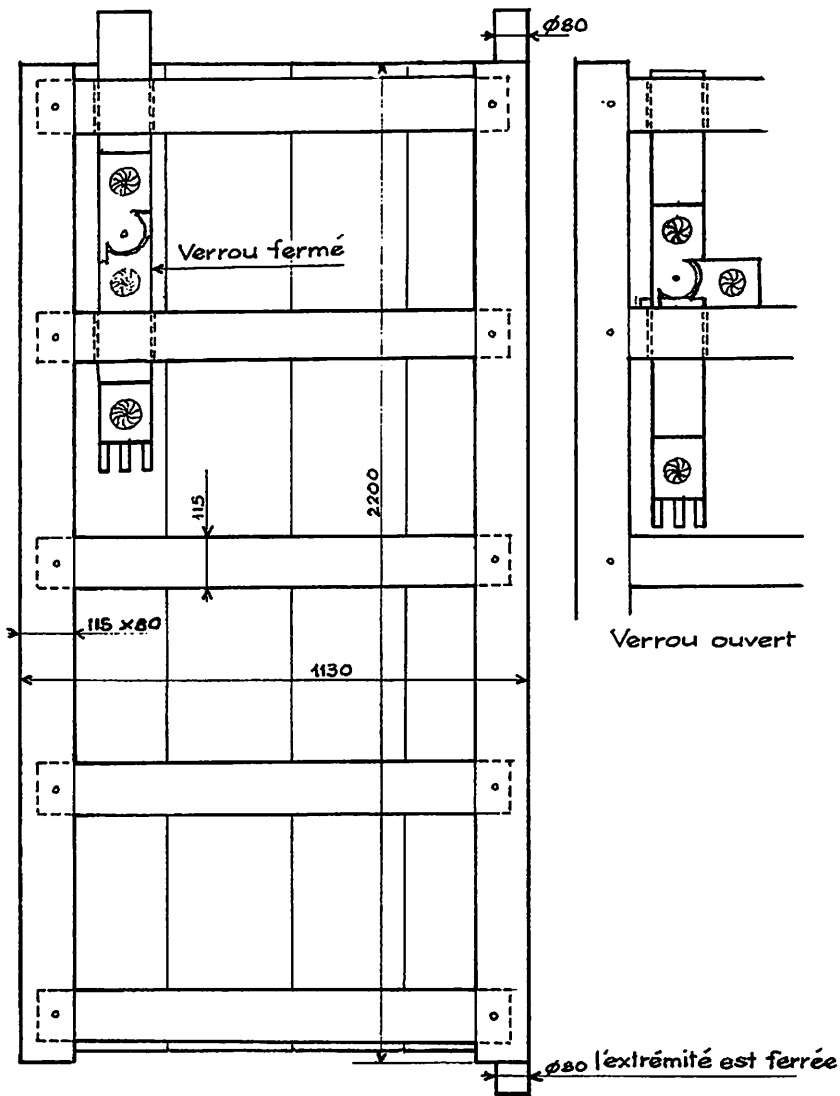
est entièrement couverte de couleur rouge dans laquelle on a ménagé des centaines de petits cercles soulignés d'un trait noir, représentant des yeux destinés à chasser le « mauvais œil ». Les couleurs étaient obtenues, m'a-t-on dit, avec des pierres finement broyées (probablement des sels métalliques) et du blanc d'œuf ; vieux procédé employé en Europe jusqu'à l'invention de la peinture à l'huile. Les roches donnant la couleur jaune provenaient du Djebel Tilla, une hauteur située en face de Guenzet ; le noir était à base de suie.

La plupart des ornements aperçus sur les portes dans les villages de Beni-Yala, à quelques variations près, ont été reproduites sur les planches IV et V. A côté des nombreuses rosaces à motifs cruciformes, hexagonaux, octogonaux, des demi-rosaces et des frises, on voit des fibules très stylisées et une fois, défiant les usages, un serpent fidèlement reproduit. Les planches VI et VII montrent la diversité dans l'arrangement des motifs.

Quelques portes particulièrement ouvragées portaient des éléments découpés et sculptés cloués transversalement sur la façade (planche VIII).

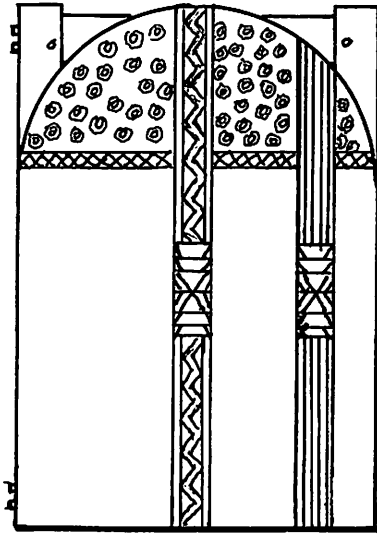
*(à suivre)*

PL. I  
VANTAIL (vue arrière)

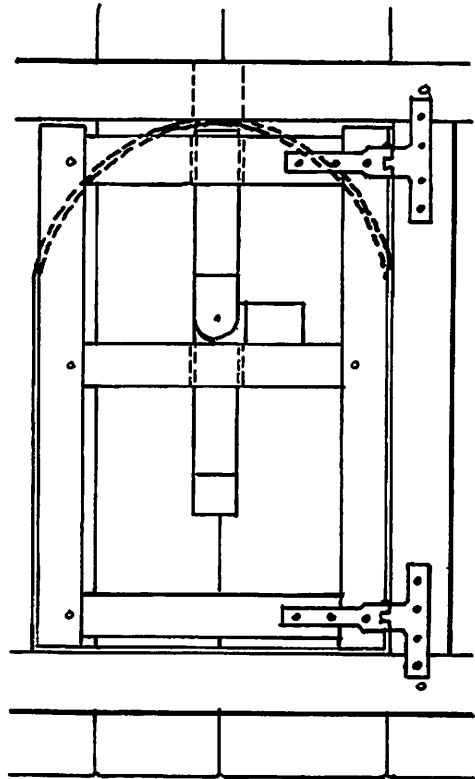


PL. II

PORTILLON



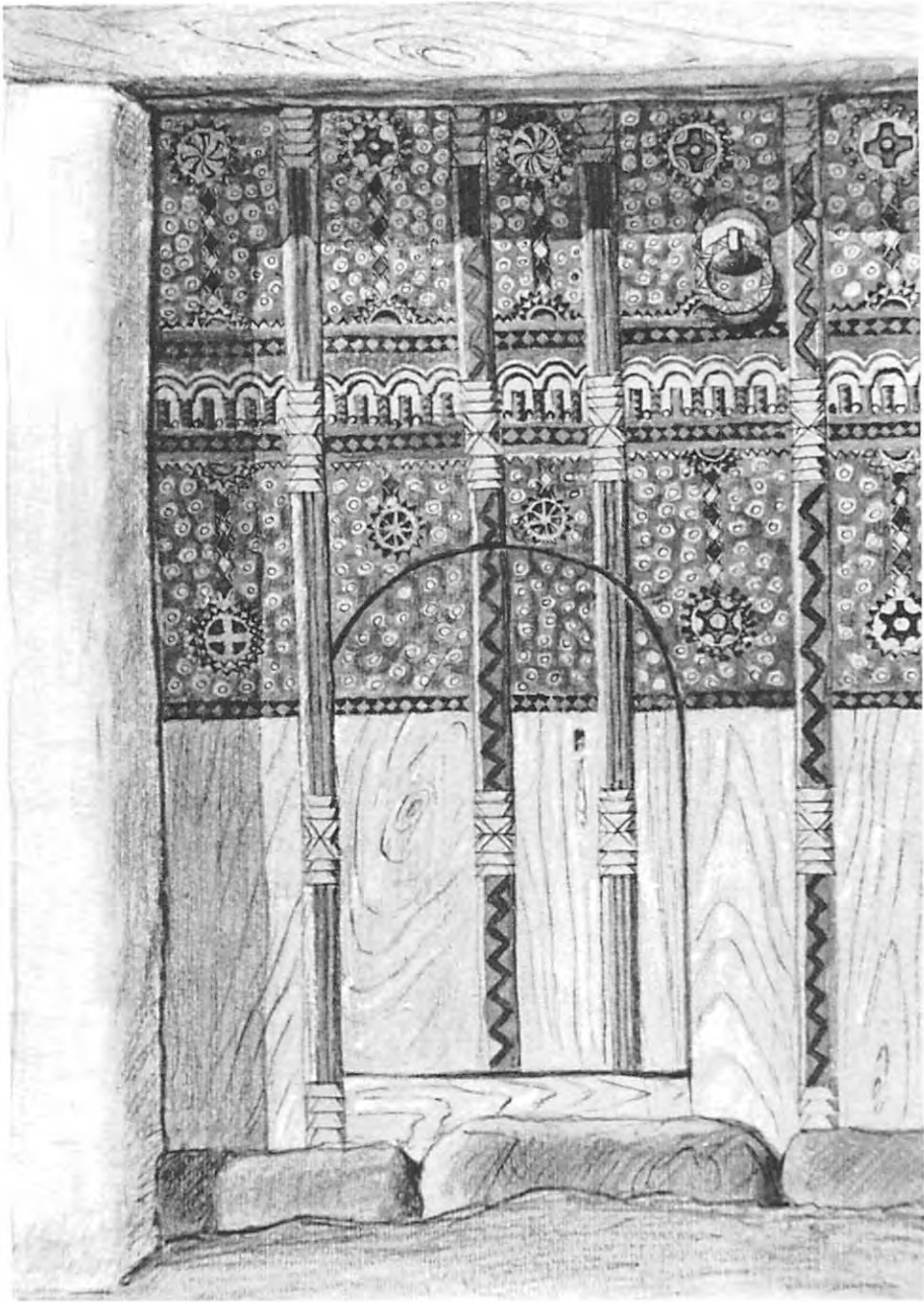
Vue de face  
portillon dégondé



Vue arrière



PL. III

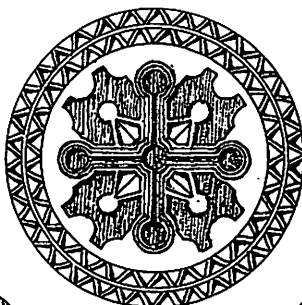


(PL:IV) PORTES DES BENI-YALA



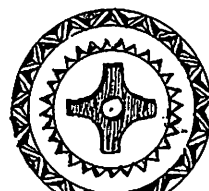
Ø:130

Tamest



Ø:220

Tamest



Ø:195

Guenzet



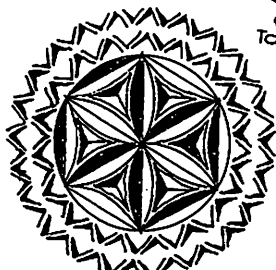
Ø:70

Taurirt-y.



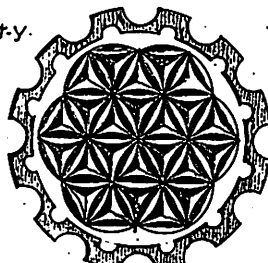
Ø:70

Taurirt-y.



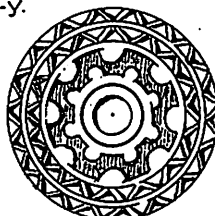
Ø:204

Tiknichout



Ø:190

Khodane



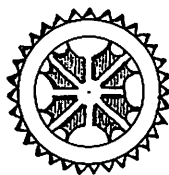
Ø:155

Guenzet



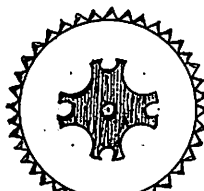
Ø:70

Taurirt-yacoub



Ø:120

Guenzet

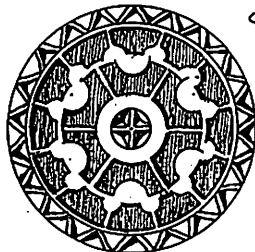


Ø:150

Guenzet

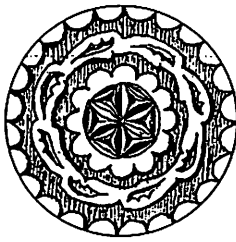


Taurirt-y.



Ø:160

Taurirt-y.



Ø:170

Guenzet

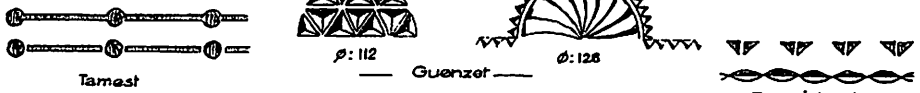
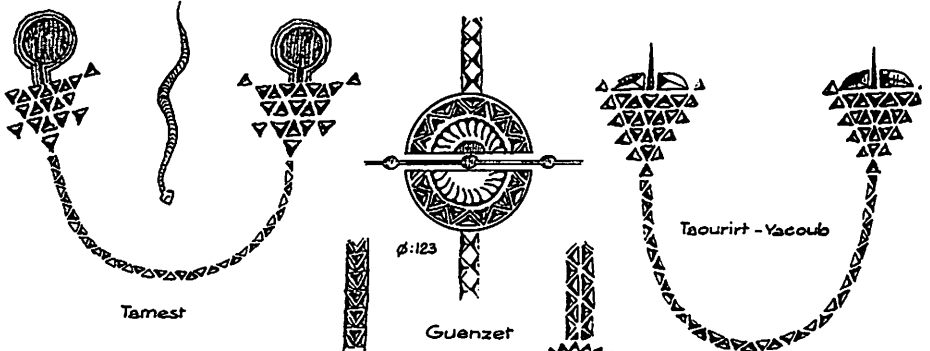
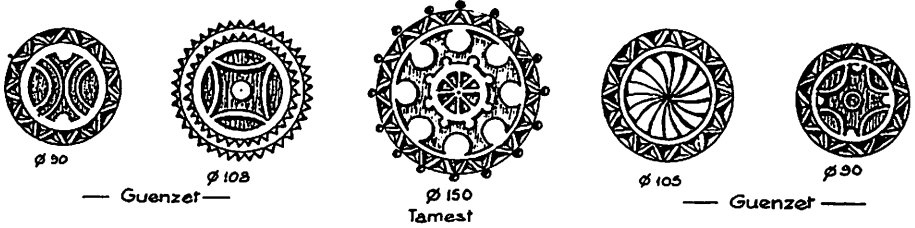


Ø:180

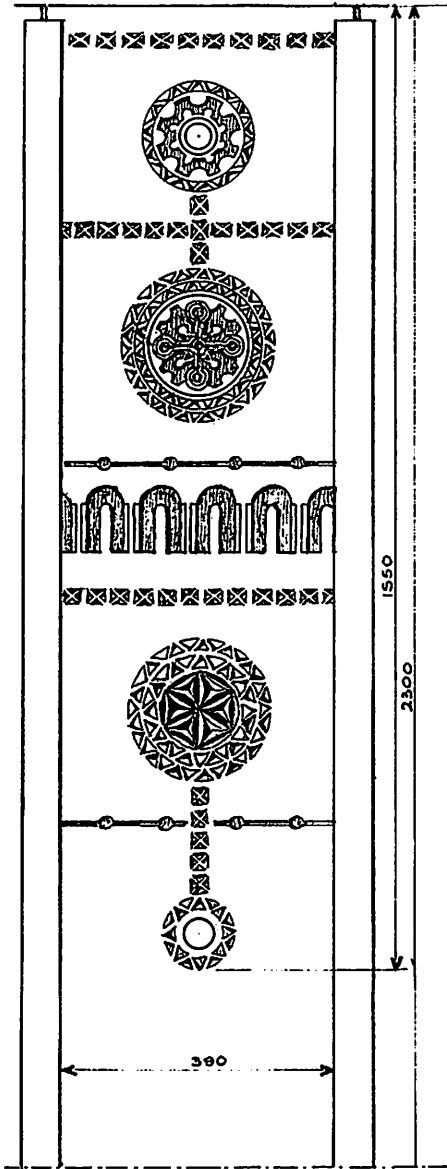
Taurirt-y.

(PL.V) PORTES DES BENI-YALA

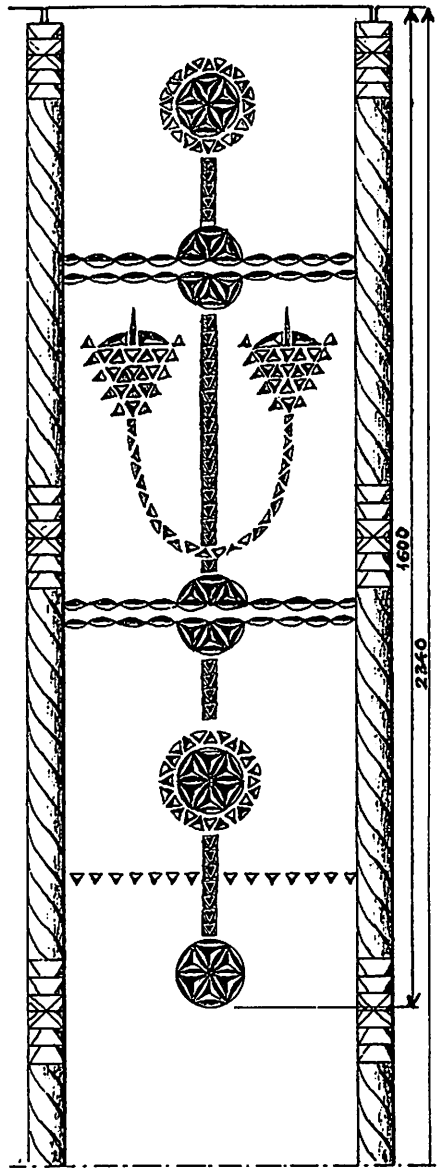
Motifs ornementaux



PL:VI. PANNEAUX DE PORTES

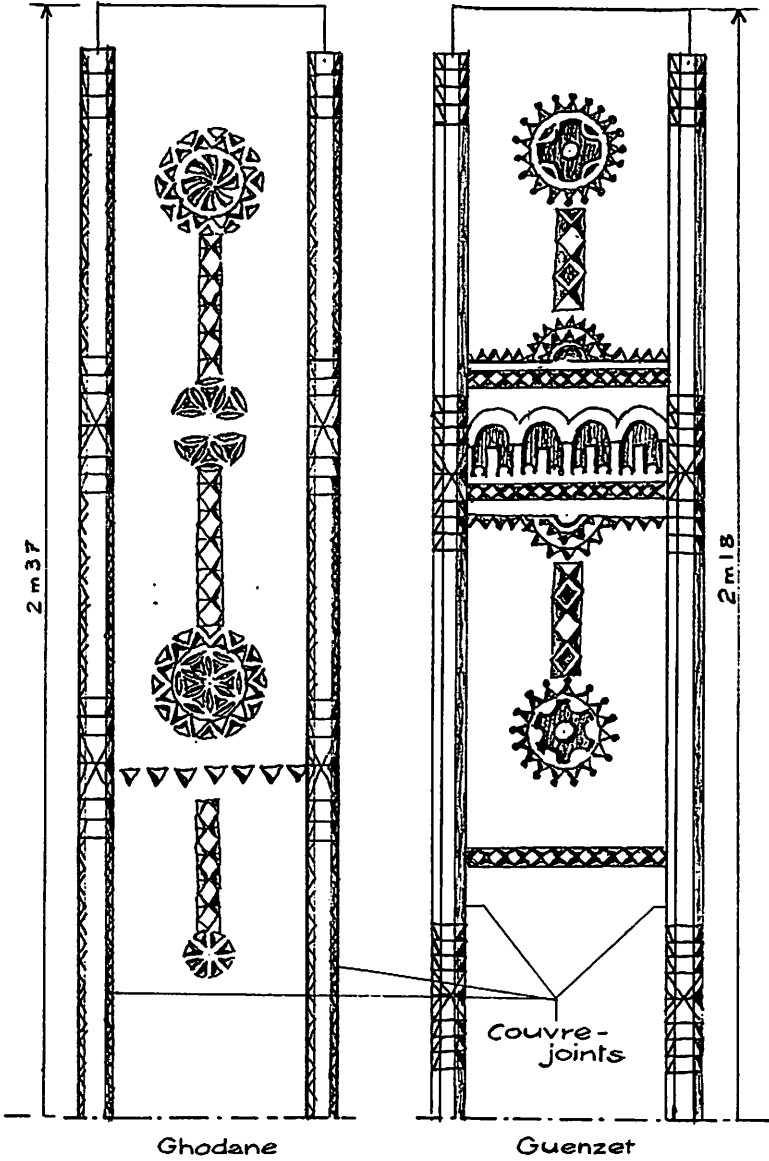


(Guenzet)

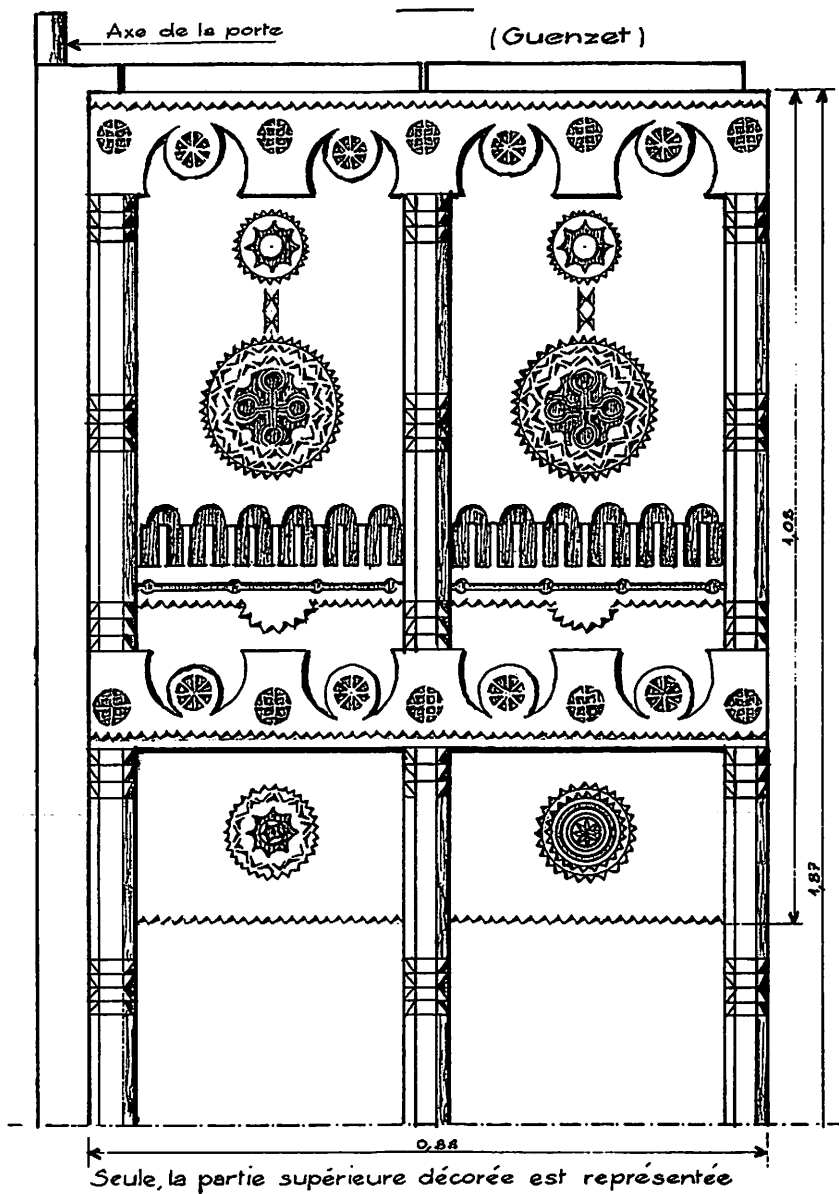


(Taourirt-Yacoub)

PL:VII - PANNEAUX DE PORTES



PL.VIII - VANTAIL GAUCHE D'UNE PORTE



GLANES POUR CONTRIBUER AU PARLER  
DES IDAW MARTINI DE L'ANTI-ATLAS  
DU MAROC  
(suite)

Narjys El-Alaoui

*Narjys El-Alaoui travaille sur les Idaw Martini, berbérophones du groupe tašlhyt dans l'Anti-Atlas marocain.*

*Awal a commencé la publication de son lexique dans son numéro 12 (1995) et la continue dans cette livraison.*

ABRÉVIATIONS ET SYMBOLES

A.	animal	méd.	médical
anat.	anatomie	péj.	péjoratif
ar.	arabe, d'origine arabe	pl.	pluriel
bouch.	terme de boucherie	prov.	proverbe
coll.	collectif	topony.	toponyme
derm.	dermatologique	≠	antonyme
dimin.	diminutif	(t-t)	particule du féminin
dr. cout.	droit coutumier	-	orthographe ou prononciation différente
expr.	expression	-	id. que syllabes précédentes
fém.	féminin	=	mot de sens identique, synonyme
H	homme	=>	voir
hum.	humain	[ ]	indique une précision apportée à la traduction
ind.	indéterminé ou en voie d'identification		
« »	littéralement		

\*

## A

- angaz** douleurs de l'accouchement => **uškurux**, **tinrbit**, **trbu**, **tixsa**.
- angbi** hôte ; pl. *ingbiwn* ; *aħanu n ingbiwn* : chambre d'hôtes, salon. => **amşriy**.
- ang<sup>w</sup>mar** (t-t) chasseur ; pl. *ing<sup>w</sup>marn (t - rin)*. Lala Tang<sup>w</sup>mart : nom d'un sommet de montagne en Idaw Martini où se tient l'agape féminine (topony.)
- ankfr** petite ouverture circulaire aménagée à droite d'une porte d'entrée, d'habitation ou de mosquée, par laquelle on introduit la main et la clef (en bois, garnie de dents) pour ouvrir la serrure de l'extérieur ; cette ouverture mobile se ferme à l'aide d'un petit rideau de bois qui s'abaisse et se relève ; pl. *inkfar* => **ikffr**.
- anmid** colonie de fourmis => **uđfi**, **tuđfit**.
- anmuddu** voyageur ; pl. *inmudda* => **amuddu**.
- annar** abeille ouvrière ; pl. *annarn* => **tazzwit**.
- anşbbk** ruche ; pl. *inşbkkn* => **tazzwit**.
- anrar** aire de battage dallée, propriété indivise d'un lignage de village (l'usage prohibe la consommation de toute nourriture sur l'aire) ; pl. *inrarn* => **tanrart**.
- anrzzif** 1◇ porteur de présents, invité ; pl. *inrzzaf - inrzzafin* => **tarzzift**. 2◇ *anrzzif n uşıta* : fruits secs offerts aux enfants avant le montage de la chaîne d'un métier à tisser.
- ansal** *Senecio antenphorbium L.*, plante apéritive ; avec le latex, on en frotte le genou contre les rhumatismes.
- anusm** brûlures, aigreurs gastriques.
- anu** puits ; pl. *una* => **tanut**, **tuna**.
- anwal** pièce faisant fonction de cuisine munie d'un foyer => **takat**, **inkan** et d'un four à pain, où les femmes s'abritent contre le froid hivernal. expr. *ikşm s unwal* : il est entré au gouvernement.
- anxammu** voile couvrant le visage d'une fiancée le lendemain de ses noces ; pl. *inxumma*. => **ađyar**.
- andfur** (t-t) cadet, puîné ; pl. *indfar* (t-).
- anddam** (ar) compositeur, versificateur [*nđdm* : organiser, composer un texte en vers]. Les compositions poétiques pour **agwal** sont, en Idaw Martini, l'œuvre de jeunes filles => **tanddamt**, **amarg**.
- anzar** pluie ; *ikzizi wunzar* : pluie torrentielle.
- anzıđ** 1◇ écureuil (*Atlantoxerus getulus* ou *Xerus erythropus*) dont la nourriture se compose de fruits et de légumes. 2◇ poil (A. H.) pl. *inzadn* => **tigzđmt**.
- aşakka** chevelure => **azggun**, **azig**, **azzar**, **tagurt**, **talmubżirt**, **tamn-gast**, **tawunza**, **tazrurt**, **tifrkkit**, **takyuđ**.
- aşaquar** hache ; pl. *işuqar*.



- ašddad** bandeau noir serrant le front en maintenant **ačyar** => porté sous **taknbušt** (<=> **tagiwalt**, **tašddat**, **anxammu**, **aėbruq**.)
- ašddir** buisson ; pl. *išdran*.
- aškrkis** gaulage des olives (à l'aide d'un roseau long de ± 4m).
- ašnana** crête de volaille => **wašnana**.
- ašnič** (t-) muletton ; pl. *išnač* (t-d).
- aššbar** tour de guet sur le sommet des montagnes ; pl. *aššbarn*.
- aštši** poison, venin.
- ašwiħ** morceau de vêtement usagé (dont on ceint un végétal lors du rite d'expulsion => **aššifđ** ; vêtement usé ; pl. *išwiħn*.)
- aqbur** vieil arbre ne produisant plus de fruits.
- aqllal** tête ; pl. *iqllula* => **ixf**, **taqllalt**, **aganga** (**ganga** 2).
- aqnrif** scion de palmier ; pl. *iqnraf*.
- aqqa** 1◊ (- n řiř) : prunelle. 2◊ nom d'une oasis du Bani. 3◊ drupe, baie, *aqqa wuađil* : grain de raisin.
- aquddam** capuchon à pompons de nouveau-né, cousu sur le bord supérieur.
- aqulli** 1◊ joue => **amadl**. 2◊ fesse. => **targ<sup>w</sup>a** (2), **tigira** ; pl. *iqullan*.
- aqusas** jeune figue dure tombée à terre avant maturité et donnée en nourriture à la vache ; pl. *iqqusasn* => **taqust**, **taquasast**, **tak<sup>w</sup>zart**, **uqqir**.
- aquziz** figue de barbarie avant maturité.
- aqššur** motte de terre ; pl. *iq<sup>w</sup>ššar*.
- arffak** caravanier ; pl. *irffakn* => **tarffakt**.
- argan** *Argania spinosa* L. L'amande extraite du noyau par les soins des hommes et non récupérée dans les excréments des caprins (comme on le croit souvent) est écrasée au moulin, elle donne une huile très appréciée des gens du Sud, seule région où l'arganier croit de part et d'autre du Haut Atlas jusqu'à 1 300 m d'altitude.
- arqqas** (t-t) porteur de message, messenger.
- arra** 1◊ acte sur bois d'amandier ; actes de propriétés = *akššud n warra* => **aglla**. 2◊ tablette de bois => **ažžig n ležb**, **talluħt**, **tirra**.
- arraw** descendance ; progéniture ; enfants ; nouveau-né => **bižžuk**, **tarwa**.
- aru** engendrer, accoucher ; mettre bas, donner des fruits => **arraw**.
- aruku** ustensile de cuisine ; pl. *irukutn*.
- arż** peau sur le pourtour de l'ongle ; pl. *arzn*.
- asyis** plante rampante ; pl. *isyisn*.
- asafar** 1◊ remède, médicament, médication. 2◊ solution ; pl. *isafarn*.

- asafu** tison ; cautère végétal dont la pointe est chauffée puis appliquée sous la rotule pour soulager les douleurs rhumatismales ; pl. *isufa*.
- asallaf** queue, verge => **tasallaft**, **tazaeimt**, **tigždmṭ**, **tabakukt**, **tabaṣṣa**, **abru**, **azy<sup>w</sup>r**.
- asaru** canal souterrain conduisant l'eau de pluie vers la citerne ; pl. *isura* => **tašqršt**, **ṭanuḍf**.
- asatur** madrier, poutre = **lqndrt**.
- asbasay** pigeonneau ; pl. *isbasayn* => **atbir**.
- asddul** étoffe de couleur couvrant le catafalque d'un saint à l'intérieur d'un sanctuaire ; pl. *isddal*.
- asdl** pierre plate protégeant une tombe dans le sens de la largeur du corps et dont le nombre, relatif à la longueur de ce corps, est toujours impair ; pl. *isdal*. => **amaday**.
- asfld** ouïe [*sfld* : écouter, entendre, tendre l'oreille].
- asgg<sup>w</sup>as** année, an. *asgg<sup>w</sup>as uwada* : il y a un an exactement ; pl. *isgg<sup>w</sup>asn*.
- asgg<sup>w</sup>n** bergerie de pierre où loge le troupeau de caprins dans la montagne. => **ulli**.
- asgnu** lanière de cuir de bœuf avec laquelle on coud les peaux sur un tambour => **ganga** ; pl. *isg<sup>w</sup>na*. => **tigna**.
- asgu** pierre friable fournissant, après trempage dans l'eau, une teinture ocre rouge (motifs peints sur les murs de certaines mosquées ou d'habitations).
- asif** 1◇ rivière, cours d'eau, fleuve. 2◇ *asif wuzrg* : rigole creusée autour de la meule gisante et recevant la mouture => **azrg** ; pl. *isaffn*. 3◇ *Isaffn* : nom donné à une population de l'Anti-Atlas central établie sur les rives de l'*asif* *Isaffn* (entre Iyrm et Ṭata) à laquelle appartiennent les *Idaw Martini* (topony.)
- asiggl** recherche, demande en mariage [*ssigl* : chercher, rechercher].
- asila** 1◇ souche d'un arbre => **agžža**, **azuwa**, **aziwwa**. 2◇ *asila wudar* : plante du pied => **tasila**, **timsilt**.
- asi uzru** levée de pierre (sur une tombe), levée de deuil qui a lieu le 40<sup>e</sup> jour après le décès. => **amaday**.
- askkak** peureux, lâche ≠ **anflus**. => **tawda**.
- askrf** longe attachée au pieu central => **tagždit** d'une aire à battre => **anrar** et constituée par un ensemble de compartiments => **ayudu**, noués à leur extrémité [*krf* : attacher à l'aide d'une corde] et destinés à retenir les ânes, par le cou, pendant le dépiquage => **irwatn** ; pl. *iskraf*.
- askums** poire à poudre ; pl. *isk<sup>w</sup>mas*.
- ask<sup>w</sup>fl** escalier ; pl. *isk<sup>w</sup>fal*.

- asli(t-t)** 1◇ fiancé (e). 2◇ *taslit wukššud* : morceau de laurier-rose en forme de coude, brûlé lors d'*amaešur* ⇔ *tiymrt*. 3◇ *taslit n waman* : arc-en-ciel ; pl. *islan*. => **tislatin**.
- aslluf** tique (chien, âne) ; pl. *isluffn*.
- asmaqqul** 1◇ coup d'œil [*smaqqal* : mater, jeter un coup d'œil]. 2◇ *ti smaqqalin* : lunettes de vue<sup>1</sup>.
- asmis** motif peint sur l'ovale du visage d'une femme, au henné et **amayus** = réservé aux cérémonies. => **fnxr, iżula, tadbužt, tazarift, taq<sup>w</sup>smart, timiggit**.
- asngar** *Zea mais L.*, maïs (céréale d'été) => **baddaz, tasngart, tazaṭṭut, tirufin, ukud, ṭakzayyut**.
- asnnan** 1◇ épine. 2◇ aiguillon ; pl. *isnnan*.
- asnus (t-t)** ânon ; pl. *isnas* (t-).
- asqqul** jauge, roseau gradué servant à calculer le temps d'irrigation des champs par immersion dans un bassin de rétention d'eau.
- asray** mue de serpent, pl. *isriyn*.
- asrdun (t-t)** mulet (rare en Idaw Martini) ; pl. *isrdan*.
- assays** lieu d'observation, de réunion de l'assemblée de certains villages (à Anzrg, par ex.) => **aḥšuš, izyi**.
- assfan** avant-hier.
- ass** jour ; *γasf, γaš, γašad* : aujourd'hui, ce jour ; *wiss si ussan* : le deuxième jour ; pl. *ussan*.
- asufs** crachat, pl. *isufusn*. => **iflzzan, amrmir**.
- asukfs** semailles.
- as<sup>w</sup>kti** manivelle en bois d'amandier fixée dans la partie mobile d'une meule et permettant la mise en mouvement manuel (meule domestique) ou animale (meule de pressoir à olive) de cette dernière sur la meule gisante, pendant la mouture => **azrg, lmešrt**.
- atbir** pigeon ; pl. *itbirn* => **asbasay**.
- atuy** étoupe d'inflorescence de graines cotonneuses, qui s'enflamme au contact du silex => **timišša** et du briquet => **zznd** frottés l'un contre l'autre.
- awlal** aine, pli de l'aine ; pl. *iwlaln*.
- awlk (t-t)** peau entière de bélier, imperméable, ouverte sur le flanc et retenue par ses extrémités à une bandoulière de cuir et dans laquelle on transporte vêtements et nourriture lors d'un voyage, gibecière => **tawlkt**.
- awlm** rejet d'un arbre poussant à sa périphérie = **tarwa uwaddag** => **addag** ; pl. *iwlman*.
- awray** jaune ; *wry* : or => **awriy**.
- awriy** bile.
- awrmi** => **iwrmi**.

1. Terme d'adaptation récente. La modernité s'accommode.

- awrz** 1◇ talon. 2◇ contrefort de babouche ; pl. *iwrzan* ⇒ **aduku**.
- awtil** lièvre (n'entre pas dans l'alimentation) ; pl. *iwtlan*.
- awttm** (t-t) mâle ⇒ **tawttmt**.
- awđiđ** **tamuryt** ⇐ à son stade larvaire (avant le développement des ailes) de couleur grise [*awđiđ n tmuryi*] ; pl. *awđiđn* ≠ ⇒ **tafđra**, **tamuryt**, **tifnđrđ**, **abrqu**, **amrd**.
- axasi** carré de laine indigo tissé et brodé avec ou sans miroir circulaire incorporé, élément féminin de la parure cérémonielle attaché sous **tagurt** ⇐.
- axidus** cape de laine foncée, tissée et uniquement portée par les hommes l'hiver.
- axlul** morve.
- axmum** lèvres (bouche) ; pl. *ixmumn*.
- axsum** tige comestible d'un légume ; *axsum n zgzaw* : tige de chou ; pl. *ix<sup>s</sup>man* ⇒ **iđyl**, **zgzaw**.
- axtir** piquant rigide à la base de la palme, utilisé pour la fabrication des vans ou des cordes ; pl. *ixtran = ixtar*. ⇒ **afruy**.
- axurbiš** pièce d'une mosquée, dotée d'un foyer central et d'un chaudron de cuivre (relié à une poutre de plafond par une chaîne) pour chauffer l'eau réservée aux ablutions.
- ax<sup>s</sup>** 1◇ dent. 2◇ *ax<sup>s</sup> wuidi* : « dent de chien » : incisive ; pl. *ux<sup>s</sup>san*.
- axzuz** morceau d'étoffe prélevé sur le suaire du défunt et porté au cou ou sur la poitrine par sa veuve ⇒ **tadgg<sup>alt</sup>** ; pl. *ixzaz*.
- ayddid** outre en peau de bouc, fermée et tannée pour la conservation de l'eau ⇒ **ilm** (5).
- aydi** chien ; pl. *iđan* ⇒ **ax<sup>s</sup>** (2).
- ayyahu** chant évoquant le braiement et dont l'objectif est d'encourager les ânes pendant le dépiquage dévolu aux hommes.
- ayyur** 1◇ lune. 2◇ mois. 3◇ *ayyur n wakal* « mois de la terre » : calendrier agraire solaire. 4◇ *ayyur n ignwan* « mois des cieux » : calendrier lunaire musulman. 5◇ *amayyur* : clarté lunaire ; pl. *yryn*. ⇒ **tamayyurt**, **ixf** (4).
- azy<sup>r</sup> -yur** 1◇ racine végétale. 2◇ nerf, veine, artère, capillaire. 3◇ varice. 4◇ *azyur n ubuđ* : cordon ombilical ⇒ **abuđ** ; pl. *izy<sup>r</sup>an* ⇒ **ažur**, **izuran**.
- azalgum** bleu, indigo ⇒ **azgzaw**.
- azal** journée, midi, lumière diurne.
- azddu** (t-t) originaire des Idaw Zddut ; pl. *Izddutn*.
- azggun** tresse (la coiffure des *tišrifin* ⇒ **ššrif** est composée de deux nattes tressées au niveau des tempes) ; nattes (de cheveux) ⇒ **tagurt**, **tazrurt**, **řakyuř**, **ařakka**, **azzar**.
- azgg<sup>ay</sup>** rouge, brun, safrané.
- azgg<sup>ar</sup>** *Ziziphus lotus*, jujubier ⇒ **afrig**.
- azgg<sup>i</sup>** gaulage ⇒ **azwwi**.

- azgr** taureau ; pl. *izgran* <= (bœuf).
- azg<sup>w</sup>i** 1◇ poterie. 2◇ tesson de poterie (souvent rencontré dans les grottes « habitées » par des génies). 3◇ ancienne petite niche formée de pierres agencées l'une sur l'autre, qui en soutiennent une autre couchée horizontalement, élevée à proximité d'une tombe éloignée de saint où l'on dépose quelques menues offrandes (pain, fruits secs, pièces de monnaie) pour les passants, les bergers ou les voyageurs harassés ; pl. *izg<sup>w</sup>yan*.
- azgzaw** vert (couleur) => **zgzaw**.
- azig/azzig** 1◇ crinière. 2◇ coiffure prophylactique élaborée par **tag<sup>w</sup>-rramt** <= et constituée d'une touffe de cheveux laissée sur le sommet du crâne rasé d'un enfant dont les frères et sœurs n'ont pas survécu => **azzar**, **ašakka**.
- aziwal** personne atteinte de strabisme ; pl. *iziwaln*.
- azkka** demain, lendemain.
- azkkif** 1◇ bouillie fluide d'orge consommée au petit déjeuner avant le café. 2◇ *azkkif iykr mudn* : soupe de ramadān préparée à la mode citadine => **buffi**, **ibiyuyn**, **tag<sup>w</sup>lla**.
- azlubbz** action de battre une dépouille animale avec un ou plusieurs bâton (s) afin d'en faciliter le dépeçage => **tazzut**.
- azmmur** *Olea europæe* L., var. oléaster (olivier produisant de minuscules olives) => **zzitun**.
- azmz** saison ; pl. *izmaz*.
- aznbu** orge verte, orge en herbe => **abrbur**, **ag<sup>w</sup>las**.
- azqqur** branche maîtresse = *azqqur* ; pl. *izqq<sup>w</sup>ar* – *izqq<sup>w</sup>arn* – *izqqarn* => **ašyar**, **agariw**, **aglluy**, **aššuš**, **tagt<sup>w</sup>umt**, **tasalilt**, **tayawt**, **tašt<sup>w</sup>at**, **tažžkikt**.
- azrg** 1◇ molaire. 2◇ petit moulin en pierre à usage domestique servant à broyer amandes, grains de café et grains d'orge, constitué de deux meules, l'une gisante : *azrg*, l'autre volante : *tazrgt* ; pl. *izrgan*. => **isli** (3), **tiṭ** (2), **abažžr**, **amnru**, **asif** (2), **as<sup>w</sup>kti**.
- azr wufus** dos de la main ≠ **tidiklt** ; pl. *izurn* => **afus**.
- azukunni** *Thymus spp.*, thym.
- azur** 1◇ terrasse, c'est là que l'on vient chercher, l'été, la douceur de la nuit. On y fait sécher les olives, les carottes et les sauterelles. 2◇ *tizzla wuzur* : « course de la terrasse », expr. désignant une dynamique inefficace, comme une course arrêtée par les murs d'une terrasse. 3◇ prov. *willi llanin x uzur ran tagrurt* – *willi llanin x tgrurt ran azur* : ceux qui se trouvent sur la terrasse désirent le rez-de-chaussée – ceux qui sont au rez-de-chaussée souhaitent [atteindre] la terrasse (nul n'est satisfait de sa condition).
- azuzwu** brise, fraîcheur de l'air => **tazuzwut**.

- azuzzur** vannage => **amzur, amzuzzr.**
- azwwi** gaulage => **azgg<sup>w</sup>i.**
- azzar** cheveux => **tagurt, talmubžirt, tamngast, tawunza, tazrurt, tifrkkit, řakyuř, ařakka, azggun, azig.**
- azzggun** jeu de garçons constitué d'une jante de bicyclette que l'on fait avancer avec un bâton => **tizgguna.**
- ařtan** maladie => **řamadunt.**
- ařyar** 1◊ générique : carré, fichu, foulard ; voile (noir ou rouge) réservé aux épousées (les adolescentes ont la tête découverte), sorte de résille tissée, pliée en diagonale et nouée autour de la tête. 2◊ *ařyar bi iegg<sup>w</sup>an* : grand carré d'étoffe de coton noir couvrant la chevelure et orné, aux angles, de quatre gros pompons noirs, aujourd'hui tombé en désuétude sauf chez les Ist Harun (Isaffn) ≠ => **tagiwalt, taknbuřt, tařđdat, anxammu, aebruq, ařđdad.**
- ařan** 1◊ coll. intestin. 2◊ *ařan mzzin* : intestin grêle. 3◊ *ařan mqurn* : gros intestin => **ilawan, tagřřult, tumtdin.**
- ařar** 1◊ pied, patte. 2◊ membre inférieur ; pl. *iřarn* => **bu wuřar.**
- ařař** 1◊ doigt. 2◊ *ařař n tasa* « doigt du foie » : lobule de foie consommé après le jeûne de ramadān, qui ouvre la fête commémorant Ibrahim. Réputé pour les bienfaits qu'il a sur la grossesse, il est réservé aux femmes enceintes ; pl. *iřuřan*. **gmz** : pouce, **milly** : index, **win tuzzumt** : majeur ou médius, **warismm** : annulaire, **řařař** : auriculaire.
- ařgg<sup>w</sup>ig** étincelle provoquée lorsqu'on souffle sur des braises ; pl. *iřgg<sup>w</sup>ign.*
- ařg<sup>w</sup>al (t-t)** beau-père ; pl. *iřg<sup>w</sup>aln* : beaux-parents.
- ařil** 1◊ raisin, vigne. 2◊ *ařil wumuř - ařil amuř* « raisin du chat » : mûre (fruit du mûrier).
- ařrf** sillon ; pl. *iřrfan.*
- ařrřa** ganglion, inflammation des ganglions (adénite).
- ařu** 1◊ vent du sud, chaud et sec. 2◊ odeur.
- ařyrziw** ensemble de cinq dalles, placées l'une à côté de l'autre et faisant fonction de plat rituel sur lequel était servi la bouillie d'orge lors du sacrifice à Sidi eisa (Tagadirt n Wanammr). Cette fonction est aujourd'hui obsolète.
- ařyur** racine végétale => **ařy<sup>w</sup>r.**
- ařy<sup>w</sup>r** 1◊ racine végétale. 2◊ pénis des quadrupèdes (celui de la victime ibrahimienne est consommé par les femmes espérant une progéniture) ; pl. *iřy<sup>w</sup>ran.*
- ařarif** alun (mélange de sulfate d'aluminium et de potassium cristallisé) => **tazarift.**
- ařawag** 1◊ chaleur suffocante, chaleur méridienne, caniculaire. 2◊ versant ensoleillé d'une montagne (adret) ; soulane => **ařngig, ssmaym.**

- ažayr** crème, couche de matière grasse se trouvant au-dessus du lait => **tifrkkit, ak<sup>w</sup>fay.**
- ažbbar** dysménorrhée ; pl. *ižbbarn* => **imgg<sup>w</sup>a.**
- ažiwwa** souche d'arbre ; pl. *ižiwwatn* => **azuwa, agžža, asila.**
- ažlmađ** gauche (senestre) => **bu wuzlmađ.**
- ažmmay** *Juncus*, jonc.
- ažngig** chaleur accablante, étuve, canicule => **ažawag, ssmaym.**
- ažur** 1◇ nerf, veine, artère, capillaire (H) ; ceux de l'animal sont réputés faire pousser les cheveux. 2◇ **ažur** racines de plantes ; pl. *ižuran* => **ažur, aži<sup>w</sup>r.**
- ažuwa** souche d'arbre => **agžža, asila, ažiwwa.**
- ažđu** peigne à carder => **tižđit, aštta, mu štta.**
- ašyar** 1◇ coll. bois ; végétation, plante, arbre => **uzu, tazgrut.** 2◇ *ašyar n tagant* : végétation spontanée, sauvage (non comestible par les humains). 3◇ *ašyar ur a ižiyar* : plante vivace, pérenne, annuelle, arbre semper virens. 4◇ morceau de bois servant à touiller la bouillie ; pilon. 5◇ portion, part. 6◇ tirage au sort (à l'aide d'un morceau de bois). => **ažšuš, aglluy, agžža, agždi, agariw, angarf, asila, ažiwwa, azqgur, azuwa, ifrk, lfdam, tagzzayt, tasalilit, tayawt, tikiđa, tagttumt, taštta, tažžkikt, tiggišfilit, tiššmra, tunkirt, unsir.**
- ašaq<sup>w</sup>s** dard (scorpion) => **abaq<sup>w</sup>s.**
- ašadr** bol en terre cuite dans lequel les femmes font chauffer le henné.
- ašmmid** 1◇ « froid ». => **irk<sup>w</sup>mn.** 2◇ douleurs d'origine urinaire ou gynécologique ; perte de sang, hémorragie, œuf expulsé dans une fausse couche.
- ašmdal** cimetière = **lmdint, amzday** <= [*mđl* : ensevelir, enterrer, couvrir, recouvrir].
- ašrab** diarrhée, colique.
- aštta** métier à tisser, [*št* : tisser] ; pl. *ištwan* => **ažđu, mu štta, taštta.**
- aššifđ** rite agraire d'expulsion d'un végétal chargé d'imprécations diverses, pendant la canicule => **ssmaym** et de purification lié à la fertilité et à la fécondité.
- ažžarma** mâchoire supérieure proéminente => **amayug.**
- ažžig** 1◇ fleur ; sommité fleurie ; dans la langue poétique, la fleur symbolise la bien-aimée ou la fiancée dans les chants de mariage ; pl. *ižžign.* 2◇ *ažžig lležb* : tournesol (évidé, il renferme des actes de propriétés roulés).
- ažžid** teigne => **amžžud.**
- ažmmik** première gerbe d'orge coupée lors de la moisson => **tužžin.**
- ažnwi** couteau de boucherie.
- ažxlul** pituite, pl. *ižxluln.*
- ažđđid** gale (médic).

## B

- bab** père ; *bab wunrar* = *bab n unrar* : propriétaire de l'aire de battage, maître de la récolte ; *bab n tgm̄mi* : maître de séant ; *bab n tarikt* : cavalier ; pl. *id bab*. => **bu**.
- baddaz** semoule de maïs cuite à la vapeur, accompagnée de navets => **turkmin** et de feuilles de navet => **afras**.
- bara** grande jarre de terre cuite, à double anse, à col et orifice larges, au fond convexe où l'on fait bouillir les sauterelles avant de les sécher au soleil sur les terrasses ; pl. *ibariwn* => **tabuqalt**.
- bbi** 1◇ couper, *bbi aṣṣṭa* : couper les fils de chaîne d'un métier à tisser. 2◇ trancher, *bbi ṭaqayt* : trancher la gorge. 3◇ se fâcher, rompre la parole : *bbi awal*. 4◇ clore la fête : *bbi leid*.
- bi iswi** estomac, panse => **iswi**.
- bisiur** tamis => **tallunt**.
- bnayyu** repas des enfants constitué de couscous et de boyaux séchés de la victime ibrahimienne, lors du rite solsticial d'*amaešur* <=. = *baynu*.
- brbš** tache de henné, peinture corporelle au henné, non élaborée ; par opposition à *asmis* <=.
- brkuks** préparation culinaire à base de semoule d'orge roulée en grains épais (de la grosseur d'une fève) jetés dans l'eau bouillante, puis trempés dans l'huile d'olive avant de les consommer ; elle accompagne notamment la viande des sacrifices rituels. Les boulettes ainsi cuites sont nommées *tibrkuksin* => **isg<sup>w</sup>ar**, **tadgmit**.
- bsk** ceindre (la fiancée et la tige de maïs).
- bu azzayra** bélier de grande taille à grandes cornes => **ikru**, **imziy**, **izimmr**, **ayla**, **ahttuš**.
- bu lfal** devin => **lfal** (2), **amqiffi**, **inqiffi**, **tinqiffit**.
- bu** maître de, amateur de, propriétaire de ; pl. *bi* ; fém. *mu* ; pl. *mi*. => **bab**.
- bubba** sein, mamelle ; pl. *bubbatin* = *tibubba* ; pl. *tibubbatin*. => **ixf** (6).
- buffi** bouillie à base de farine d'orge, de sel et d'huile d'olives => **ibiyuyn**, **tag<sup>w</sup>lla**, **azkkif**, **azkkif iykrmudn**.
- bu tarikt** cavalier => **bab** (n -).
- bu tgra** tortue ; pl. *id bu tgra* => **tagra**.
- bu tkrkas** menteur => **tikrkas**.
- bu tukrin** bossu => **tukrin**, **tahnkurt**.
- bu wfus** manchot => **afus**.
- bu wzlmaḍ** gaucher => **azlmaḍ**.
- bu wḍar** estropié => **aḍar**.
- bžywlal** mante religieuse (expr. *zund bžywlal* désigne quelqu'un de maigre).



## ACTUELLES

## JAR IDURAR N-ARRIF

Mohammed Chacha

Jar idurar n-arrif  
Ufiy buḥber inu yuyer

Nec qqimey x-iḍurar  
Xezzarey di rebḥar  
Tariy izran  
X-ṭarwa imesεan  
Tfekkarey deg gexf inu  
Di rwqt nni yeedan  
Hwana yid imeṭṭawen  
Swen mayen yisrawen  
Jemeey ifassen  
Wdanayi ifaden  
Wdiy xe-tzegwart  
Tewta-yid rfiqet  
Teṣṣarteb issennanen  
Faqey-d akremḥayen  
Jar idurar n-arrif  
Ufiy buḥber inu yuyer

Wfixt yetru  
Γar wenni tid ixerqen  
Yetcecta rhem nnes  
Widas γa yesren  
Ijemmeε ixf nnes  
War itesri γar midden  
Uify ur inu  
Am qays iweddar  
Yarezzu x-wur nnes  
Zeggur da ṣebbar  
Aḍeggen fus gfus  
Adewḍan di rebḥar

Aḍeqden timessi  
 Addewren ḍaceɛɛar  
 Jar idurar n-arrif  
 Ufiy buḥber inu yuyer

Ufiy ddatinu  
 X-fatima tbasilar  
 Reeqer inu yedwa  
 Yeddura ydurar  
 Reemar inu yedwer  
 Djarrant amu heggar  
 Zman ibehder  
 Teicey di lxaṭar  
 Kurcci nxezzar  
 Ca war idehhar  
 Netyima nettekkar  
 Amu xeddami yettamar  
 Ijjen yesbiyyan  
 Wennedni yetteffar  
 Ijjen isbarcan  
 Ijjen yescemrar  
 Neteica am isemyan  
 Netfekkar am ttujjar  
 Jar idurar n-arrif  
 Ufiy buḥber inu yuyer

Ufiy mayen ufiy  
 Zriy mayen ur zriy  
 Xesnayi ad iriy  
 Xasnayi war tiri  
 Deg wejwnna war ttiwey  
 X tmurt war tbeddiy  
 Ad cehḍey ze bnaɛem  
 Ad qqarey min war zriy  
 Ruḍu at teggey  
 Zzadjit war dzidjiy  
 Aqemmum war tetrizzimey  
 Fus war tkessiy  
 Rmunkar at zarrey  
 Ad teggey rexmi war tzriy

Jar idurar n-arrif  
 Ufiy buḥber inu yuyer  
 Qqarey llaṭif  
 Tteggey xu-yenfif

IDEWWER-AΓ-D WEɛDAW

Hadj Hamza

Yibwas yusa-d læsker  
Ata iteddu-d ar taddart  
Teyli-d fell-aγ lxelɛa  
W`ixeddmen kra yeḡḡa-t  
Lyaci nhewwalen  
Am yergazen am lxalat  
Akken llan a la ʃhijen  
Mi walan d yir taswiɛt

Mi d-bbɔden la ʃdewwiren-d  
La bedden-d akw i ʃyaltin  
A la qeddmen-d leḥwari  
D yexxamen la n-ʃnadin  
A la jemɛen-d lyaci  
Am yemyaren am tulawin  
Win mi nnan refd ifassen-ik  
Al-lḡameɛ a t-id awin

Imi d-nebbeɔ akw al-lḡameɛ  
Σudden a d-afen imḡahden  
Bdan la ʃnadin deg-nney  
Ma llan wid d-iʃwazenzen  
Sbedden-aγ akwuk d ʃʃef  
Akken nella nerfed ifassen  
Win nudan yeqqwel d rrif  
Lekwayeɔ-is a s-ten-kksen

Nhern-aγ wa deffir wa  
Am-marrac am yemyaren  
Zzat deffir d læassa  
Bwin-aγ ar lka aγ-ḥebsen

Mi nebbed gern-ay di sselk  
 Iḍes-nney ddaw tzemrin  
 Bdan deg-ney d abeḥḥet  
 Af yemḡuhad d yemsebblen

Kul lweqt la ṭrebbwiēen-ay  
 Kul ass la γ-ṭbeḥḥiten  
 Akken nella Aēṣern-ay  
 Akken a d-nini wid yeffyen  
 A sen-d nezzenz imjuhad  
 Wid-enni n-id-iṭnayan  
 Wid i sen-iṭakken aewin  
 D wid i n-iṭeawanen

Imi iy-walan neṣber  
 Wlac win i d-iqqarṣen  
 Nextar lmut xas yeweer  
 Wala anezzenz atmaten  
 Rran-ay i lxedma s leqher  
 S leassa i γ-nehren  
 Nunaf i lmehna d leēṣer  
 S daw leslah g-geedawen

Asmi i yeeyan deg-ney  
 Seḥen-ay-id i lka  
 Nteddu-d s ixxamen-nney  
 Amzun neqwl-ed deg-wzekka  
 Yeqqwel-ay-d ruḥ mi d-neffey  
 Yefka-d rebbi ssaluka  
 Xas nenṭṭer f tmurt-nney  
 Ad as-necfu i wzekka

Mi γ-d-walan i taddart  
 Sya w sya la d-ṭazzalen  
 Fyen-d akw medden i lkweli  
 Akken llan ṭemsawalen  
 Mmugren-ay-id ar wegwni  
 Yid-ney la ṭemsellamen  
 Imi nemwala nefreḥ  
 Ḥlin-ay-d imetṭawen

Iferq-ay yid-sen weedaw  
 Ibbwi-yay af lbaṭel  
 Ibya anneqqim s ddaw-as  
 Aγ-yerr tabarda n ddel

Ibya aɣ-id ixewwef  
Win yeffyen ad a d-yeqqwel  
Yeɣyil nugwad lqewwa-s  
Deg iniy yid-es aneɣmel

Nekwni ccaeb ad iħareb  
Alamma ur d-igwri yiwen  
Sekren-ɣ di cceɣ ar lɣerb  
Akken llan medden begsen  
S liman d wul yeɣfa  
S leslaħ ger ifassen  
Σuhden leslaħ ur iris  
Alamma teħya ney mmuten

## A YESSETMA

Nouara Umalu

Tiqcicin a yessetma  
 Nekkini t-ṭahwawit  
 Tyenniy ala lywerba  
 D win ezizen tewwi-t  
 Yeğğa-yi mebla sebba  
 Ibeddel-iyi s ṭrumit

A lxalat a yessetma  
 Nekki ṭhibbiy acewwiq  
 Acewwiq win n crifa  
 Mi s-sliy a yi-kkes lxiq  
 Dduklent-iyi d tlufa  
 Kecmey g temda leymiq

Ḥemmley-kwent a yessetma  
 I kwunemti i tyenniy  
 Ar kwent-kksey lxiq merra  
 Ma d nek yid' i t-ṭṭawiy  
 Tarwiht-iw tebya lehna  
 Nuday-d fell-as ur t-ufiy

AH ! MES SŒURS

Nouara Umalu

Texte berbère recueilli et traduit par Tassadit Yacine

Jeunes filles mes sœurs  
Suis-je aliénée  
Moi qui ne chante que l'exil  
Exil qui m'a ravi mon bien-aimé  
A-t-il raison  
De me préférer une chrétienne

O femmes mes sœurs  
Moi j'adore chanter  
Les plaintes de Chérifa  
Qui chassent l'angoisse en moi réfugiée  
Les déboires fondent sur moi  
Me voici dans un abîme sans fond

Je vous aime mes sœurs  
C'est pour vous que je chante  
Je vous offre du bon temps  
Alors que moi l'ennui ne me quitte plus  
Je m'en vais quêter la paix  
Mais en vain



## COMPTES RENDUS

Prasse, Karl G., 1995, *The Tuaregs, the Blue People*, University of Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 85 p.

Ce livre est un bref aperçu sur la structure sociale, la vie quotidienne et l'histoire récente du peuple touareg. La principale motivation de l'auteur est de réveiller l'opinion dans les pays scandinaves face à la persécution des minorités touarègues au Mali et au Niger. L'état des Touaregs actuellement est très loin de l'image exotique qui faisait des Hommes bleus les seigneurs des déserts, elle est plus proche du quart monde que peuplent d'autres minorités écrasées tels que les Indiens d'Amérique, les Aborigènes, les Esquimaux, les Kurdes...

Les Touaregs sont actuellement estimés à 1,2 million de personnes réparties en six pays (Niger 750 000, Mali 400 000, Algérie 30 000, Libye 8 000, Burkina 70 000, Nigeria 60 000).

Leur refuge saharien les a protégés contre les envahisseurs du Nord et du Sud et favorisa la survie de leur organisation politique et sociale.

La structure sociale est formée de classes : nobles (*imajeghan*) qui sont les guerriers, les vassaux ou tributaires (*imghad*) qui s'occupent de l'élevage, les religieux (*inesleman*) qui propagent le Coran et s'occupent des affaires juridiques, les artisans (*enaden*) spécialistes des travaux du métal, du cuir, du bois mais jouent aussi un rôle important dans les différentes cérémonies, les esclaves (*eklan*) qui sont des captifs noirs, souvent affranchis, s'occupent des travaux domestiques.

Quant à l'organisation politique, différentes tribus se regroupent dans une confédération présidée par un *amenokal*. Ce chef reçoit les impôts des différentes classes sociales, supervise la distribution des pâturages, et taxe les caravanes qui empruntent le parcours de leur tribu. La transmission du pouvoir se fait par lignée matrilineaire (le fils de la sœur).

La vie quotidienne est rythmée par la traite des animaux, leur gardiennage, le rituel du thé, la préparation des repas.

Les Touaregs célèbrent des cérémonies festives tel que le *tende* : une

cérémonie où les jeunes filles jouent de la musique et chantent pour les hommes montés sur leurs dromadaires.

La culture touarègue repose sur une tradition orale riche et variée : proverbe, conte, poésie, légende ; elle est transmise par les femmes qui l'enseignent aux enfants ainsi que l'alphabet, le « tfinagh ».

L'auteur décrit longuement les différents rites de passage :

- A la naissance : la femme enceinte s'éloigne de sa tente conjugale pour revenir dans la tente matrilineaire. Elle y reste enfermée 40 jours après l'accouchement. La nomination de l'enfant se fait au septième jour. Le grand-père maternel et le marabout choisissent le nom qui est prononcé à haute voix par le forgeron.

- La circoncision survient à 7 ans, effectuée par le marabout. A 15 ans, le jeune Touareg reçoit de son père le voile, une selle, une épée. Quant à la fille, elle reçoit son voile après la première menstruation.

- Le mariage : le forgeron joue l'intermédiaire et le messager entre les amoureux. Le marabout fixe la date et la dot qui est amenée quelques jours avant le mariage dans le camp de la mariée. Le jour venu, un sacrifice est effectué par le marabout suivi des festivités. Le soir, la mariée gagne la tente conjugale et y reste pendant trois jours pour confirmer le mariage.

- Les rites mortuaires sont ceux prévus par l'islam. Après lavage du corps, on l'enveloppe dans un linceul blanc puis on l'enterre la tête orientée vers l'est.

Ce livre s'achève par une évocation de l'histoire récente des Touaregs du Mali et du Niger après l'indépendance. Les sécheresses de 1973 et 1985 ont poussé les Touaregs vers le sud. Beaucoup de jeunes ont émigré en Algérie, en Libye cherchant du travail. A leur retour, le chômage et les camps de réfugiés les guettaient. Une rébellion armée éclata réclamant les droits des Touaregs spoliés par les États-nations. Les conflits armés et les échecs successifs des négociations caractérisent la période actuelle de l'histoire touarègue.

Hureiki Jacques

Laoust-Chantréaux, G., 1994, *Mémoire de Kabylie (scènes de la vie traditionnelle) (1937-1939)*, Paris, Edisud, 127 p.

Les cent cinquante photographies livrées dans cet album ont été prises entre 1937 et 1939 par Germaine Laoust-Chantréaux alors qu'elle dirigeait l'ouvroir et l'école de jeunes filles d'Aït Hichem (Grande Kabylie), et qu'elle entreprenait la formidable collecte de notes ethnographiques qui donneraient lieu plus tard à la publication de *Kabylie côté femmes* (Edisud, 1990).

Mais Germaine Laoust-Chantréaux avait aussi eu le souci de

conserver la mémoire visuelle des travaux et des jours, des pratiques, des rites, des ustensiles et des vêtements des hommes, des femmes, des enfants... Et ses photographies témoignent des mêmes qualités majeures – finesse d'observation, précision documentaire, sympathie du regard – qui fondent la valeur de sa monographie.

Ces images d'une saisissante beauté composent un témoignage inestimable pour l'Algérie, pour l'histoire, pour l'ethnologie : un apport incomparable au fonds du patrimoine scientifique et à la mémoire du peuple kabyle.

Brenier-Estrine, C., 1995, *Bibliographie berbère annotée (1993-1994)*, Aix-en-Provence, L'IREMAM, 199 p.

Réalisé entre le printemps 1994 et le printemps 1995, le deuxième volume de cette bibliographie (BBA2) inventorie les travaux les plus récents dans toutes les disciplines qui s'intéressent au domaine berbère.

En analysant 675 publications, ce fascicule dresse un véritable panorama des études berbères 93-94 ; il propose, en complément, une recension de plus de 500 articles de la presse internationale sur la question berbère/touarègue dans les pays intéressés (Algérie, Maroc, Niger, Mali), en raison d'une actualité qui a, durant cette période, fortement touché le monde berbère.

Par ailleurs, on trouvera en fin de volume, une chronique de manifestations scientifiques et associatives et une rubrique musique-chanson, cinéma-théâtre et expositions, qui témoignent du dynamisme de la culture berbère.

Mécheri-Saada, N., 1994, *Musique touarègue de l'Ahaggar (Sud algérien)*, Paris, L'Harmattan-AWAL, 253 p.

Jusqu'à un passé récent, la musique en Ahaggar se manifeste de multiples façons dans la vie quotidienne des campements de nomades et dans les villages de sédentaires : musique rituelle dans les chants féminins de mariage, *âléwen*, musique de la convivialité autour des réunions galantes des *tindé*, musique de danse dans les longues soirées de fête...

Tous ces genres et d'autres encore, comme la prestigieuse musique de la vielle (*imzad*) sont présentés ici dans leur contexte historique et social, intimement associés à leurs circonstances d'exécution et à la poésie chantée.

A travers l'étude de la musique, c'est tout un panorama de la société touarègue de l'Ahaggar qui nous est donné, depuis le début du siècle jusqu'aux dernières décennies, et notamment depuis l'indépendance algérienne.

Le livre de Nadia Mécheri est une contribution importante à la connaissance de la culture et de la société touarègues, et plus particulièrement des modes de transmission de la musique dans l'Ahaggar.

La recherche de Nadia Mécheri s'inscrit dans le prolongement d'une tradition de sauvegarde de la mémoire collective algérienne. Par-delà l'étude de la musique, Nadia Mécheri, montre les difficultés d'une société confrontée à la redéfinition de sa culture et de sa mémoire.

Tassadit Yacine

## RÉSUMÉS

### *Les paradigmes culturels aux Maroc : les enjeux symboliques*

Ahmed Boukous

Ahmed Boukous tente de cerner les liens complexes qui existent entre culture et identité au Maroc en partant des différents discours (le discours patrimonialiste, le discours intégriste, le discours salafiste et le discours de l'amazighité) qui s'affirment sur le marché des biens symboliques. Il s'attache à vérifier d'un côté la validité d'un certain nombre de concepts forgés pour des sociétés à dominante scripturaire et de l'autre à mesurer les difficultés pour une culture dominée à émerger dans un pays où la langue participe non seulement du pouvoir mais aussi du sacré. L'article de Ahmed Boukous mène le lecteur au cœur du débat actuel où la question des cultures ne peut pas être résolue sans l'assomption de l'identité historique et linguistique de l'espace maghrébin.

### *Les fêtes agraires dans l'Anti-Atlas : entre changements et permanence*

Ali Amahan

Ali Amahan décrit les différentes fêtes qui sont célébrées au Maroc et plus particulièrement chez les Ghoujdama dans l'Anti-Atlas. L'auteur distingue trois sortes de fêtes : les fêtes relatives aux activités agraires, les fêtes religieuses et les fêtes civiles célébrées à l'occasion des mariages et des circoncisions. Dans le cadre de cet article, il étudie les fêtes agraires parce qu'elles sont plus anciennes et parce qu'elles décrivent tout un univers social et mental en voie de disparition. La première fête appelée *lmârouf* (litt. aumône) est un repas collectif consommé dans un lieu sacré. *Imârouf* marque l'ouverture de l'année agricole (*imi n oussgouas*). La deuxième fête s'appelle *nnayr* ou *iḍ n oussgouas* (janvier

ou la nuit de l'an qui correspond au 13 janvier). La troisième concerne les prières de rogation de la pluie.

*Les femmes et la représentation de l'espace : l'exemple de Télouet dans l'Atlas marocain*

Yvonne Samama

Le village de Télouet situé dans le Haut Atlas marocain, semble toujours avoir été exposé aux multiples influences de la conjoncture extérieure. Le prosélytisme musulman des nombreux marabouts a modifié les pratiques religieuses des habitants, le commerce, la justice, la défense, domaines proprement masculins, autrefois assurés par la *djemâa*, ont eux aussi subi de sérieuses transformations, à différentes époques et plus précisément depuis la période des Glaoua jusqu'à nos jours. Aujourd'hui, les modèles culturels de la société citadine (administration, école, dispensaire) procurent à tous les villageois une identité et un statut nouveaux. Les femmes ont acquis des droits (héritage, droit de vote, par exemple) et ont investi de nouveaux lieux. Les instruments modernes (Cocotte-minute, bouteille de butane, lessive en poudre, vêtements synthétiques...) largement diffusés par les manuels scolaires, l'audiovisuel et les émigrés de retour au village, leur ont donné une vision nouvelle du confort. Pour répondre aux besoins familiaux récents que suscite l'actuelle société de consommation incarnée par le *souk*, et à mesure que l'espace féminin s'agrandit, celui des hommes, conditionnés par l'obtention d'un salaire régulier, se déplace vers la ville.

*Sorties, sortilèges de femmes*

Mourad Yelles-Chaouche

Yelles-Chaouche décrit la relation qui lie l'espace à la création littéraire. L'espace est loin d'être neutre, il constitue le lieu de l'expression des discours et par-delà il est indicateur des statuts sociaux. En Afrique du Nord et dans la société tlemcénienne, ce sont les hommes qui vont occuper l'espace, l'extérieur, et confiner les femmes à l'intérieur de la cité mais aussi dans les maisons. Il s'agit donc pour elles de sortir de ce monde clos fût-ce symboliquement, en somme transgresser. Les terrasses représentent des lieux de fuite autorisée, les *ziara* (visite à des saints), le hammam, etc. Ces sorties sont cependant sérieusement contrôlées par le regard masculin et politique parce qu'elles sont extra-ordinaires. Que ce soit en terrasses ou ailleurs, les femmes accompagnent le mouvement du corps (sortir) d'un autre lié à l'imaginaire, au rêve et au désir enfouis. Ces sorties sont en fait le résultat d'une catharsis car, en même temps que les femmes se distraient, le chant et la poésie (*hawfi*) surgissent de l'enfermement.

*La sœur de Jugurtha*

Denise Brahimi

Denise Brahimi essaie de brosser un portrait de Taos Amrouche à partir de Reine, une des protagonistes de *Jacinthe noire*, roman de Taos. Reine, originaire d'Afrique du Nord, replacée dans un contexte français – pensionnat de jeunes filles – est porteuse d'une différence qui est décrite par Denise Brahimi comme un privilège. Privilège qui fait d'elle une véritable reine marquée par l'histoire plurielle de ses ancêtres numides et teintée de culture religieuse chrétienne. Reine est peut-être le pendant du roi numide Jugurtha, résistant à la puissance romaine. En choisissant ce titre, Denise Brahimi laisse entendre que Reine, sœur de Jugurtha, est aussi la sœur de Jean Amrouche, auteur de *l'Éternel Jugurtha*.

## AU SOMMAIRE DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

### 1985

Mouloud Mammeri

Du bon usage de l'ethnologie. Entretien avec Pierre Bourdieu  
Culture du peuple ou culture pour le peuple

Rachid Bellil

Quelques aspects du changement social au Gourara

Nabil u Farès

Maghreb : la question de la dénomination

Mohamed Guerssel

The Role of Sonority in Berber Syllabification

Kaddour Cadi

Valence et dérivation verbale en Tarifit

Melha Benbrahim

Le mouvement national dans la poésie kabyle, 1945-1954

### 1986

Mouloud Mammeri

Les mots, les sens et les rêves ou les avatars de *tamurt*

Tayeb Sbouai

Le Maghreb de Kateb Yacine

Nabile Farès

L'analyse freudienne de la violence originaire

Henri Lhote

Les sources du peuplement berbère au Sahara

Cheikh Ag Bay, Rachid Bellil

Une société touareg en crise : les Kel Adrar du Mali

Mahieddine Djender

L'histoire nationale et ses fondements sociologiques

Abdallah Bounfour

La parole coupée. Remarques sur l'éthique du conte

Francisco Perez Saavedra

Baños purificadores y baños orgiásticos entre los Canarios

Ali Azayko

Réflexions sur la langue et la culture berbères (en arabe)

### 1987

Kateb Yacine

La voix des femmes

Taïeb Sbouai

Entretien avec Jacqueline Arnaud

Tassadit Yacine

Identité occultée ? Identité usurpée ?

Louis-Jean Calvet

La lutte linguistique des Jivaros d'Equateur

Ahmed Boukous

Syllabe et syllabation en berbère

Kaïs-Marzouk Ouariachi

Éléments pour la compréhension de la problématique « tamazight »



Pierre Cuperly

La cité ibadite : urbanisme et vie sociale au XI<sup>e</sup> siècle

Renata Springer

Las Islas Canarias y sus inscripciones alfabéticas : parcela lejana de cultura bereber

### 1988

Kaïs-Marzouk Ouariachi

Éléments pour la compréhension de la problématique tamazight (suite et fin)

Pierre Cuperly

La cité ibadite : urbanisme et vie sociale au XI<sup>e</sup> siècle (suite et fin)

Miloud Taïfi

Problèmes méthodologiques relatifs à la confection d'un dictionnaire du tamazight

Nadia Mecheri Saada

Les *âléwen* de l'Ahaggar (à suivre)

Fernand Bentolila

Les syntagmes verbaux des serments dans différents parlers berbères

### 1989

Pierre Bourdieu

Mouloud Mammeri ou *La Colline retrouvée*

Tassadit Yacine

Une vocation en sommeil

Tahar Djaout

Lettre à Da Lmulud

Mouloud Mammeri

Une expérience de recherche anthropologique en Algérie

Domenico Canciani

Une science et une politique pour Babel : les minorités, du conflit à la planification linguistique

Ginette Aumassip

De quelques problèmes de préhistoire en Algérie

Irani Behbahani Hom et Kaci Mahrour

La Casbah : ville nouvelle latente

Mahieddine Djender

Essai sur les communautés villageoises et rurales en Algérie

### SPÉCIAL 1990

Tassadit Yacine

Mouloud Mammeri : un symbole

#### Hommage à Mouloud Mammeri

Kateb Yacine, Mohammed Dib, Abdelatif Laâbi, Emmanuel Roblès, Tahar Ouettar, Malek Ouary, Mohammed Arkoun, André Nouschi, Marcel Moussy, Jean Pélégri, Rabah Belamri, Majid El Houssy, Ben Mohammed, Alain Romey, Ginette Aumassip, Kamel Malti, Ahmed Azeggagh, Youcef Sebti, Boualem Rabia, Idir Aït Amrane, Taïeb Sbouaï, Salem Zenia, Abdallah Hamane

#### Entretiens avec Mouloud Mammeri

Tassadit Yacine

Aux origines de la quête : Mouloud Mammeri parle

Abdelkader Djeghloul

Le courage lucide d'un intellectuel marginalisé

Wadi Bouzar

Où serait la différence avec les arbres de la route ?

Tassadit Yacine

Mouloud Mammeri dans la guerre (dossier spécial)

Lettre pour l'ONU

« Espoir Algérie »

L'« affaire Mammeri »

Entretien avec Tahar Oussedik

Annexe documentaire

### Articles

René Gallissot

Octobre 88 en Algérie

Rachid Bellil

Oral – écrit dans la culture berbère

Omar Carlier

Le voyageur de l'Étoile, Ahmed Yahiaoui secrétaire et colporteur

Robert Jaulin

Arabe et islam

Haïm Zafrani

Judéo-berbères au Maroc

Ahmed Boukous

Vocalité, sonorité et syllabité

Miloud Taïfi

L'altération des racines berbères

Kaddour Cadi

Pour un retour d'exil du sujet lexical en linguistique berbère

José Juan Jimenez Gonzalez

Redistribucion, jerarquia y poder : bases estrategicas en la prehistoria de Canarias

Mohammed Elmedlaoui

Pour une lecture de *Tajeɣrumt n Tmazɣit* (de Mouloud Mammeri)

### 1991

Djamila Amrane

Les femmes et la guerre d'Algérie : répartition géographique des militantes (Algérie 1954-1962)

Aïssa Kadri

De la faculté de droit coloniale à la faculté de droit nationale : la formation des juristes en Algérie (à suivre)

Elhoussein El-Moudjahid

L'expression de l'identité dans la poésie berbère moderne

Jean-Pierre Martinon

Théorie des altérations du patrimoine ingouvernable

Rabah Kahlouche

L'influence de l'arabe et du français sur le processus de spirantisation des occlusives simples en kabyle

Ginette Aumassip

La mer saharienne

Nadia Mecheri Saada

Les *âléwen* de l'Ahaggar (fin)

### SPÉCIAL 1992

#### Hommage à Kateb Yacine 1992

M. Dib, J. Sénac, R. Belamri, E. Roblès, D. Amrani, M. Abdallah Alaoui,  
L. Sebbar, J. Pélégri, M. Moussy, T. Sbouai, M. El Houssi, T. Bekri, B. Rabia,  
A. Aïtouche, S. Zenia, T. Djaout

#### Entretiens avec Kateb Yacine

Tassadit Yacine

Aux origines des cultures du peuple

Abdelkader Djeghloul

La révolte sereine d'un poète militant

Arezki Mokrane

Yacine, le frondeur

Djamal Amrani

A peuple libre théâtre libre

#### Articles

Jean-Pierre Faye

Le palimpseste algérien de Kateb Yacine

Nabile Farès

Amalou, le pays d'ombres

Charles Bonn

Sur des manuscrits de jeunesse de Kateb Yacine

Abdallah Medeghri-Alaoui

Approche de l'image chez Kateb Yacine

Ismaïl Abdoun

La double séduction de Nedjma

Beïda Chikhi

Le théâtre et son double

Jacqueline Arnaud

A propos du théâtre de Kateb Yacine

Mireille Djaïder

L'Épreuve du *Cercle des représailles*

Ouahiba Hamouda

Kateb Yacine écrits de jeunesse dans *Alger républicain*

Denise Brahim

Déclaration d'amour : l'hommage à Fadhma

M'hamed Alaoui Abdalaoui

Bonsoir, na Taos

### 1993

#### Hommage à Jean Sénac

Tahar Djaout, Mohammed Dib, Jean Todrani, Jean Pélégri, Abderrahmane Naceur,  
Rachid Boudjedra, Habib Tengour, Jean de Maisonseul, Leïla Sebbar, Ahmed  
Berraghda...

Éditorial

Rabah Belamri

Présentation générale

Youri (entretien)

« Les voix de l'Avant-Garde »

**Articles**

Yvonne Llavador

Le manifeste poétique de Jean Sénac : *Le Soleil sous les armes*

Guy Dugas

Alchimies, lettres à un adolescent

Dominique Combe

Jean Sénac, le roman impossible

Rabah Belamri

L'œuvre théâtrale de Jean Sénac

Marc Faigre

Une quête tragique

Giuliana Toso Rodinis

Le labyrinthe intérieur de Jean Sénac

James Sacré

Jean Sénac : « Nous réintégrons le soleil par le mythe »

Laua Prosdociami

Retrouver Jean Sénac dans les paroles de Frantz Fanon

Jean Déjeux

Jean Sénac et le cercle Lélian à Alger 1946-1949

Hamid Nacer-Khodja

Du mythe personnifié à la mythification littéraire

Frédéric-Jacques Temple

Lointains rivages

Philippe Louit

Éclats de mémoire

Jean Sénac

Sauveur Galliéro

Georges Ladrey

La maison du berger

Francis Druart

L'exil diois de Jean Sénac

Djamel Amrani

Le plain-chant d'un cœur blessé

Christiane Chaulet-Achour

Accepter Jean Sénac

Mustapha Lacheraf

Extrait de lettre

Daniel Biga

A Jean Sénac poète algérien, poète algérois

**Textes et documents**

Blanche Balain

Échange de lettres

Jean Sénac

Lettre à Jean-François Llorens, son filleul

Jamel Eddine Bencheikh

Échange de lettres

Jean Sénac

Lettre à son fils adoptif Jacques Miel

Jean Sénac

Le haricot vert, pièce de théâtre

Jean Sénac

Deux poèmes inédits

Jean Sénac

Un dernier rêve Margot avant la mort

Jalons biographiques, bibliographie

## 1994

### Entretien

Tassadit Yacine : Entretien avec Kateb Yacine

« Il faut suivre le menteur jusqu'au seuil... »

### Articles

André Nouschi

Boumédienne et les paradoxes du socialisme en Algérie

Franck Frégosi

L'islamisme en Algérie : itinéraire d'une mobilisation

Farhad Khosrokhavar

Les intellectuels postislamistes en Iran

Abdelkebir Khatibi

Enseignement et culture au Maghreb

Réda Bensmaïa

Les devenirs de Nabile Farès : idéographie et politique

Abdelkader Djeghloul

Frantz Fanon : discours et parole

David Hart

Conflits extérieurs et vendettas dans le Djurdjura algérien et le Rif marocain

André Nouschi

D'hier à aujourd'hui : bourgeois et notables en Méditerranée

Abderrahmane u Aïssa Houache

De quelques créations lexicales à partir de racines berbères en usage dans le Sud algérien

### Textes et documents

Ali Ikken

Izlan

Propos recueillis par Tassadit Yacine

Comment le savoir vient aux femmes ?

## 1995

Tahar Djaout

Réflexions sur la culture en Algérie. Propos recueillis par Arezki Mokrane

### Articles

André Nouschi

L'Algérie de Ben Bella : l'apprentissage de l'indépendance

Tassadit Yacine

Femmes et création en Kabylie

Denise Brahimi

Portraits de mères dans la littérature maghrébine

Dominique Combes

Le « corpoème » et la quête du nom (hommage à Jean Sénac)

Jilali Saïb

Apprentissage dans une langue non maternelle et réussite scolaire : le cas d'élèves berbères en milieu rural

**Miloud Taifi**

Sentiment d'appartenance linguistique et aspirations sociales : exemples marocains

**Paul Pandolfi**

La transmission du pouvoir chez les Dag-Fali de l'Ahaggar

**Textes et documents**

**Narjys El-Alaoui**

Glans pour contribuer au parler des Idaw Martini de l'Anti-Atlas (Maroc)

**Mohammed El-Ghobrini**

Joute entre deux poètes

*Achevé d'imprimer  
le 2<sup>e</sup> trimestre 1996  
sur les presses de l'Imprimerie Dalex  
Photocomposition : PFC  
B.P. 343 - F - 35105 Dole  
Dépôt légal : mai 1996*