

xx textes berbères inclus  
xx articles en berbères/espagnol  
xx schéma

# AWAL

2

1986

CAHIERS D'ETUDES BERBERES

## SOMMAIRE

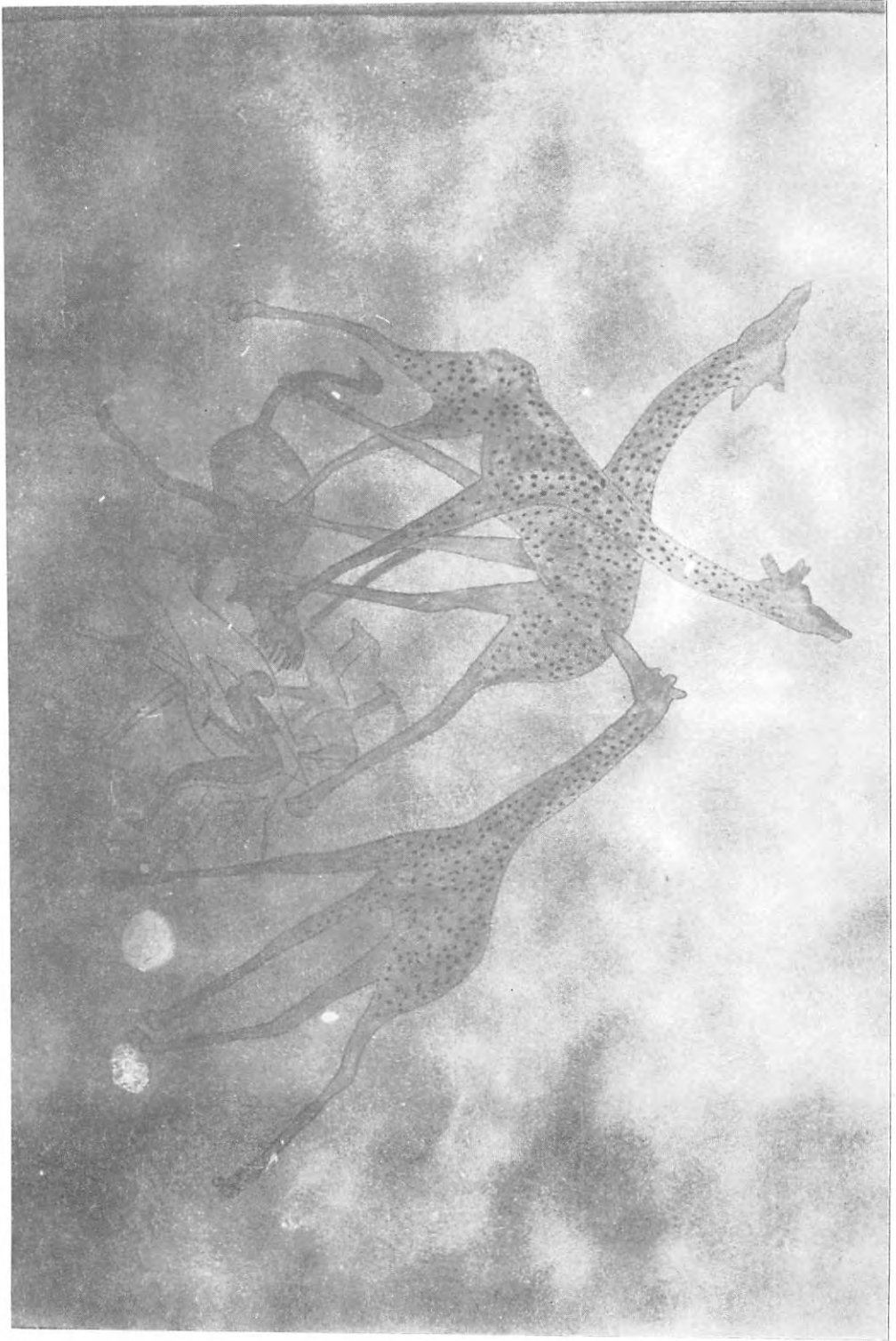
LIMINAIRE.....	I
Mouloud MAMMERI	
Les mots, les sens et les rêves ou les avatars de tamurt.....	(1)
Tayeb SBOUAI	
Le Maghreb de Kateb Yacine.....	(21)
Nabile FARES	
L'analyse freudienne de la violence originaire	(31)
Henri LHOTE	
Les sources du peuplement berbère au Sahara...	(37)
Cheikh AG BAY, Rachid BELLIL	
Une société touareg en crise : les Kel Adrar du Mali.....	(49)
Mahieddine DJENDER	
L'histoire nationale et ses fondements sociologiques.....	(87)
Abdallah BOUNFOUR	
La parole coupée. Remarques sur l'éthique du conte.....	(98)
Francisco Perez SAAVEDRA	
<del>    Banos purificadores y banos orgiasticos entre     los Canarios.....</del>	<del>111</del>
Ali AZAYKO	
Réflexions sur la langue et la culture berbères (en arabe).....	121
ACTUELLES.....	(143)
MOHYA	
<del>    Si Lehiu (adaptation kabyle du Médecin malgré     lui de Molière).....</del>	<del>145</del>
Khoukha MOUZAIA	
A Machaho.....	157
Alexis ARVERS	
Ma vie (sonnet traduit par IFTEN).....	160

TEXTES ET DOCUMENTS.....	161
Ekhya AGG-ALBOSTAN AG-SIDIYAN, Traduction et commentaire par Karl-G. PRASSE	
<del>X X Le conte de l'esclave et d'un homme et sa femme qui avaient des chamelles blanches.....</del>	<del>163</del>
<del>X Babas d'mmi s.....</del>	<del>175</del>
Le père et le fils (recueilli et traduit par Tassadit YACINE.....	179
Une version kabyle de la tour de Babel (d'après Leo FROBENIUS, commentaire de Tassadit YACINE, traduction de Saïd YACINE....	183
<del>X Poésies berbères.....</del>	<del>189</del>
<del>X</del>	
COMPTES RENDUS et TRADUCTIONS	
Pierre CUPERLY, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, par Jean DEJEUX .....	205 ✓
Driss CHRAIBI, Naissance à l'aube.....	210
Africo AMASIK, La littérature orale des Amazighs.....	211
ABSTRACTS - RESUMES - RESUMENES.....	217

\* \* \*

Copyright 1986, AWAL et Fondation de la Maison des  
Sciences de l'Homme, Paris.  
ISSN 0297-9977  
Imprimé en France





## LIMINAIRE

Ce deuxième numéro d'AWAL à la fois continue le projet exprimé dans le texte de présentation du numéro 1, et en entame la réalisation. Il poursuit l'étude de la société dans les deux perspectives qu'il considère comme essentielles. D'un côté la documentation et l'étude des données réelles, quel qu'en soit le domaine : l'histoire, l'anthropologie, la littérature, la linguistique. Et de l'autre l'expression berbère, qui trop longtemps est restée muette pour des raisons historiques connues.

Les deux perspectives sont à notre sens aussi indispensables l'une que l'autre. L'étude des faits, aussi objective, aussi rigoureuse qu'elle peut être en ce domaine, d'avance hypothéqué de sentiments, de préjugés, d'idéologie, inconsciente ou non, servira à ancrer le concept de berbéricité dans la réalité, à lui éviter les dérapages de l'interprétation idéologique.

Mais la réalité, c'est aussi l'idée que les hommes s'en font, c'est-à-dire l'expression qu'ils en donnent. C'est un des drames les plus poignants de la société berbère que cette faculté à elle séculairement refusée de s'exprimer. Il est même probable que la longue privation de l'initiative historique, qui a été la sienne, (les dominations successives du Maghreb imposant chacune sa légitimité, exclusive d'une réalité berbère permanente mais toujours occultée) a exacerbé la valeur et la fonction de l'expression littéraire.

Dans la première approche, l'histoire est une des réalités essentielles qui ont façonné le visage du Maghreb. Entre autres projets AWAL a pour but d'apporter à la connaissance du passé de la Berbérie à la fois des documents (en particulier ceux qui, puisés dans la tradition orale, sont d'ordinaire peu accessibles à l'histoire classique) et des éléments de réflexion. Les idées, hypothèses et points de vue sont évidemment ceux de leurs auteurs. AWAL considère que la multiplicité peut aller dans ce domaine jusqu'à la divergence, il

pense que la confrontation ne peut être que prégnante, son seul préalable étant que l'histoire du Maghreb se dégage des pièges ou des tentations de l'idéologie, autant qu'il est possible dans une science où les hommes sont directement impliqués, et qu'elle restitue, autant que faire se peut, la vie des hommes maghrébins, dans sa réalité, y compris la plus quotidienne parce qu'elle est la plus occultée.

L'histoire de la Berbérie peut-elle "marcher sur les pieds ?" Tout le monde dit oui, on ajoute même qu'elle le doit. Les problèmes commencent à partir du moment où on doit définir sur quels pieds elle doit marcher. Même si ce n'est pas tout à fait vrai, les historiens du temps de la colonisation ont été tentés quelquefois de passer directement de la chute de Byzance à 1830, les douze siècles qui s'interposent n'étant que des "siècles obscurs" (c'est le titre d'un des ouvrages parus alors), une sorte de mauvaise parenthèse. Retour de bâton depuis 1962, en Algérie tout au moins: beaucoup d'historiens nationalistes verraient bien une histoire du Maghreb qui commencerait avec l'arrivée de l'islam au 7e siècle, la mauvaise parenthèse étant cette fois la colonisation française et les siècles qui précèdent le 7e étant plus ou moins relégués dans les ténèbres du néant. Vision à peine schématisée.

Mais il y a la vague et il y a l'écume, il y a l'iceberg et sa partie cachée, et il est vrai que ce qui se voit d'abord c'est l'écume et la glace apparente, mais l'une et l'autre n'existent que portées par la partie plus profonde et plus essentielle, sans laquelle elles cesseraient d'être. C'est là l'image de l'histoire de la Berbérie : elle est toujours celle de l'écume et de la partie émergée de l'iceberg.

"Bellum scripturus sum, primum quia..., dein quia...." (1) La première raison c'est la guerre elle-même faite à Jugurtha, la seconde concerne l'histoire intérieure de Rome, mais pour Salluste, c'est sûr, la cause déterminante c'est la seconde : "Alors pour la première fois on s'est opposé à l'orgueil des nobles". Pour Salluste, oui, mais pour nous ? ou bien non, car poser ainsi la question c'est substituer un auto centrisme à un autre. Pour l'histoire de la Berbérie ?

Dans tout le **Bellum Jugurthinum** combien est consacré à dire les hommes qui l'ont faite pour se défendre contre un impérialisme envahissant et par-dessus le marché bardé de bonne conscience ? En quel endroit est

exposé ou seulement suggéré le point de vue des vaincus, pour qui pourtant l'enjeu était autrement décisif, puisqu'il s'agissait de leur existence en tant que peuple ? Deux ou trois pages, rapides *quam paucissimis* (2), générales, où se mêlent la légende et l'observation, et on passe à des choses plus sérieuses, aux menées d'un général plébein pour s'opposer à l'orgueil de la *nobilitas*.

Le fonds même du débat est inconsciemment, innocemment, idéologique. Les deux forces qui s'affrontent, ce ne sont pas un impérialisme conquérant, sûr de lui, et un peuple qui lutte pour sa liberté; c'est un ordre romain bénéfique, civilisé, contre l'ambition d'un roi barbare intelligent mais sans autre visée que celle de garder le pouvoir pour lui.

Ce n'est là qu'un exemple parmi d'autres.

AWAL considère qu'à côté de l'histoire classique, hiératique, sélective et drapée, il existe une histoire profonde, qui est celle qui fait la vie même des hommes de l'Afrique du Nord.

Trois études apportent une contribution différente à la connaissance du passé. Pour les temps d'avant l'histoire, Henri Lhote, tirant les conclusions de recherches poursuivies sur le terrain durant de longues années, retrouve, à travers les représentations rupestres confirmant les informations d'Hérodote, l'itinéraire suivi depuis le Fezzan jusqu'à Aïr par des populations libyennes, qui sont à l'origine du peuplement touareg.

A l'autre bout de la chaîne historique, à l'époque actuelle des événements surviennent que pour des raisons diverses, les canaux d'information aux traditions déjà établies (les journaux, les relations officielles) trahissent plus qu'ils ne la traduisent ou qui pire encore, passent à peu près inaperçus parce que les sujets, qui sont souvent les victimes, n'ont pas accès à l'expression reconnue. Le cas des Touaregs Ifoghas, ici évoquée par R. Bellil, a été réactualisé par la récente décision d'un pays voisin de renvoyer dans leur région d'origine ceux d'entre eux qui s'étaient réfugiés chez lui. L'étude de R. Bellil jette une lumière nouvelle sur un drame qui n'avait joui jusqu'ici que d'une tacite conspiration du silence.

Entre ces deux dates extrêmes, M. Djender propose une relecture personnelle de l'histoire de la Berbérie à l'époque moderne.

C'est une institution très ancienne et dans une société qui faisait partie des "berbères oubliés" que F.P. Saavedra présente. L'importance qu'offre l'étude des anciennes populations des Canaries pour la connaissance de la berbérité est évidente : parce qu'elles ont été coupées, probablement très tôt, du reste du continent, elles présentent, ne fût-ce que de façon très mutilée, l'état d'une berbérité ancienne.

L'histoire que les hommes se racontent n'est pas nécessairement le simple reflet de celle qu'ils vivent, mais elle n'en a pas moins de valeur existentielle pour eux.

Mouloud Mammeri présente le cas particulier, mais significatif, de représentation d'une identité d'abord frustrée, puis réassumée. L'usage que, à la fois dans la vie courante et dans la littérature, la langue kabyle fait du terme fortement connoté de **tamurt** (le pays) est, par delà l'aventure sémantique elle-même, étroitement tissé autant à l'histoire vécue du groupe qu'à ses représentations et en définitive à son projet de société.

C'est un problème moins directement lié à l'histoire, mais semblable quant au fond, que A. Bounfour étudie dans un conte chleuh, où s'affrontent les partisans délibérés d'une civilisation du plaisir (ceux du çà) et les agents conscients d'un ordre de l'ordre (ceux du surmoi).

Quant à Nabile Farès à partir d'une différenciation entre "identité culturelle" et "identité sociale", il interroge les nécessités d'une nouvelle formulation, non pas du "contrat social", mais du "pacte social" où les membres d'une communauté instituent une nouvelle loi sociale.

Mais, en plus des études, AWAL se propose aussi prioritairement de donner la parole à ceux qui, prolongeant une séculaire séclusion, en étaient jusqu'ici déboutés. La partie "Textes et documents" est destinée à fournir une structure d'accueil à des documents, en particulier (mais non exclusivement) littéraires, pour lesquels les canaux traditionnels de publication ne sont pas toujours aisément accessibles. Beaucoup d'hommes et de femmes, qui vivent au jour le jour la culture berbère telle qu'elle est encore pratiquée, éprouvent le besoin d'en fixer dans l'écrit certaines réalisations : un poème, un conte, des proverbes, une légende, une coutume, un fait d'histoire, même locale (c'est celle-là



qui a fait l'histoire des livres), un fait de langue, un relevé toponymique; c'est l'ensemble de ces éléments qui fait notre commune culture, c'est aussi sur eux que reposera en partie notre culture de demain.

Il est souhaitable que les documents proviennent de toutes les régions de la Berbérie. AWAL paraît à Paris, parce que c'est à Paris qu'il en a les possibilités et les moyens, mais il est évident qu'il est l'organe de tous les parlars berbères.

De là l'objet que nous nous efforçons de faire prévaloir pour cette partie : d'un côté y faire figurer des documents de régions diverses, mais, encore plus spécialement, rechercher ceux issus des parlars les plus ignorés jusqu'ici, ceux qui pour des raisons diverses ont été les moins étudiés.

Enfin nous inaugurons dans ce numéro une rubrique nouvelle. AWAL est une revue d'étude de la société berbère. Nous considérons que la culture berbère, qui en est une partie essentielle, ne se définit pas seulement par la collecte des documents passés. Elle est aussi un projet. Elle se définit autant parce qu'elle est que parce qu'elle veut être. Il y a aussi une culture berbère d'aujourd'hui qui, à travers des expériences diverses, se fait au jour le jour. La rubrique "Actuelles" accueille les oeuvres de création dans tous les domaines. Nous commençons aujourd'hui par la pièce que Mohya a écrite en s'inspirant très librement du Médecin malgré lui.

La meilleure façon de sauvegarder une culture est sans doute de continuer à la pratiquer avec les instruments et les visées d'aujourd'hui. C'est un des buts prioritaires d'AWAL.

- 
- 1) "Je vais raconter la guerre (de Jugurtha), d'abord parce que... ensuite parce que..."
  - 2) Le plus brièvement possible.

## LES MOTS, LES SENS ET LES REVES OU LES AVATARS DE TAMURT

Mouloud Mammeri

Si les mots n'étaient que ce qu'ils veulent dire, ce serait la fin de toute littérature, en particulier la fin des littératures orales, dans lesquelles certains termes ont un rapport charnel (ou magique) avec ce qu'ils évoquent plus qu'ils ne désignent. Ils sont liés à des expériences, des fantasmes et des gestes, qu'il faut avoir vécus pour pleinement résonner à leurs incitations. Ils collent à la vie plus par ce qu'ils ajoutent à leur fonction de désignation que par leur valeur d'étiquettes. Les harmoniques, les connotations sont ici d'infiniment plus de poids que le sens étroit. Ce n'est pas assez de dire que ces termes sont polysémiques; la polysémie peut être multiple, mais elle est finie : si nombreux, si divers que soient les sens d'un mot, on en peut dresser une liste exhaustive. Ici le sens échappe à la définition, ou bien l'outrepasse de partout, parce que définir c'est étymologiquement fixer des limites et que le caractère essentiel de ce type de mots est de soulever en écho plusieurs acceptions qui, d'un horizon à l'autre, se répondent et s'amplifient l'une l'autre. Ainsi liés au plus vrai et souvent au plus profond de la vie du groupe, ils ont une histoire sur fonds d'un socle immuable que l'on retrouve, comme référent; ils peuvent d'une époque à l'autre changer de teinte et se charger de valeurs nouvelles. En kabyle tamurt (le pays) est de ceux-là.

Il y a maintenant deux siècles et plus qu'on le retrouve consigné dans les poèmes, les contes, les proverbes, mais il vient naturellement de plus loin. Pour la littérature orale c'est une période assez longue pour qu'elle soit significative- et cela d'autant plus que, pendant ces deux siècles, la société kabyle a connu la mutation certainement la plus décisive de son histoire: après l'indépendance ombrageuse et dure des temps anciens, la conquête coloniale et ses séquelles, les deux

faces d'une émigration d'abord mâle et sélective, puis globale et massive, la guerre de libération, ses suites dans une actualité encore aujourd'hui brûlante.

Pendant les longs siècles qui ont précédé l'entrée des troupes du général Randon dans le massif kabyle en 1857, **tamurt** c'était surtout le lieu préservé où l'on pouvait échapper aux servitudes du plat pays, c'est-à-dire principalement aux pouvoirs d'un état (surtout sous la forme infamante de l'impôt) et aux risques divers des invasions. La littérature du temps est explicite. La Kabylie c'est **adrar l-leaz** (la montagne de la dignité), **adrar n nnif** (la montagne de l'honneur).

C'est le refuge inviolé (et on pense inviolable) de toutes les libertés, l'espace où l'on sait qu'en dernier recours on pourra toujours se retirer pour être soi, hors de toute imposition d'un pouvoir toujours senti comme étranger et contraignant. Quand les Français entreprennent en 1857 d'y pénétrer, ce qui suscite la stupeur indignée du poète, c'est qu'ils aient pu seulement en concevoir le projet :

**Adrar l-leaz a-t-yali**

Il veut monter sur la montagne de la dignité (1)

Deux défaites décisives (1857-1871) brisent le mythe de l'invulnérabilité. C'est plus qu'un épisode, une ontologique mutation. On ne peut plus penser **tamurt**, la dire (le terme est féminin en berbère), avec la même acception. La montagne de la dignité, qui n'a pas préservé ceux qui s'y croyaient en sûreté, cesse un instant d'avoir un sens. On le voit dans les vers déchirés de Si Mohand où **tamurt** est, selon les heures, passionnément recherchée, ou refusée avec une espèce de hargne qui est peut-être celle de l'amour déçu.. C'est pourquoi...

Le deuxième temps c'est celui d'une émigration qui, d'abord timide au début de la Première Guerre mondiale, devient bientôt massive. Le phénomène est très particulier (2). Les éléments négatifs y dominent largement. C'est une émigration exclusivement mâle avec toutes les conséquences que cela entraîne. Parmi les hommes ce sont les plus jeunes, les plus vigoureux, qui partent. L'émigration est temporaire : un an en moyenne, mais pratiquement elle se prolonge jusqu'à ce que l'ouvrier (une notion tout à fait nouvelle et insolite au mode de vie paysan, accordé au rythme des saisons plus qu'à une

abstraite et impérative section des jours en heures indifférentes), n'ayant plus la force de travailler, se retire au pays pour y survivre (il n'est plus tout à fait le vieillard des temps anciens, dont l'existence en quelque sorte a fait corps avec celle du groupe) et surtout pour y mourir.

Pendant toute la durée de leur exil forcé, la vie des émigrés se déroule en deux temps : un, long (onze mois), dur, qu'ils passent à l'étranger et qu'ils considèrent comme une parenthèse; un autre, beaucoup plus court (un mois de congé maintenant payé), qui se passe au pays et qui est celui de "la vraie vie". Car enfin ils vivent : ils sont eux, ils ont un statut, ils peuvent "paraître" et "être" à la fois. Ils sont quelque chose pour les autres, parce qu'ils ont de l'argent (à l'échelle du village ils sont riches), parce qu'on les attend pour un certain nombre de gestes essentiels (les mariages, les circoncisions). Ils ont une femme, c'est-à-dire une vraie et pas les occasionnelles, dont ils peuvent user ou qui usent d'eux en émigration pour un temps plus ou moins long, etc...

*leitmotiv*  
L'émigration n'est pas un corps social harmonieux où il y a tous les sexes, tous les âges, toutes les conditions. C'est un "extrait" artificiel et donc toujours "en appel" d'autre chose et qui se sent et se vit comme partiel, amputé, en attente de l'essentiel, qui est la vie "au pays" (g tmurt), un maître-mot qui revient dans les conversations de tous les jours comme un obsédant leitmotiv. Le nombre ici, malgré sa grandeur, n'est pas un critère décisif. Il y a des villages de haute Kabylie dont toute la vie se rythme sur le mouvement pendulaire de l'émigration, parce que l'écrasante majorité des hommes en âge de travailler est di Fransa (en France). Le poète l'a dit :

**Anneṭruḥ anneṭruḥal**  
**Am yefraḥ ifirellas** (Sliman Azem)

↳  
Nous allons et revenons  
Comme les hirondelles

Le village lui aussi respire en deux temps. Premier mouvement : de septembre à juin. Tout le monde (quelques hommes, mais surtout les femmes, des vieillards et des enfants) survit dans une espèce de routine, où les jours

se suivent et se ressemblent dans la grisaille. Tout le monde vit dans l'attente : les vraies choses sont pour l'été. Dans l'intervalle on écrit des lettres, on en recoit avec des mandats. Ces mandats, qui en principe arrivent chaque mois régulièrement, sont le cordon ombilical; on y est suspendu comme à la manne nourricière. Pendant ce temps on prépare aussi pour "lui" les jours de sa présence au pays : on achète ce qu'il faut pour les fêtes, on prospecte pour les mariages, on laisse pendants les problèmes "mâles" (les partages, les délimitations, les démarches officielles, etc...). Deuxième temps : juillet-août. Changement total et brusque de décor. Aux premiers jours de juillet des bateaux entiers et une navette de plusieurs avions par jour ramènent au village la cohorte fournie des at Fransa (ceux de France). On va enfin vivre. On brûle la chandelle par les deux bouts. On danse. On va cueillir aux champs les figues : plus qu'un geste banal et quotidien, c'est un rite. L'été il n'y a aucun effort pénible à fournir aux champs (les efforts, c'est pour l'autre période, quand "il" n'est pas là). La valeur symbolique, les harmoniques sentimentaux d'"aller cueillir les figues aux champs" outrepassent de loin le geste même; cueillir des figues de Barbarie, des cerises ou des noix, ce n'est pas du tout la même chose. Le poète l'a dit :

J'ai le désir nostalgique des figues que  
l'on cueille

De l'eau fraîche

Du berger au bord de l'eau

Avec une flûte dans les mains. (Sofiane)

Quand "il" s'en va, il arrive qu'il emporte un panier de figues (taqecwalt n tbexsisin) pour les copains restés en pays étranger : elles vont durer un ou plusieurs soirs (un très petit nombre de toutes façons); c'est, plus qu'un symbole, le mets sacré, la manne autour de quoi on communique; elle prolonge un soir, deux, la présence du vrai pays.

Pendant qu'ainsi se poursuit, régulièrement métro-  
nomique, le mouvement systole-diastole de tous les vil-  
lages de ... disons la région de Michelet... (car c'est  
à peu près la même chose partout où il y a des émigrés),  
les ans peu à peu burinent les peaux, les nerfs, les  
artères; on vieillit comme on travaille : en pendule..  
mais sûrement plus régulièrement. Chaque juillet nouveau

"le" ramène, avec un peu plus de rides sur les joues, un dos plus voûté, des doigts qui crispent un peu plus chaque année, de noirs cheveux qui virent au poivre, au sel et puis brusquement au blanc sans tâche. Quand on le découvre le coeur panique un peu...beaucoup... Eh quoi! il a donc plu des ans sur nos têtes, car lui et elle font en même temps la même découverte un peu épouvantée, et que chacun tâche d'enfouir au plus profond des limbes, pour qu'elle n'envahisse pas tout le reste, pour que l'autre ne la voie pas. S'il a vieilli c'est que moi-même... Si mon coeur saigne de le voir qui se fane, c'est que le sien en m'effoliant s'épouvante. Où...? Quand... ? Où nos jeunes ans s'en sont-ils allés ? Quand nos jours de soleil se sont-ils écoulés et sont-ils au ravin partis (iĉĉa-ten yerzer), pourquoi personne, pourquoi rien, ne nous en a-t-il avertis ? Et on n'a plus rien à attendre... rien... qu'à attendre de clore un jour, le plus discrètement qu'il se peut, la litanie des jours systole, des jours diastole, où notre coeur se vidait, clepsydre sans même que nous nous en fussions avisé.

**A zzin iw teĉĉa luzin !**

Ah! ma beauté mangée (sic) par l'usine

Sur le plan de l'expression littéraire cette condition va provoquer un raz de marée. Le thème de l'exil, (lyerba), va envahir tout le champ de la poésie. Il va être divers, indéfiniment ressassé, pleuré, rugi, une lyerba toujours dans les teintes noires...ou rouges. C'est la dérélition, l'inhumaine coupure de tamurt, de ses travaux et de ses jours, loin de ceux qu'on aime et de l'autre côté l'usine, le travail à longueur de journée, de mois, à longueur de vie, le métro antre noir (daxel uderbuz) et obligé, le bistrot, le vin, l'oubli et, pour le souvenir, les lettres, cet ersatz de lien pour remplacer les liens vrais et interdits. On peut dresser un catalogue de tous les sous-thèmes qui conspireront à composer l'immense orchestre du lamento fondamental. Les deux grands chantres sont El-Hasnawi et Sliman Azem, celui-ci mort en exil et celui-là y vivant depuis toujours, mais des dizaines de diseurs, la plupart anonymes, certains plus connus, ont crié lyerba sur le mode quasi unique de la désespérance.

Le choix même du mot est révélateur. Lyerba est d'origine arabe, donc relativement récent. Mais, pour

dire : aller se procurer la subsistance à l'étranger, il y avait un mot kabyle courant : *inig* (celui qui se livrait à cette activité étant un *iminig*). Ce n'est jamais celui-là qui est employé dans les vers, parce qu'il rend une toute autre résonnance que *lyerba*. *Inig* est neutre ou même plutôt optimiste : on part certes, mais c'est pour revenir riche, à tout le moins pourvu; on choisit son *inig*, mais on subit *lyerba*.

Du reste, dans la langue d'origine, *lyerba* est étymologiquement la marche vers l'ouest, ce qui s'explique dans le cas des tribus qui, comme par exemple les Hilaliens, sont parties d'Arabie ou d'Égypte. Le terme kabyle a entièrement perdu ce sens premier (1). Il n'y a pas d'exil oriental en kabyle; s'exiler c'est toujours, au moins symboliquement, aller vers l'occident.

Le chant de l'exil se fait en réalité à deux voix : celle de l'émigré, qui lamente surtout les dures conditions de son séjour à l'étranger -et celle de ceux qui sont restés, des femmes surtout, amputées, pour un an d'abord, puis pour toute la vie, de l'existence qu'à tort ou à raison elles considèrent comme la seule vraie. Dès lors *tamurt* devient surtout le lieu de tous les manques, c'est ce de quoi ou en quoi on est douloureusement coupé. C'est une notion en creux. *Tamurt* c'est surtout le pays de la dure loi. Pour le maintenir contre toute raison, le prix que paient tant ceux qui partent que ceux qui restent est proprement exorbitant. *Tamurt* est à la fois aimée et haïe, refusée et désirée :

**Mi d-nusa neby' annuḡal**  
**Mi nuḡal nebya a-d-nas (Sliman Azem)**

Quand nous arrivons, nous voulons repartir  
Quand nous sommes repartis, nous voulons  
revenir

Sur le fond de cette grisaille, que rien ne semblait pouvoir abolir, un jour est venue la guerre de libération. Deux régions berbérophones, deux *tamurt*, vont y apporter une contribution capitale. L'Aurès, c'est le symbole parce que c'est là que les premiers coups de feu ont été tirés, et puis la Kabylie devient le haut lieu de la résistance. Tout s'y prête : la géographie (le relief est idéal pour la guerre de maquis), la démographie (*tamurt* est surpeuplée), mais surtout un tissu social vivant, un esprit civique déve-

loppé par la millénaire pratique de ces vivantes "cités" que sont les villages de la montagne (taddart) et, en découlant, une culture politique répandue dans tous les milieux. Ce que tamurt va vivre pendant des années (six, la véritable résistance n'ayant pris de l'ampleur qu'à partir de 1956), c'est une véritable épopée, cruelle, coûteuse en vies humaines, en épreuves, en larmes et en sang, mais une épopée.

Du coup le terme change d'acception. Oubliés l'exil et ses inhumaines conditions. Tamurt, vidée de sens onze mois sur douze, parce que vidée de ses hommes pendant tout ce temps, pire : tamurt, jadis espace négatif, incapable de nourrir ses hommes (l'expression est devenue courante : tamurt ur ay tezmira, tamurt ne peut nous porter), clos de la chétive vie qu'il faut maintenir à bout de bras, redevient le lieu plein qu'elle avait cessé d'être. Il ne s'y passait rien ou si peu, et voilà qu'elle explose d'une vie exaltante. Elle a un projet : la libération d'une servitude séculaire, un être : la wilaya trois est une pièce essentielle de la grande entreprise de libération, des héros : Amirouche, pendant tout le temps qu'il a vécu, a été le symbole légendaire de la résistance. Cette tamurt-là, vécue par les plus anciens, racontée par eux aux plus jeunes, devient un emblème : plus personne ne pourra se défaire de son image exaltée, persistante, mobilisatrice.

Après 1962, l'indépendance va exercer des effets drastiques sur la façon de vivre tamurt et de la concevoir... L'émigration kabyle change de nature. D'abord elle a pris les proportions d'une véritable migration. Il faudrait des statistiques précises, faites sur place, c'est-à-dire au village, où tout le monde connaît tout le monde, et non d'après les Mille et une Nuits des chiffres officiels, tripotés, interprétés, désincarnés (comme si des nombres pouvaient rendre la vérité des existences : un homme qui part n'a pas du tout la même valeur selon son âge, les gens qu'il laisse derrière lui, le rythme de ses absences, la nature de ses rapports vrais avec le pays, la vie réelle qu'il mène en émigration, etc...). Mais on peut dire déjà que la Kabylie se vide. Dans beaucoup de villages c'est la majorité de la population qui vit à l'étranger et la plus active, celle qui a non seulement un travail mais un projet.

Un changement capital est intervenu dans la nature même des partants. C'était jadis des mâles actifs. Main-



tenant ce sont des familles entières. Les conséquences sont décisives : le projet des nouveaux émigrés a encore des attaches, quelquefois nombreuses et fortes, avec tamurt; mais c'est surtout le fait des adultes (le père et la mère). Les enfants, eux, par la rue, par l'école, les media, le foot, la télé, de plus en plus se définissent et s'insèrent à l'intérieur de leurs nouveaux environnements. Les vieux sont quelquefois (souvent) obligés de suivre, même si c'est à leur coeur défendant. Les rapports avec le pays deviennent de plus en plus lointains et surtout de plus en plus formels. On revient pour les grandes occasions (les fêtes civiles ou religieuses, les morts), quelquefois encore on y passe l'été, mais c'est de plus en plus comme des touristes... et puis de moins en moins souvent, jusqu'à un jour plus du tout.

Ce n'est plus le retour plantureux des émigrés d'autrefois, c'est une espèce de visite un peu honteuse, un peu désemparée, dans des lieux et parmi des hommes au milieu desquels on ne sait quelle place prendre, avec lesquels on ne sait quels rapports vous lient. On a de plus en plus le sentiment qu'au pays on perd sa vraie place, parce qu'on n'est plus là pour l'occuper régulièrement (fût-ce, comme les anciens émigrés, à intervalles lointains mais du moins sûrs, presque rituels). Dans les pays nouveaux où l'on est contraint de vivre (qu'importe en ce cas que ce soit le reste de l'Algérie ou l'Europe, c'est-à-dire essentiellement la France) les conditions continuent d'être rudes : les règles sont fixées par les autres, les places prises, le code des gestes, des attitudes et des sentiments arrêté par eux et vous sentez bien que vous êtes dès le départ exclu à moins que, renonçant entièrement à vous, vous acceptiez de devenir l'autre entièrement, c'est-à-dire de mourir pour survivre.

Beaucoup de ceux qui se réclament de tamurt n'y vivent plus ordinairement. Ils travaillent à se procurer en ville un logement difficile et de toute façon inadapté aux conditions de la famille étendue et du voisinage à la fois parental et symbolique, qui était jusque là le leur. Les femmes, surtout celles d'un certain âge, le subissent comme un espace d'exil et de réclusion, beaucoup plus que les hommes qui, eux, sortent, mais la cellule familiale tout entière souffre de cette demi-vie, demi-mort, d'autant plus ressentie que

les brefs retours à tamurt viennent en rappeler l'incomplétude.

Les nouvelles conditions amènent une nouvelle perception de tamurt. Le terme se charge d'une connotation nouvelle, qui jusqu'ici n'y figurait qu'en filigrane. Parce que la vie des hommes et des femmes, jadis tout entière incluse dans l'aire mesurée, reconnue, balisée, lardée de légende, toute bardée d'humanité qu'était "le pays", désormais s'enclanche ou s'empêtre dans un espace plus vaste et qui a déjà ses lois, où vous êtes intrus; tamurt, hier encore champ clos de l'épopée, devient, par glissement de sens plus ou moins inconscient mais qui s'impose à un nombre de plus en plus grand d'hommes et de femmes, lieu dit d'un projet tout à la fois politique, social, culturel, existentiel. Il ne désigne pas seulement, il invite et donne forme. D'étiquette tamurt devient Verbe dynamique et mobilisateur, lieu dit d'un projet de vie et de société.

Les thèmes schématiquement dits politiques de la nouvelle poésie kabyle sont inséparables de la notion de tamurt, ainsi gonflée par l'histoire de résonances nouvelles. La tamurt, présente expressément ou comme underground, dans la poésie nouvelle, n'est plus seulement dénomination transparente et neutre (les papiers officiels disent : date et lieu de naissance), elle devient la patrie (réelle et mythique) d'un projet d'existence, le lieu où l'on projette les fantasmes ou les idéaux, comme si la réalité géographique donnait plus de consistance et le verbe plus de légitimité aux aspirations. Il ne s'agit pas de seulement compenser le manque à vivre, il faut donner un visage et un nom à une plus complète et plus humaine façon de concevoir la vie.

Dès lors la culture intervient de façon déterminante. On s'aperçoit en exil que l'on en avait une, dont on ne s'était pas nécessairement avisé jusque là. Cette culture, que vous respiriez sans savoir, comme l'air qui donnait à vos poumons la vie, vous vous apercevez qu'elle est un élément vital de votre existence, vous en prenez désormais un soin diligent, inquiet, et vous cherchez plus ou moins (in)consciemment à lui donner corps.

Ce corps, c'est où ? c'est quoi ? La culture berbère n'est pas écrite. Elle ne s'est jamais concrétisée dans les institutions d'un Etat, dans les créations "frappées dans la pierre" ou ailleurs d'une civilisation. Il ne reste plus à portée de main, à portée de rêve, que

tamurt, le pays dont un décret divin vous a un jour chassé, sans que vous l'ayez voulu, le pays auquel vous n'avez même plus possibilité (ou loisir) de revenir, parce que vous y êtes un peu intrus, parce qu'il n'y a pas l'eau courante, parce qu'il y manque l'électricité, parce que ... il y a tant de parce que .... qui mènent au même havre.

Mais qu'importe ? Le "pays", c'est désormais en vous que vous le portez. Il est devenu le lieu de vos fantasmes, qui est la face positive du lieu de vos manques. Les "vieux", quand ils étouffent en ville, se mettent à raconter. A mesure que les années passent leurs récits s'ordonnent, se construisent, il y a dedans des temps forts, qui reviennent et chaque fois se chargent de plus de nostalgiques créations, re-crétions. Cette tamurt, épurée, peignée, reconstruite aussi en partie, acquiert bientôt plus de réalité que la réelle Kabylie à une heure d'Alger.

Elle n'est pas pour autant pur produit de l'imagination. Tous les éléments qui la composent sont vrais. Reste à savoir de quelle vérité. On les choisit et pas n'importe comment : il y a toute une étude à faire des éléments qu'on sélectionne ainsi pour les faire revivre. En vrac : La djemaâ, les figues, la cueillette des olives, les fêtes, les jeux... L'eau de cette tamurt-là encore plus fraîche rêvée que bue.

De cette tamurt-là les poètes donnent une vision chantée, enchantée :

Le vieux drapé dans son burnous  
Se chauffe au feu dans le coin  
Le fils a souci de la subsistance  
Les jours dans sa tête font la ronde  
Les enfants font cercle autour de la  
vieille  
Qui leur redit les dits anciens.,

C'est la première strophe d'un poème de Ben Mohammed, dont la version chantée a connu un grand succès, loin au delà des frontières de l'Algérie.

Un vrai tableau de genre. Les ethnologues devraient en être comblés. Tout y est : les lieux, les hommes, leurs fonctions et une teinte discrète de nostalgique poésie. Trois générations : les vieux, les adultes, les enfants. Les premiers, c'est le lien avec le passé, la

transmission de la culture : même le vieux, qui n'a l'air de ne rien faire que d'avoir froid, en réalité se profile en tête du tableau comme sa figure de proue, son symbole (le burnous c'est l'emblème de la personnalité : on s'y enveloppe comme dans un corps de valeurs supérieures). Le transfert de la culture ancienne se fait des vieux aux petits enfants, en quelque sorte par dessus la tête de la génération intermédiaire, celle des adultes, trop accaparée par les soucis de la vie matérielle. Les adultes en effet c'est la survie. Avant d'être quelque chose, il faut d'abord être, il faut exister avant de vivre. Le fils et la bru ne peuvent avoir des loisirs : sur eux pèse le souci de la subsistance.

Le groupe des enfants est encore indifférencié. Ils sont surtout candidats à la vie de demain. C'est pourquoi il est essentiel de les y former, tant qu'ils en ont encore le temps, tant qu'ils sont encore malléables - et on le fait avec des recettes éprouvées depuis des siècles : on les mène dans les pays merveilleux, dont on sait que la vie les exclura toujours trop tôt - mais, en cours d'émerveillement, on leur donne les moyens d'en sortir (de l'émerveillement), pour affronter au mieux les aspérités d'une vie dont justement l'émerveillement est aboli.

Tous les éléments sont vrais à la fois dans l'ensemble et dans le détail. Et pourtant on se défend mal contre l'impression d'un tableau reconstruit par un poète de grand talent. Il y a d'abord les connotations des termes : aucun d'eux ne se contente de désigner, tous ils évoquent, recréent et quelquefois créent tout court. D'abord les rôles : **amɣaɣ**, **tamɣart**, ce sont les réceptacles vivants et précieux (ils cesseront bientôt d'être là) de tout ce qui donne à la vie à la fois son sens (pour lui) et son agrément (pour elle). **Tislit** est intraduisible en français. "La jeune ou la nouvelle mariée" est largement en deçà et comme une image ternie de ce que le terme kabyle fait se lever dans les imaginations : le mystère d'un état transitoire et un peu tabou, la beauté, la fête, le plaisir, les bijoux, le parfum des clous de girofle (**ssxab**), la fontaine... L'image même qui l'évoque n'est pas indifférente : on entrevoit plus qu'on ne distingue la silhouette droite et les gestes accordés des mains, qui tissent l'**azetta** comme on tisse les jours, comme on fait les enfants. Les enfants (**arrac**), dans une société où la continuation du

nom et du groupe sont chose essentielle, c'est le gage que demain il y aura encore **myar** enveloppé dans son burnous, son fils aux prises avec les jours, **tislit** hiératique derrière l'**azeṭta**, d'autres arrac, une autre **tamyart**, le gage que **tamurt** perdure telle qu'en elle même enfin...

Mais le pays enchanté d'aujourd'hui continue de se nourrir des sucs anciens, de l'exaltante aventure d'hier, celle de la guerre de libération et plus loin de l'image de **adrar n leaz**. Il continue aussi, surtout auprès des plus jeunes, de nourrir les interrogations actuelles. Le haut lieu de la résistance d'hier, celui où tant de sang et tant de larmes ont coulé et tant d'espoirs poussé, après les fêtes de l'indépendance recouvrée, s'est senti une fois de plus marginalisé; une fois de plus il est devenu le lieu des frustrations multiples, dont la plus cruciale a été celle de la dénégation d'une identité qu'un instant on avait cru recouvrée et pour laquelle **tamurt** avait payé le prix fort. **Tamurt** des hautes gloires d'antan, naguère encore reconnue comme telle (**Min ġibalina talaea ssawt al-ahrar**, dit l'hymne nationaliste : De nos montagnes s'est élevée la voix des hommes libre), devient par métonymie le pays à la fois contestataire et contesté d'une union nationale que l'on définit par une unanimité de façade, sans doute parce qu'à tort ou à raison on en craint la fragilité.

Le pays est plus pauvre qu'il n'a jamais été, parce que les hommes ne savent plus se satisfaire de la fruste vie d'antan. Les champs de régions entières sont retournés à la friche, parce que plus personne ne veut être ou demeurer le paysan de jadis : contrairement à celui de **tamurt**, le sens du terme **afellaħ** est allé se démonétisant, aux yeux mêmes de ceux qui jadis s'en prévalaient. L'émigration est encore plus massive et plus radicale que jadis.

Frustrations culturelles ensuite, aussi essentielles que les précédentes, sinon davantage, parce que ce sont elles qui donnent sens à la vie : l'indépendance c'est la récupération de soi, la fin de l'aliénation. Mais le signe le plus évident de l'identité, la langue berbère, n'est pas reconnue. Elle n'est enseignée nulle part. Il y a une radio héritée de la colonisation, mais étroitement contrôlée. Il n'y a pas d'émissions télé, pas d'éditions berbères, pas de livres, pas de journaux. Au tribunal un accusé ne peut pas s'exprimer et défendre

sa cause en berbère. La vie politique de jadis était, quoi qu'en dise une littérature récente plus par effet de mode que par réelle analyse, d'essence démocratique, d'une démocratie directe et effective. Les vraies décisions sont désormais le monopole d'instances politiques ou administratives aux motivations jugées peu transparentes. A la **tajmaït** (l'assemblée) chacun, en y mettant les formes, pouvait librement s'exprimer. La parole est devenue le fait exclusif des mêmes instances.

Du coup **tamurt** symbolise un ordre où l'homme se réalise au plus plein; elle est le lieu à la fois réel et mythique, d'un univers réconcilié. Dans les failles intervient la création des poètes, pour corriger ce que la réalité refuse ou porte encore d'incomplet. Le Verbe se fait vie : en imposant des images idéales, il acquiert le pouvoir magique de créer la **tamurt** à la fois rêvée et voulue, comme si le nom de l'Eden à faire était dans les esprits celui de l'Eden retrouvé. De là l'autre visage de la poésie kabyle actuelle, devenu de loin le plus prisé, le plus abondant, où **tamurt** n'est plus seulement le pays enchanté, le musée des rêves passés, mais aussi, mais surtout la matrice des futurs désirés. Cette strophe du poète redit tout cela dans le détail et la complexité quelquefois polyvalente du réel :

Dans mon sommeil une voix m'est parvenue  
Et j'ai senti se troubler mon coeur  
J'ai senti qu'elle éveillait mes désirs  
Mes désirs vont à ce qui est mien  
Au réveil je savais qu'aujourd'hui  
J'allais mettre un terme à mes épreuves  
Réjouissez-vous, le temps est venu  
Compagnons  
**Tamurt** nous hèle !

Dans **tamurt**, où les anciens retournaient jadis pour mourir, les jeunes désormais se rendent pour redessiner la vie. C'est en vérité une identique façon de retourner à la source.

## Notes

- 1) Hanoteau, A., 1867. **Poésies populaires du Djurdjura**, (1 ère partie, chap. XIII :128).
- 2) Il est évident que le présent texte n'a pas pour objet l'étude de l'émigration (entreprise par ailleurs de façon plus précise et plus exhaustive par d'autres auteurs) mais uniquement l'impact du phénomène sur l'expression littéraire orale (l'expression écrite sur la même réalité étant encore un autre sujet).

## LE MAGHREB DE KATEB YACINE

Tayeb Sbouaï

A parcourir la géographie de l'Afrique septentrionale, une évidence saute aux yeux : une unité physique incontestable. D'ouest en est se poursuivent, au nord comme au sud, deux chaînes montagneuses pour dessiner les longueurs d'un parallélogramme de hautes terres. Le tout (chaînes montagneuses et hautes terres) est enserré à l'est, au nord et à l'ouest par les eaux de la Méditerranée et de l'Atlantique, au sud, les sables du désert qui forment un énorme bouclier de plus de deux millions de kilomètres carrés. Mais vivre ensemble et confondus dans cette forteresse n'allait de soi que pour le regard extérieur. Aujourd'hui encore on nous le conseille. Cependant il s'est trouvé à l'intérieur des effrontés que l'évidence avait tentés. Pour la Numidie, Massinissa détrônait Syphax et annexait son Etat. Mais cela ne dura pas, parce que le centre de gravité de l'action de Massinissa se trouvait ailleurs : au Sénat de Rome.

Maints partages du royaume eurent lieu avant que n'arrive Jugurtha, qui en sera dépouillé par Rome. De nouveaux dépeçages eurent lieu. Bien plus tard au Xe siècle les Fatimides tenteront l'unification, mais cela n'aboutit, pas parce qu'ils n'étaient que les éclaireurs de la Syrie. Et l'empire almohade (XIIIe siècle) s'écroulera, pour ne pas s'être réellement ouvert aux populations conquises. De nos jours chacune des constitutions des trois Etats du Maghreb s'affirme maghrébine et dit oeuvrer pour la construction du Maghreb.

Quel bilan en un quart de siècle d'indépendance? Sans le passif qui la fonde, la question serait pure boutade. Voici une liste, non exhaustive, des faits qui la motivent :

- un échange commercial qui n'atteint pas un pour cent;
- un échange scientifique et culturel toujours embryonnaire;
- l'absence de concertation pour une complémentarité économique pourtant vitale;
- libre circulation des hommes et des biens : une



impossibilité;

-l'absence d'une défense et d'une diplomatie communes...

C'est que la formation des Etats-nations est un état qui dure. Et l'on s'interroge encore sur la légitimité des frontières actuelles! Il n'y a qu'à songer à la guerre qui se poursuit à l'orée du désert pour voir se dessiner les contours d'une question oiseuse. Mais pour combien de temps encore?

A l'heure où le monde s'organise à l'échelle de continents, il est navrant de constater que le Maghreb est pur lyrisme. Mais le rêve est, pourrait-on dire, nécessité humaine. Nous nous y accrochons!

On a, paraît-il, sondé quelque échantillon de la population maghrébine, mais les souhaits d'un Maghreb uni se seraient montrés mitigés. A moins d'un désaveu cinglant des constitutions en vigueur, cela relèverait de l'écran des conjonctures. La population maghrébine de l'immigration européenne dira quant à elle : oui pour le Maghreb. C'est qu'à force d'être confrontés au miroir qui ne ménage pas nos traits nous finirons par nous prendre les uns et les autres pour le même.

Je présente ici à titre d'illustration exemplaire les représentations que Kateb Yacine s'est faites du Maghreb à différentes époques(1). La lucidité et la poésie des textes sont ici telles que tout commentaire ne pourrait qu'en affadir l'effet.

### Le Maghreb : quelles limites géographiques ?

"Ici est la rue des Vandales. C'est une rue d'Alger ou de Constantine, de Sétif ou Guelma, de Tunis ou de Casablanca".

Ainsi parlait, à l'ouverture du Cadavre encerclé, Lakhdar blessé à mort lors de la manifestation (au cri d'indépendance) du 8 mai 1945. Où que l'on se trouve en Afrique du Nord, on ne quittera donc pas la rue des Vandales : territoire "des mendiants, des éclopés... et de la marmaille circoncise". Plus loin, (: 36), ce discours -aveu d'un expert de l'entreprise colonialiste, un commandant en l'occurrence- :

"Voyez l'histoire de la Numidie. Vous aurez l'Afrique du Nord d'aujourd'hui, à cette nuance près que nous avons remplacé les Romains aux postes de commande. Autrefois, il n'avait pas été facile de battre les cavaliers de Numidie. Aujourd'hui, nous avons l'aviation, et

le pays se trouve divisé en trois. Mais c'est toujours le même pays. Nous ne réussirons pas à submerger ses habitants, même après avoir déplacé un nombre de colons jamais atteint dans aucun autre empire africain. En Tunisie, au Maroc, aussi bien qu'ici, les mêmes hommes se retournent contre nous. Ils reviennent à la charge, surgis des siècles révolus, et ils mordent la poussière pour apparaître à nouveau, Numides en déroute pour d'autres charges réunis..."

Dans *Les Ancêtres redoublent de férocité* (: 143), Hassan (personnage) évoquant la lutte d'Abd el-Kader et le rapt de l'avion des cinq dirigeants du F.L.N., dit ceci : "Le Grand Maghreb est encore loin". Parfois loin, le Grand Maghreb de Kateb Yacine n'en reste pas moins un être-là assigné à résidence, mais qui peut surgir d'un moment à l'autre. Le Maghreb de Kateb est une poudrière qui guette l'étincelle, ainsi *Le Polygone étoilé* (:139) :

"Apparemment, il ne se passait rien. C'était au temps des élections et des congrès. Les journaux ne parlaient pas trop des fonctionnaires abattus dans l'exercice de leurs fonctions, et les bandits d'honneur devenaient forcément des assassins à gages, relégués avec les Mohamed ben Mohamed condamnés pour meurtres. Déjà en ce temps-là, comme on le vérifia plus tard en Tunisie, puis au Maroc, on aurait pu placer un pistolet dans n'importe laquelle de ces mains oisives et tendues".

Ailleurs, dans *Le Cadavre encerclé*, (: 29) :

"J'entends vivre la smala sous le sirocco à mes veines parvenu, et je m'élève au crépuscule vers les ancêtres peupliers dont la stature remue feuille par feuille, au gré d'une imbattable chevauchée végétale, rappelant, dans la nuit en marche, la cavalerie dispersée des Numides à l'heure du Maghreb renouvelant leur charge".

Mais ce Maghreb en ébullition n'a pas su décoder tout le message des ancêtres-fondateurs ni éviter le leurre, ainsi *Le Polygone étoilé*, (: 141-142) :

"La terre avait tremblé, la salve d'Orléansville, dans l'attente infernale, venait comme un appel irrésistible des profondeurs, un grand cri d'outre-tombe, après tant de signaux dont les agents de l'ennemi étaient encore les seuls à faire leur profit, et tous nous l'espérions : la Tunisie, le Maroc ne pourraient pas rentrer dans l'ordre avant la troisième explosion, au coeur même du volcan.

Mais nous ignorions l'essentiel. Nous ne pouvions savoir que la poussière des Numides, le Maghreb décadent des contes orientalistes, nous réservait un autre oracle, mieux qu'une révolution préparée à l'avance, venue d'en haut -une pure création du peuple inculte et dé-

laissé, des militants exclus ou ne comptant pour rien dans la voie hiérarchique, en marge des partis, des chefs et des gardiens de la doctrine, comme un rêve d'enfant, péremptoire, incommunicable, ni parole ni acte, plongeant dans l'inconnu de la matière active qui prend forme avec lui, pour lui, et pour lui seul, fiction réalisée, Atlantide sortie d'un désert utopique, riche manteau tombé du ciel sur les épaules d'un orphelin, Sahara déployant sa soudaine opulence à la face jalouse des négriers qui avaient tout manigancé, tout arrangé, servitude et famine, mort lente et déshonneur, pour découvrir enfin leur pomme de discorde, apparition presque insultante du coin de sable transfiguré, de cette nouvelle ruée s'éveillaient les vieux génies laissés pour morts de la terre sans nom, pas seulement une nation, ni deux, ni quatre ni un gisement pétrolifère ni une nappe de gaz, mais un immense continent, l'Afrique entière se libérant, du nord au sud, faisant de l'Algérie son tremplin, son foyer, son principe, son étoile du Maghreb, pour traverser la nuit sans attendre l'aurore, et retrouver la caravane à chaque jalon de son épreuve, à ses puits ensablés, ses cimetières en déroute, ses coups de feu toujours comptés, comme des gouttes de pluie, pour déboucher en plein combat, entre le génocide et la négociation, sur le trésor maudit, l'or noir, le mal du siècle. C'était là qu'il fallait fermer les yeux sous le mirage, refuser les promesses, rompre avec l'illusion des réformes tardives, mettre le feu aux poudres, et c'était, justement, ce que faisaient les fondateurs, ce qu'ils n'avaient cessé de faire, même à l'insu de tous et leur force était là, terrifiante, invincible".

#### **Le Maghreb des indépendances : du leurre à la tyrannie**

Le Polygone étoilé, (: 140) : "La vieille tyrannie reprenait pied, superbe, sous le costume national, sautillant sans vergogne de son marché de dupe à l'abus de pouvoir. Le roi, le président, le colonel, et le pétrole aidant, tout un empire était à l'oeuvre, appuyé sur le général providentiel de l'autre camp".

#### **Le Maghreb terre d'enracinement et de peuple hétéroclite**

Nedjma (:102), Kateb notait à propos de l'Algérie mais dans son langage cela vaut pour tout le Maghreb :

"Les pères tués dans les chevauchées d'Abd el-Kader (seule ombre qui pût couvrir pareille étendue), homme de plume et d'épée, seul chef capable d'unifier les tribus pour s'élever au stade de la nation, si les Français n'étaient venus briser net son effort d'abord dirigé contre les Turcs; mais la conquête était un mal nécessaire, une greffe douloureuse apportant une promesse de progrès à l'arbre de la nation entamé par la hache; comme les Turcs, les Romains et les Arabes, les Français

ne pouvaient que s'enraciner, otages de la patrie en gestation dont ils se disputent les faveurs".

A l'intérieur de ce Maghreb hétéroclite et parmi ses adoptifs, Kateb, selon Le Polygone étoilé, semble faire un cas particulier des Beni Hilal, sans doute parce qu'il les considère comme des parias de l'histoire. Ainsi il va jusqu'à les confondre avec les ancêtres-fondateurs. Dans le Polygone étoilé, (: 143-144), on peut lire ce texte qui tient beaucoup de l'hommage :

"Jamais on n'attendait le retour des Beni Hilal. Toujours ils revenaient bouleverser les stèles, et emporter les morts, jaloux de leur mystère, inconnus et méconnaissables, rejets préconçus d'une maternité trop douloureuse pour les absoudre, les suivre en leurs tâtonnements avides, leurs luttes intestines, leurs pérégrinations, et qui les dévorait l'un après l'autre démocratiquement, en un ressentiment tragi-comique d'amours interrompues, de mâles taillés en pièces, d'enfantement sans halte, sans aide, sans secours, de fureur vide, mortifiante, comme un suicide recommencé, ne voulant plus connaître, toute espérance prohibée, que les extrêmes visions de mêlées sans merci, dans l'obnubilation, la solitude, et leur pensive tribulation de peuplade égarée, mais qui toujours se regroupait autour du baigne passionnel qu'ils appelaient Islam, Nation, front ou Révolution, comme si aucun mot n'avait assez de sel, et ils erraient, souffle coupé cherchant la lune, l'eau ou le vent, vers les accords de grottes communicantes, le comité exécutif dédoublé avec son destin de manchot intrépide, ses énergies de dernière chance, sur les chemins embroussaillés de la forme encore titubante, même pas prolétarienne, à peine consciente, et qui leur revenait désolée, souillée, jamais assez brimée, comme pour leur demander le coup de grâce, ou le retour en force ou l'oubli des défaites, et comme pour les submerger de puissantes caresses, leur prodiguer la gifle ou le sein maternel, et leur remémorer les exploits légendaires, car elle seule pouvait les faire vivre, leur parler, murmure de brasier faisant peau neuve sous le rapide orage d'été, chants d'aurore destinés aux frères d'insomnie, moqueuse protection de la portée d'oursons que berceraient bientôt des sons d'absurde hostilité sous un nouveau feuillage interdit et blessant, eux, les fous du désert, de la mer, et de la forêt! Ils ne manqueraient pas d'espace à conquérir, et il faudrait tout exhumer, tout reconstituer, écarter l'hypothèque de ce terrain douteux qui avait attiré soldats et sauterelles, dont le propriétaire avait été tué, dépossédé, mis en prison, et sans doute avait émigré, laissant aux successeurs un vieil acte illisible n'indiquant plus qu'un polygone hérissé de chardons, apparemment inculte et presque inhabité, immense, inaccessible et sans autre limite que les étoiles, les barbelés, la terre nue, et le ciel sur les reins, en souvenir de la fraction rebelle, irréductible en ses replis, et jusqu'à sa racine : la rude humanité prométhéenne, vierge après chaque viol, qui ne devait rien à personne; Atlas lui-

même avait ici déposé son fardeau et constaté que l'univers pouvait fort bien tenir autrement que sur ses épaules.

Jamais on n'attendait le retour des Beni Hilal. Ils revenaient toujours bouleverser les stèles et emporter leurs morts, jaloux de leur mystère, inconnus et méconnaissables, parmi les fondateurs."

Mais pour l'auteur il n'est pas question que le Maghreb hétéroclite et multiculturel efface le Maghreb originel. Ainsi à la page 30 du *Cadavre encerclé* :

"Nous tous, dans cette ville insupportable aux étrangers, jamais nous ne chassons personne. N'importe quel envahisseur pourrait nous poignarder une fois de plus, et féconder à son tour notre sépulture, en apprenant sa langue à nos orphelins, tranquillement installés, avec les siens, sans s'effrayer de nos protestations d'outre-tombe. Nul ne peut nous entendre. Ce n'est pas faute de crier... Nous n'avons pas cessé d'appeler de tous nos voeux cet exil que nous vivons à votre place, sur notre cimetièrre, notre sol usurpé. Peut-être est-ce une ruse? "

Mais que peut-être cet exil vécu par l'autochtone sur son propre sol, sinon l'exil de la langue maternelle -entendons langue originelle, celle des ancêtres. Et la ruse peut-on demander? On dira qu'elle est toute de renversement : en apprenant la langue (les langues) de l'envahisseur, l'autochtone assimile ceux qui sont venus l'assimiler. Ou comme il est dit en la page 17 du *Cadavre encerclé* :

"La victime ne sait pas que la matière gît inexpugnable dans le sang qui sèche et le soleil qui boit..."

Cet exil volontaire dans la langue de l'Autre n'est pas le lieu d'une déperdition. Il est au contraire, pour Kateb, le lieu d'acquisition d'armes précieuses. Ces armes arrachées de haute lutte devraient d'après l'auteur être toutes jalousement conservées.

Ce choix, courageux parqu'il n'évacue pas l'histoire, a têt été fait par Kateb. On peut en lire une formulation qui remonte à 1963 et qui a été reproduite dans la revue *Dialogues* numéro de novembre-décembre. En voici la teneur :

"Nous avons une dimension arabe, comme nous avons une dimension africaine, mais l'Algérie n'est pas là. Sa spécificité, il ne faut pas la rechercher dans l'arabisme. Ainsi, je pense que le fait, pour les Slaves, de rechercher une espèce de mythe de la slavitude, c'est

valable à l'état sentimental, mais négatif. Je suis arabe, je parle arabe, je suis très ému quand j'entends des chansons arabes, ma mère chantait des berceuses en arabe, mais je pense que c'est un faux problème. J'éprouve donc quelques réserves à l'égard des affirmations sur l'arabisation. Il y a d'autres choses, sur lesquelles je ne suis pas d'accord, en ce qui concerne la conception même des problèmes culturels. Le socialisme bien compris impliquerait plutôt que l'on permette aux gens de s'exprimer dans leur langue. Les Kabyles ont une langue, les Chaouïas ont une langue. Elles devraient être même alphabétisées. Cependant il faut qu'ils aient accès à l'arabe et il faut qu'ils aient accès au français; c'est très important parce que nous disposons de beaucoup de véhicules, pourquoi nous priver d'un de ces véhicules, pourquoi vouloir absolument n'en utiliser qu'un seul? "

Si j'ai choisi ce passage (qui n'est d'ailleurs pas le plus ancien, dans les *Lettres Nouvelles* de juillet-août 1956, la même position se trouve exprimée et sans doute pas pour la première fois, le désir d'une Algérie polyglotte trouve sa genèse dans l'enfance de l'auteur et de façon certaine dans l'expérience de la prison, où Kateb, alors âgé de 16 ans, parmi les détenus des suites de la manifestation du 8 mai 1945, a découvert la richesse et la profonde humanité de ce peuple hétéroclite), c'est parce qu'il pose le problème à un moment crucial : celui du choix linguistique un peu partout au Maghreb. Ceci pour rappeler que Kateb est non seulement parmi les écrivains qui n'ont pas cessé de porter le Maghreb à l'écriture, mais aussi qu'il ne confine pas son Maghreb à la seule écriture. Disons qu'en l'homme il y a la fois l'écrivain et l'inlassable militant.

Quand Kateb revendiquait le maintien de toutes les langues du Maghreb, c'est le poète et le citoyen qui parlaient à la fois. Le poète ne peut assister indifférent à la domestication d'une langue tout comme au mépris que l'on affiche à l'égard d'une autre. Et le citoyen redoutait l'hégémonie d'un discours dominant et forcément monolithique parce que monolingue, dans une société multiculturelle et polyglotte. Et s'il a marqué très tôt son aversion à l'égard de l'arabisation ce n'est pas contre la langue arabe qu'il l'a fait, mais contre l'idéologie que l'on s'appropriait à distiller sous couvert d'arabisme. Evidemment un tel message ne pouvait pas passer sans brouillage, et les orgues n'avaient pas chômé. Aujourd'hui que l'idéologie véhiculée par l'arabisation que l'on sait, allie censure et intolérance, l'écrivain, -et parmi les plus brillants- de langue

française qui honore l'arabe dialectal de son génie de poète et de dramaturge, ne pouvait que dire : "Je ne suis pas arabe, je ne suis pas musulman, je suis algérien tout court". Là encore les orgues ont fonctionné. Ainsi des journaux de langue arabe n'ont pu voir dans cette déclaration que le propos d'un adversaire de la langue arabe et de l'Islam. Il me semble que c'est fausser le débat que de voir les choses de la sorte. Voici une mise au point de Kateb lui-même tout à leur adresse : "Il est temps chez-nous de faire une distinction élémentaire entre la religion et la nationalité. Liquider une fois pour toutes le concept de race. Nous nageons dans une grande confusion. On nous a imposé une double étiquette : Maghreb arabe et culture arabomusulmane. Comme on disait avant "Algérie Française", maintenant on dit "Algérie arabo-musulmane". Je me suis insurgé contre la première, je m'insurge de la même façon contre la deuxième. Je ne suis ni arabe ni musulman. Je suis algérien" (2).

Puisqu'il est question de confusion, examinons celle-ci à titre ludique, si l'on veut. Prononcez "Al-Djazair" et vous signifierez à la fois Alger et l'Algérie. Dites "Tounis" et vous aurez nommé et Tunis et la Tunisie. Prononcez "Al-Maghrib" et c'est le Maroc, l'Algérie et la Tunisie qui vous répondent. On peut (mais il faut s'efforcer un peu) voir dans cette confusion l'inscription même de la profonde et lointaine volonté d'un Maghreb uni. Mais on peut (sans se faire violence) y voir aussi, et peut-être surtout, une inflation verbeuse destinée à vider le signifié de son contenu initial. La confusion est d'autant plus pernicieuse que quiconque entendrait "Tounis" par exemple, doit avant tout penser opposition (capitale ou pays). Mais quant à penser singularisme, sémantisme du mot, etc., il faut vraiment y être porté. Ceci pour ne citer que le cas de "Tounis", nom parmi tous ceux ici cités le moins vidé de ses connotations originelles. Ceci nous amène à apprécier plus justement le travail et la pensée du poète Kateb Yacine. On dira pour aller vite qu'il faut être naïf pour applaudir quand Kateb Yacine parle des ancêtres et se montrer consterné quand le même homme que l'on vient de saluer appelle par leur nom, sans les confondre, les mêmes ancêtres : Amazir et non berbère ou autre, Dihia et non Kahina ni sorcière.

Notes

- 1) Kateb Yacine, 1956. **Nedjma**. Paris, Editions du Seuil.
  - 1959. **Le cercle des représailles**. Paris, Editions du Seuil.
  - 1966. **Le polygone étoilé**. Paris, Editions du Seuil.
- 2) Sbouaï, T. 1985. "Propos recueillis par Azzedine Mestiri", **Croissance des jeunes nations**, 8 : 11.



# L'ANALYSE FREUDIENNE DE LA VIOLENCE ORIGINAIRe

Nabile Farès

## 1. Stratification et résurgence culturelle

L'investigation psychanalytique propose à l'anthropologie culturelle un certain nombre de constructions qui touchent à la réalité et au dynamisme psychique de l'élaboration culturelle lorsque celle-ci intervient au principe d'un changement symbolique de la destination culturelle et sociale.

En tant qu'investigation et construction, elle manifesterait donc une élucidation des lieux du changement symbolique dont la métaphore des strates et des couches nous donnerait à entendre la persistance et l'accumulation (sous formes d'instances déposées) dans l'économie d'un sujet individuel ou collectif de la culture. L'économie de ce dépôt pourrait être appréhendé en termes de "capital préservé" au risque de la dépense que comporte une modification structurale de l'identité symbolique. Le capital actif de cette économie serait de permettre à tout moment de rupture intégrative, ou de destructuration d'une certaine forme de l'identité sociale, une re-mobilisation des éléments hérités- et non pas des ensembles ou des organisations - de la transformation et de la transmission culturelle.

Le "capital investi" sous forme d'éléments hérités et transmissibles étant un = représentant des repères modifiés de la stratification sociale et de l'identité culturelle. La modification de l'identité culturelle - et ici nous faisons une différenciation entre identité culturelle et identité sociale en tant que l'identité sociale est toujours située, sous quelques formes que ce soit, dans et par des usages, des habitudes, des images, des activités, des espoirs, des souhaits, des codes actuels - précipite les sujets de l'identité sociale vers une mobilisation des ressources du passé social et de la revendication d'un retour de la culture.

Autrement dit, la modification structurale de l'identité sociale -aussi éloignée que possible de l'identité symbolique relevant d'une figuration du passé social - impose un versement énergétique au profit des différentes strates déposées de l'évolution et de la représentation culturelle, ou, en d'autres termes, à la pré-histoire d'un sujet de la culture.

En ce sens le texte de Freud *Totem et tabou* - l'ouvrage le plus suggestif et le plus controversé - serait ce texte original d'une confrontation entre des formes de significances culturelles et le "malaise" pour reprendre les termes originaux de Freud, "dans la culture."

"On ne peut se défendre, nous dit Freud, de l'impression que les hommes se trompent généralement dans leurs évaluations." (1)

Dans cet ordre d'idées, notre question serait donc: "A quel type d'évaluation se trouve confronté un système de revendication culturelle ?"

## 2. Mutation sociale et perte identitaire

La perte de l'identité culturelle - toujours prononcée par quelqu'un d'autre - que l'on pourrait désigner par les formes sociales de l'exclusion, du non-être, du rejet, de la mort, du refus, ou du bannissement - a pour effet le rabaissement d'une position d'identité obtenue dans la trace d'une procédure de socialisation. Celle-ci ayant eu pour réalité de marquer l'individu en un espace identitaire défini par une histoire commune au groupe ou à une communauté. Les différentes places occupées dans le processus sont les marques insignes d'une désignation culturelle certes, mais, plus originairement, d'une appropriation singulière de la désignation identitaire par le groupe ou la communauté. Et, en d'autres termes, la perte identitaire et son corollaire de re-mobilisation des éléments insignes de la culture, est la conséquence d'une rupture de la désignation symbolique accaparée par un groupe ou une communauté. A ce titre, le remords dans la perte pourrait bien être identifié à ce "capital préservé", toujours actif, dont Freud nous dit qu'il est à l'origine de la transmission de la culture.

"Ils haïssaient le père, écrit Freud, qui s'opposait si violemment à leur besoin de puissance et à leurs exigences sexuelles, mais tout en le haïssant ils l'aimaient et l'admiraient. Après l'avoir supprimé, après avoir assouvi leur haine et réalisé leur identification

avec lui, ils ont dû se livrer à des manifestations affectives d'une tendresse exagérée. Ils le firent sous la forme du repentir : ils éprouvèrent un sentiment de culpabilité qui se confond avec le sentiment du repentir communément éprouvé. Le mort devenait plus puissant qu'il ne l'avait été de son vivant; toutes choses que nous constatons aujourd'hui dans les destinées humaines" (2).

C'est donc vis-à-vis d'une place défaite de l'ancestralité originaire que se situeraient le retour et le clivage d'une revendication déjà ancrée de la culture. Re-formulation des lois du langage, réappropriation des formes syntaxiques, ré-élaboration lexicale, ré-identification des éléments symboliques, ré-affirmation d'une identité culturelle, apparaîtraient ainsi comme formes et passages obligés d'un retour à l'identité sociale. La non-permissivité de ce retour désignant alors un gouffre au retour de la violence instaurative du social. Difficulté dont la revendication culturelle a à mesurer tous les effets.

### 3. Violence originaire et création

C'est à cette confrontation de la violence originaire du pacte social que la théorie de la sublimation s'approfondit, dans l'axe contemporain d'un investissement de la culture à une métapsychologie de la névrose de guerre. Relisons en ouverture à ce qui nous est présenté comme *Essais de psychanalyse* (3) les "Considérations sur la guerre et sur la mort" :

"Pris dans le tourbillonnement de ces années de guerre, informé unilatéralement, sans recul par rapport aux grands changements qui se sont déjà accomplis ou sont en voie de s'accomplir, sans avoir vent de l'avenir qui prend forme, nous-mêmes ne savons plus quel sens donner aux pressions qui nous assaillent et quelle valeur accorder aux jugements que nous formons. Nous serions tenté de croire que jamais encore un événement n'avait détruit tant de biens précieux communs à l'humanité, égaré tant d'intelligence parmi les plus lucides, si radicalement abaissé ce qui était élevé. Même la science a perdu son impassible partialité, ses serviteurs profondément ulcérés tentent de lui ravir ses armes, pour apporter leur contribution au combat contre l'ennemi. L'anthropologie [et là aussi demeure la profonde originalité de Freud] se doit de déclarer l'adversaire inférieur et dégénéré, le psychiatre de diagnostiquer chez lui un trouble mental ou psychique. Mais, sans

doute, ressentons-nous le mal de ce temps avec une force excessive et n'avons-nous pas le droit de le comparer au mal d'autres temps que nous n'avons pas vécu"(4).

Et, pour marquer d'ampleur et d'actualité ce texte de Freud, nous nous laisserons encore guider par sa lecture:

"Quand je parle de désillusion [et il nous faudra bien mesurer en quelque manière la revendication culturelle en vis-à-vis d'un système de la désillusion] chacun sait aussi ce que j'entends par là. Sans avoir besoin d'être un fanatique de la pitié, tout en reconnaissant la nécessité biologique et psychologique de la souffrance, on n'a pas moins le droit de condamner la guerre dans ses moyens et ses buts et d'aspirer à la cessation des guerres. On se disait, il est vrai, ironise Freud, que les guerres ne pourraient cesser tant que les peuples auraient des conditions d'existence si différentes, tant que chez eux l'appréciation des valeurs relatives à la vie individuelle serait aussi divergente, tant que les haines qui les séparent représenteraient de si puissantes forces de pulsion pour le psychisme. Aussi était-on préparé à ce que des guerres entre des peuples primitifs et civilisés, entre les races de couleurs différentes, voire des guerres entre les individus-peuples d'Europe peu développés ou redevenus sauvages, retiennent longtemps encore l'attention de l'humanité. Mais on osait espérer quelque chose d'autre. Des grandes nations de race blanche régnant sur le monde, auquel incombait la direction du genre humain, que l'on savait employées à défendre certains intérêts communs au monde entier et dont l'oeuvre comprend aussi bien les progrès techniques dans la domination de la nature que les valeurs artistiques et scientifiques de civilisation - de ces peuples là, on avait attendu qu'ils fussent capables de résoudre par d'autres voies les dissensions et les conflits d'intérêts. Au sein de chacune de ces nations avaient été établies, pour l'individu, des normes morales élevées, auxquelles il devait se conformer dans la conduite de sa vie, s'il voulait trouver sa place dans la communauté civilisée. Ces préceptes d'une rigueur souvent excessive exigeaient beaucoup de lui, un grand effort de limitation de soi-même et un large renoncement à la satisfaction pulsionnelle. Il lui était avant tout refusé de se servir des avantages ordinaires que procure l'usage du mensonge et de la tromperie dans la compétition avec son prochain. L'état civilisé considérait ces normes morales comme les assises de son existence, il intervenait avec sévérité si on osait y toucher, et souvent il déclarait qu'il ne convenait même pas de les soumettre à l'examen de la raison critique. On pouvait donc supposer qu'il les respecterait lui-même et qu'il n'avait pas l'intention de rien entreprendre contre elles, ce par quoi il eût nié les fondements de sa propre existence. Enfin [et ainsi est mise à jour l'ironie de Freud et son rapport à l'évaluation] on pouvait certes constater qu'il y avait, épars au sein de ces nations civilisées, certains résidus ethniques, communément tenus pour indésirables, et qui de ce fait n'avaient été admis qu'à

contre-cœur à prendre part, et même pas de façon pleine et entière, à l'oeuvre commune de civilisation, à laquelle ils s'étaient pourtant montrés suffisamment aptes. Mais on pouvait penser que les grands peuples, quant à eux, auraient acquis une conscience suffisante de leur communauté et assez de tolérance à l'égard de leur disparité, pour qu'il ne fut plus possible de fondre en une seule acception, comme c'était encore le cas dans l'antiquité classique, étranger et hostile".

#### 4. Culture et insignifiance

On pardonnera la longueur de l'extrait précédent. Le lieu de la désillusion se trouve placé en un cadre d'échec civilisationnel et de trouble confusionnel de la définition. Celle-ci étant le lieu d'altérité réduit à la fonction du même. L'étrangeté à soi devenant assimilable à l'hostilité de l'ennemi, ou de l'autre.

On voit déjà comment en place du phantasme le lieu de l'autre- étranger est indiqué, lieu de l'autre-étranger comme phantasme, en tant que par lui fait retour le drame initial du meurtre de l'ancêtre. Ce "mort" dont nous a dit Freud "qu'il devient plus puissant qu'il ne l'avait été de son vivant."

Autrement dit, c'est à la place laissée par le "mort" que vient re-surgir un système de revendication culturelle. Système de revendication signifiante perçue comme remise en jeu de la loi de composition sociale. Loi sociale dont la vertu symbolique essentielle est de s'ancrer dans ce lieu profond -béant- du passé social. C'est à ce titre que la loi et le retour méritent d'être interrogés comme fascination d'un sujet social de la culture. C'est-à-dire d'un sujet incarné, ou d'un désir incarné, de la loi sociale.

La culture devenant ainsi une détermination de et pour la loi sociale. Dépassement du vide originaire où le sujet est confronté au vide d'une constitution mortifère dont la névrose précisément - et les passages à l'acte -portera les effets au centre de l'élaboration culturelle.

Du vide donc présent dans le social -insuffisance de la représentation sociale et communautaire - viendrait à naître tout ce travail d'élaboration et ré-élaboration où prennent positions et échéances les différents textes traces, marques, indices, signes, symboles, historicité d'une identité de la culture. Historicité et identité confrontées au sens même de leur vocation, d'être à chaque fois un événement et une

strate, une dynamique et une couche, dans le développement et l'instauration de l'avènement social.

A ce titre, un système de revendication culturelle est la marque et l'annonce d'un changement symbolique dans l'instauration du pacte social (5). Il serait donc l'indice, le drame et l'effort de ce changement. En tant que tel, il désignerait au social le retour du lieu vide où les membres d'une communauté ont à se réapproprier, dévoiler et masquer - encore une fois, et tout à la fois - dans les profondeurs psychiques de la constitution sociale - le retour, dans le langage de Freud, inconscient, c'est-à-dire non-su et agissant, du "meurtre du père".

C'est pourquoi pouvait se poser à nous cette question des instruments méthodologiques propres à définir l'analyse du ré-investissement culturel des valeurs du social à partir de ce que Freud a proposé de l'origine d'un pacte social en sa vocation collective ou communautaire.

## Notes

- 1) Freud, S., 1984. **Totem et tabou**. Paris, Payot. :166.
- 2) Freud, S., 1971. **Malaise dans la civilisation**. Paris, P.U.F. : 5.
- 3) Freud, S. 1981. **Essais de psychanalyse**. Paris, Payot.:9.
- 4) Kaufmann, P. 1985. **Psychanalyse et théorie de la culture**. Paris, Gonthier. : 117 et ss.
- 5) Lambotte, M.C. 1986, "Splendeur de l'originnaire. Une interprétation du pacte social", *Revue du Collège de psychanalyse* : 6-75.

## LES SOURCES DU PEUPEMENT BERBERE AU SAHARA

Henri Lhote

Par sources, j'entends les éléments parvenus jusqu'à nous, sous forme de textes anciens ou de gravures et peintures rupestres, celles-ci constituant, selon une expression devenue classique, "une véritable bibliothèque sur pierre."

Les sources écrites les plus importantes sont celles de l'historien grec Hérodote, né en Grèce vers 484 et mort vers 425 av.J.-C. Ce fut auprès des citoyens de Cyrène, grecs comme lui, qu'il recueillit des informations sur les populations de Cyrénaïque, de Libye et de Numidie. Au cours de son séjour en Egypte, il reçut des renseignements sur les gens vivant à l'ouest du Nil, c'est-à-dire les Adyrmachides, les Giligames, les Ammoniens, les Asbytes, les Auschyses, les Nasamons, les Psylles, les Makès, les Guidames, les Lotophages, les Machlies, les Auses, toutes tribus qui s'échelonnaient entre l'Egypte et le golfe de Gabès. Plus au sud, il était question des Garamantes, des Atarantes et des Atlantes. Plus à l'ouest, au-delà du golfe de Gabès, c'étaient des sédentaires cultivateurs numides.

Cette description mentionne un point géographique et historique important: Garama, une oasis de palmiers, où des fouilles récentes ont mis au jour une ville étendue et parfaitement organisée. Selon H. Duveyrier, le premier explorateur européen à l'avoir visitée, elle aurait été peuplée de Noirs, descendants d'une civilisation autrefois prospère. Duveyrier ne s'était pas rendu compte que ses informateurs étaient des jardiniers d'origine teda et que la ville servait de grenier et de magasins aux tribus blanches nomadisant alentour, en fait la plus importante tribu libyenne du Fezzan, aux dires d'Hérodote.

Il est intéressant de noter, dans le texte de l'historien grec, le passage qu'il consacre à la charrie des Libyens, où il évoque la dextérité de certaines femmes à la conduite de ces engins et l'aptitude des

Garamantes à maîtriser des attelages à quatre chevaux dont ils se servaient pour poursuivre "les Ethiopiens", gens agiles à courir dans les rochers et parlant un langage qui leur était incompréhensible. La mention de ces "chars" et de ces "troglodytes" ne fut pas, d'emblée, prise en considération, car on se méfiait du contenu souvent mythique des récits d'Hérodote.

Or, en 1931, le préhistorien italien P. Graziosi faisait connaître, précisément dans la région de Garama, plusieurs gravures figurant des chars tirés par quatre chevaux et conduits par des hommes armés de javelots. Cette découverte authentifiait les textes d'Hérodote, d'autant plus qu'elle fut suivie de nombreuses autres, en particulier dans l'oued Djerat, au Tassili-n-Ajjer, où des chars peints et gravés dans un galop endiablé, surnommé "galot volant" par les historiens de l'art, révélaient une influence libyenne et confirmaient le rôle joué par le char de guerre chez les populations libyennes dans leur expansion vers le sud.

Dès les années trente, mon intérêt s'éveilla aux gravures et peintures du Sahara, ultérieurement à celles d'Afrique du Nord, qu'on ne pouvait séparer, et je m'attachai à dresser l'inventaire des chars et à les localiser. En 1982, leur nombre s'élevait à plus de six cents, chiffre augmenté depuis de quelques dizaines, essentiellement par des découvertes récentes en Mauritanie.

La répartition de ces chars sur une carte est des plus instructives, mettant en évidence une réelle concentration dans le Tassili-n-Ajjer, alors que des régions en sont totalement vierges, comme le Tibesti. Il est bien entendu que l'on ne peut en trouver que là où des rochers sont susceptibles d'être peints ou gravés et, surtout, dans des abris naturels, où les peintures sont à l'abri des intempéries.

En 1935, revenant de Gao, je remontai la vallée de Tilemsi, véritable boulevard au fond argileux, tout à fait propice au roulage, qui me conduisit à l'adras des Iforas. Au puits d'Arli, la découverte d'un char gravé raviva mon intérêt pour ces figurations. Ainsi, les gens des charreries étaient venus jusque là...

Poursuivant ma route vers le Hoggar, je fis abreuver mes chameaux au puits de Ti-m-Missao, après avoir relevé les gravures du site de Tirek. Quelle ne fut pas ma surprise de voir sur les parois du grand abri surplombant le puits trois représentations de chars peints,



dans le style du "galop volant"! Or, à cet abri, avaient dû s'arrêter le général Laperrine, le père de Foucauld, la mission Augieras-Drapper, dont faisait partie mon collègue et ami du Muséum d'histoire naturelle, Th. Monod. Comment expliquer que, bien qu'orientés intellectuellement vers les témoignages du passé du Sahara, ils n'aient pas remarqué ces images, alors que l'inscription, dite "coufique" et signalée par Duveyrier, est un des joyaux de l'abri? Il est vrai que, jusque là, il n'était pas question de peintures au Sahara, et si, pour ma part, je les ai vues, c'est que, depuis l'année précédente, j'avais l'expérience de l'étonnant ensemble de l'oued Djerat et de quelques peintures des environs de Tamrit.

Sur l'autre rive de l'oued, jusqu'à hauteur du sol, trois groupes de cavaliers, montant chacun deux chevaux, surchargent une belle tête de girafe d'époque bovidienne, donc, chronologiquement antérieure. Je relevai le tout pendant que mes chameaux étaient heureux de brouter un pâturage de m'rokba. Les nuits passées auprès de ce puits me firent revoir les fameux chars, tandis que les gerboises mordillaient mon mezoued de farine, qui me servait d'oreiller, et que les vipères laissaient sur le sable de l'oued les traces bien nettes de leurs écailles ventrales.

Si les chars des Garamantes étaient parvenus sur les confins de l'Adrar des Iforas, qu'avaient-ils pu y chercher et dans quel but s'étaient-ils enfoncés dans des régions si éloignées de leur base? N'était-ce pas pour atteindre le Niger, c'est-à-dire le pays des Noirs, réputé pour ses richesses diverses et surtout ses esclaves robustes, hommes, femmes et enfants?

Cette idée devait s'imposer à moi d'autant plus que, quelque temps plus tard, franchissant les pentes du Hoggar par le haut I-n-Daladj pour me rendre au Tassili, je tombai sur cinq chars gravés, un maillon supplémentaire sur un itinéraire nord-est/sud-ouest. Poursuivant ma route vers le nord, en direction d'Ilezi (ex-Fort-Polignac), je m'engageai dans l'oued Tadjerdjert qui permet de franchir le Tassili du sud au nord sans difficulté; après avoir dépassé le petit centre de culture d'Aharharar, je rencontrai un groupe de méharistes en tournée de police, dont les hommes me reconnurent et me signalèrent que le lieutenant Brenans suivait à l'arrière. Rencontre inopinée et chaleureuse! Nous bara-

quons tous les deux et Brenans envoie quelques hommes à la recherche d'un mouton pour festoyer autour d'un méchoui. Je sors mes relevés auxquels il porte un intérêt soutenu, car il cherche lui-même à en tirer une conclusion. Il me montre ses dessins, parmi lesquels un très bel ensemble relevé à Tamajert où se trouvent les plus beaux chars "au galop volant" que l'on connaisse. Je les photographie, et bien m'en prit, car ses propres documents furent égarés au cours de ses déplacements militaires.

Par suite de circonstances diverses, je ne devais repartir en mission qu'en juillet 1938 pour effectuer une vaste enquête ethnographique chez les Touaregs de l'Air, chez les Ioulliminden, les Tenguérédiéfs, les Idnanes. Et huit jours après mon retour à Tamanrasset, ce fut la mobilisation. Affecté à l'encadrement du Goum méhariste du Hoggar, je devais y rester jusqu'au début de 1941. Au cours de déplacements avec les méharistes, j'eus l'occasion de découvrir quelques gravures, mais pas de chars. Et ce ne fut qu'à partir de 1949-1950, que je pus repartir à la chasse aux gravures, d'abord dans la région de Tit et d'Aguennar, où je relevai un certain nombre de chars gravés, puis dans les environs d'Hirafok, sur le versant nord du Hoggar.

En 1980, je devais apprendre par hasard, par l'intermédiaire d'un ami agrégé de lettres et archiviste de la ville de Niort, qu'un ancien reporter du Figaro, auteur avant la Première Guerre mondiale de deux ouvrages: Tombouctou, la mystérieuse et Notre beau Niger, avait relevé un char schématique à Tit, dont il n'avait pas compris le sens et avait soumis son dessin au père de Foucauld et au général Laperrine, qui ne le comprirent pas davantage.

Les découvertes d'Aguennar, de Tit, d'Hirafok sont toutes situées dans la plaine, autour de la Koudia, et forment autant de jalons supplémentaires sur l'itinéraire suivi par les gens à charrerie après avoir franchi le Tassili pour gagner le Niger. Il est d'ailleurs instructif de noter que la route balisée par les gravures et peintures de chars correspond à celle qui sera suivie ultérieurement par les véhicules automobiles.

Autre question non résolue de façon satisfaisante et définitive: qui étaient les Atarantes et les Atlantes?

Hérodote situait les Atarantes à dix jours de marche de Garama, ce qui nous amène aux rebords orien-

taux du Tassili. Le nom d'Atarante contient la racine *atar*, altération du mot berbère *adrar*, pour désigner une montagne, ce nom étant effectivement celui du massif volcanique sur le rebord sud du Tassili.

Quant aux Atlantes, qui devaient leur nom à la montagne Atlas, située à dix journées de marche des Atarantes et dont les sommets sont souvent enveloppés de nuages, c'étaient les habitants du Hoggar, montagne qui correspond à la description donnée par Hérodote. Cette hypothèse a été retenue par Heeren (1830), Gsell, au début du XXe siècle, et Berthelot (1927).

C'est, en effet, une erreur géographique et historique d'avoir voulu placé l'Atlas d'Hérodote dans le Deren marocain actuel, comme il est indiqué sur nos cartes modernes. Selon Hérodote, au-delà des Atlantes, il y avait des zones inhabitées où gisait du sel, où les maisons des agglomérations étaient bâties en sel ou en terre salée, région où il ne pleuvait pratiquement pas, sinon les maisons auraient fondu. L'auteur grec ne mentionne plus de grande montagne à l'ouest, dont le nom pourrait correspondre au Deren marocain. En revanche, sa description peut s'appliquer à l'erg Chech, à l'ancienne saline de Teghaza où, effectivement, les maisons étaient en sel, mais cette région ne correspond nullement au Deren marocain situé à au moins 1400 km du Hoggar.

A propos de l'Atlas, voici ce qu'en dit Berthelot: "La description du mont Atlas d'Hérodote a fait couler beaucoup d'encre; on l'a cherché partout où il n'était pas; mais cette description s'applique au mont Oudan qui a l'aspect d'une colonne, comme plusieurs autres pics volcaniques du Sahara: tels le mont Ilaman au centre du massif du Hoggar". (1)

Ce point de vue est le plus vraisemblable en s'appuyant sur le nombre de journées de marche indiquées par Hérodote pour localiser les différentes populations, et ces journées de marche correspondaient aux étapes journalières caravanières restées les mêmes de nos jours.

En situant l'Atlas d'Hérodote dans le mont Oudan, Berthelot s'est inspiré d'un récit d'un membre de la mission Flatters, qui était passée à proximité. Mais ce sont les monts Tahat et Ilaman, ainsi que l'Atakor, qui sont les points culminants souvent masqués par des brumes sèches.

En fait, les renseignements sont flous. Les herbes salées mentionnées peuvent parfaitement se situer aux alentours de l'ancienne saline de Toghaza, l'actuelle Taoudéni, région où il est coutume de bâtir des maisons avec des blocs de sel ou de terre salée. A partir de là, on pénètre dans la zone des ergs et du Tanezrouft, où le cheminement d'est en ouest est impraticable. C'est donc le Hoggar qui répond au pays des Atlantes.

Quel était, par ailleurs, le pays des "Ethiopiens troglodytes"? Puisqu'il est dit qu'il était situé au sud du pays des Garamantes et qu'il était pourvu de grottes ou, plus exactement, d'abris sous-roche, il n'est pas difficile d'y reconnaître le Tibesti.

En partie grâce aux peintures et gravures pariétales, nous avons le témoignage que, si le boeuf y a été connu de longue date, ce ne fut pas le cas du cheval, qui y est parvenu tardivement, et encore moins du chameau-dromadaire, le plus tardif.

Le fait que les Garamantes les aient poursuivis avec leurs chars, indique que ces Ethiopiens troglodytes, dont la langue était incompréhensible aux anciens Libyens, ne possédaient pas de monture et qu'on pouvait les rattraper au moyen de chars.

Dans quel but, sinon pour en faire des esclaves?

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les informateurs locaux de Duveyrier aient évoqué les légendes de Tédas. De fait, la région comprise entre le puits de Toummo, le plus méridional de la Libye, et les premiers rochers du Tibesti, est parfaitement roulable, comme l'ont attesté tous ceux qui l'ont parcourue. D'autre part, il n'est pas sans intérêt de noter qu'il n'y a pas de figurations de chars au Tibesti, sinon sur son rebord septentrional, dessins probablement laissés par les Garamantes venus jusque là.

L'étude des chars rupestres a permis de les classer en deux catégories: ceux dits "au galop volant", peints pour la plupart, à quelques exceptions prêts dans l'oued Djerat; ceux dits "schématiques" et qui sont gravés. Les premiers, les plus anciens, sont surtout répartis au Tassili-n-Ajjer, avec une pointe à Ti-m-Missao, en plein Tanezrouft de l'Ahnet. S'il n'y en a pas au Hoggar, sauf dans la Téfedest, c'est que l'Atakor et son piémont n'offrent pas d'abris sous roche susceptibles de recevoir des peintures.

∕ A partir de cette chronologie sommaire des figura-

tions de chars, on constate, qu'en partant du Fezzan, les tribus garamantes ont occupé le Tassili-n-Ajjer, où elles ont laissé de nombreux témoignages de leur passage. Leur nombre relativement élevé dans ce massif indique une activité intense ou "trafic" entre les oasis de Rhat et d'Ahararar, le long de la bordure méridionale, avant que les ruissellements issus des crêtes aient affouillé le sol et rendu le passage quasi insurmontable aux chars.

On a discuté la nature de ces chars. Étaient-ils des engins de guerre ou d'apparat?

Hérodote et d'autres auteurs de l'Antiquité ont évoqué leur utilisation guerrière, sportive et d'apparat. Ces rôles n'étaient pas incompatibles et dépendaient de l'état de guerre ou de paix. Il est intéressant de noter la présence de lances à côté de l'aurige sur des chars peints du Tassili, ainsi que des scènes de combat et de chasse où les conducteurs sont toujours des hommes, parfois seuls, parfois à deux ou trois. Quant aux chars tirés par des boeufs, ils devaient servir à transporter des marchandises et du matériel divers.

La présence de cinq chars peints à Ti-m-Missao atteste qu'une circulation se pratiquait à travers le Hoggar. Et lorsque de ce massif on se rend au puits de Ti-m-Missao, en pleine zone désertique, c'est pour se diriger vers le sud, dans l'Adrar des Iforas, étape obligée pour gagner le grand "boulevard" du Tilemsi, qui aboutit au fleuve Niger.

Ainsi, la répartition des chars peints jalonne l'expansion des Garamantes conducteurs de chars, tout d'abord vers le Tassili-n-Ajjer, puis le Hoggar et l'Adrar des Iforas, avant d'arriver au grand fleuve. Cette expansion dut s'effectuer avant le temps d'Hérodote, mais ultérieurement au temps où les Libyens acquirent le char au contact des Egyptiens et des "peuples de la mer", l'influence de ces derniers, d'après les historiens de l'art, étant accusée par la tunique resserrée à la taille et arrêtée aux genoux et par l'emploi de la lance. On peut donc situer cette expansion entre 1000 et 450 av.J.-C., la date de 450 av.J.-C. étant celle indiquée par Hérodote pour signaler l'emploi de chars tirés par quatre chevaux.

A l'est et à l'ouest, rien au même moment. L'Air ne sera occupé que plus tardivement, les chars recensés jusqu'ici y étant tous gravés. Des reconnaissances semblent avoir été poussées vers les oasis du Kaouar, car

on connaît quelques chars gravés au Djado. Quant à la population issue du Tibesti, elle semble y être implantée depuis des siècles.

Il est utile d'ouvrir une parenthèse à propos de l'Aïr. D'après Pline, des tribus de l'Aïr auraient été inféodées au roi des Garamantes, qui se serait rendu dans ce pays, désigné alors sous le nom d'Agisymba regio. Cet événement se serait situé vers 44 apr.J.-C., sous la conduite du général romain Julius Maternus. Le pays avait alors la réputation d'être habité par de nombreux rhinocéros et, en effet, cet animal apparaît un peu plus tard et pour la première fois sur les monnaies romaines. Par ailleurs, l'inventaire des gravures de la période "caballine", effectué dans ce même massif, a mis en évidence que ce pachyderme y était figuré relativement souvent par rapport aux régions voisines. Il n'est pas précisé par quels moyens ce groupe de Garamantes et de Romains s'est rendu en Aïr, mais on peut supposer que ce fut au moyen de chars.

En Afrique du Nord, quelques figurations de chars sont connues dans le Sud oranais, en particulier à l'oued Lar'ar, près de la petite station de chemin de fer de Hadjra M'Guil, où je découvris, en 1955, ce site qui compte 114 chars gravés schématiques, dans un contexte de boeufs exclusivement, phénomène identique à celui de la station d'Aouineght, en Mauritanie, qui comprend 104 chars analogues. Il en est de même des autres sites à gravures de la région.

Si l'on reporte sur la carte toutes les stations de chars, on distingue trois zones essentielles: la zone centrale correspondant à celle occupée aujourd'hui par les Touaregs; la zone orientale, où il n'y a pas de chars, étant celle des Tédas-Toubous; la zone occidentale, celle de la Mauritanie, où il n'a été recensé que des chars schématiques dans un contexte rupestre où le cheval n'avait pas été introduit et où le boeuf était attelé au char.

La désaffectation pour le char et son remplacement par la cavalerie s'effectuera vers - ou un peu avant - le début de l'ère chrétienne. Dans les peintures et les gravures rupestres, le cavalier apparaît vêtu d'une tunique bitriangulaire, la tête ornée de plumes, et toujours armé d'un, deux ou trois javelots ainsi que d'un bouclier rond, déjà connus à la période des chars, puis, d'un couteau pendant de bras, c'est-à-dire au-dessus du coude. Apparaîtront ensuite au Sahara, liés à

ce type de guerrier, les premiers caractères libyco-berbères.

La répartition de ce type de guerrier recouvre exactement la même zone: Tassili-n Ajjer, Hoggar, Adrar des Iforas, Air. Certaines inscriptions ont été signalées dans le bassin de Tichit-Oualata, où des tribus d'origine touarèg s'étaient introduites autrefois.

A l'est, en pays Teda, on ne connaît guère d'inscriptions libyco-berbères, sinon quelques-unes au Nord, laissées par des participants de rezzous touaregs.

Il est dommage qu'elles n'aient pas fait l'objet d'une étude sérieuse. Peut-être auraient-elles apporté des indications plus précises sur l'identité de leurs auteurs, encore que les inscriptions modernes et très similaires, dues aux Touaregs, n'expriment que des déclarations d'amour, des noms et des salutations, sans donner le moindre détail sur leur vie quotidienne.

Plus tard, à peu près au moment où le chameau-dromadaire remplacera le cheval, le poignard de bras va disparaître. Ce nouvel animal ne reflétera pas nécessairement l'arrivée de nouveaux immigrants, mais plutôt une désertification plus accentuée qui rendra la vie du cheval de plus en plus précaire. Le bouclier rond sera alors remplacé par un modèle triangulaire tandis que l'épée fera son apparition. Ce changement d'armement est concomitant à un nouveau mode de combat: le duel à pied, d'où la nécessité de se protéger tout le corps par un grand bouclier en peau d'oryx. Cette évolution s'accompagnera de l'abandon du poignard de bras et de l'apparition des caractères tiffinars actuels.

Ce nouveau type de personnage recouvre exactement l'aire géographique des précédents. Ainsi se fait jour une descendance continue, depuis les premiers chars et les guerriers libyens qui les montaient, jusqu'aux Touaregs actuels, l'usage du chameau à la place du cheval ayant été provoqué par les progrès de la sécheresse.

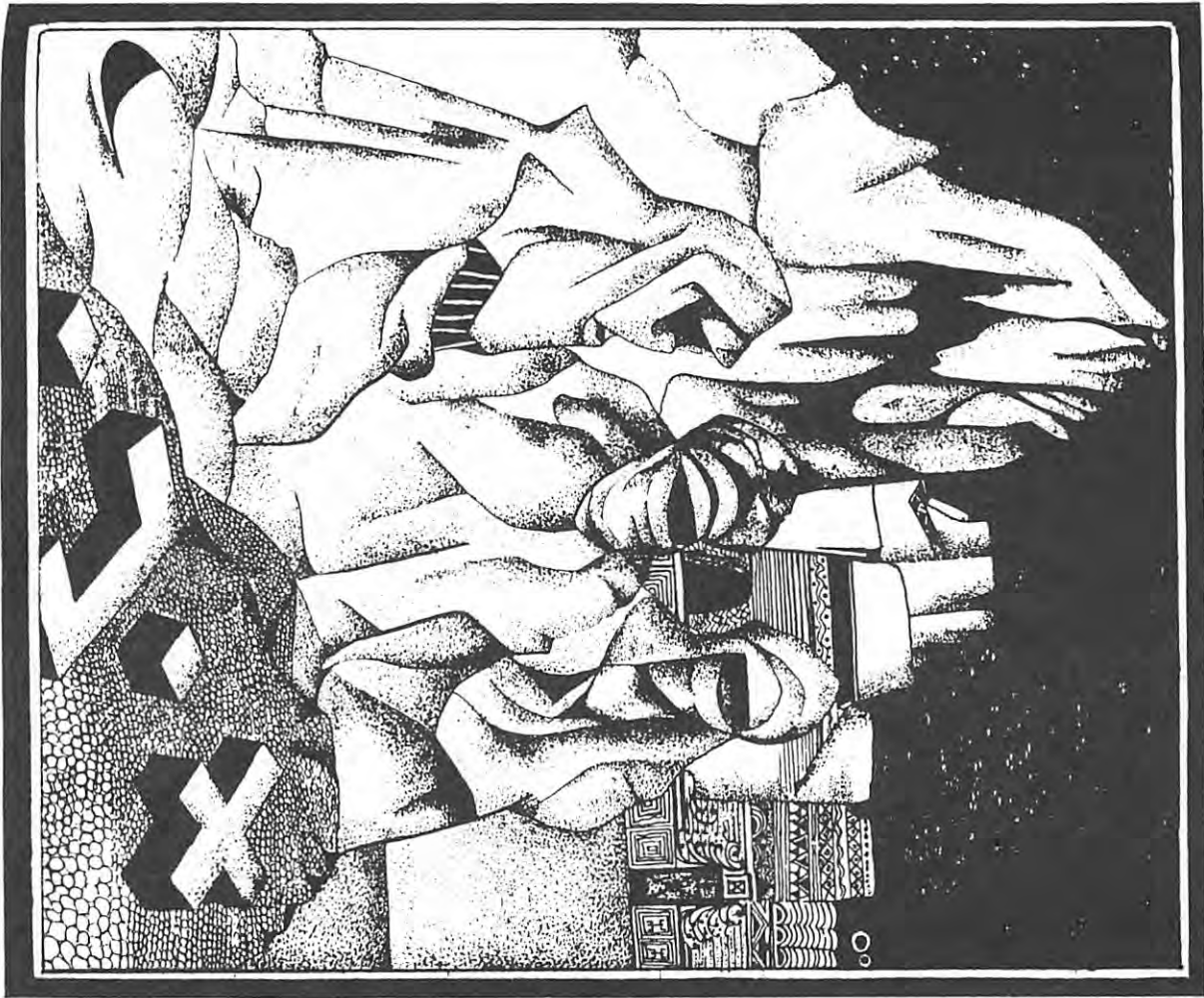
Si certaines tribus, au contact de populations noires du Sud, ont été l'objet de métissage, il n'en est pas moins vrai que le bloc touareg a su préserver jusqu'à nos jours son identité berbère et sa langue, la plus proche de ses origines au dire des linguistes.

Du point de vue ethnographique, on peut classer les Touaregs, descendants directs des Garamantes, des Atarantes et des Atlantes, en "gens de la peau", ce qu'attestaient déjà les chroniques égyptiennes, alors que les Arabes sont des "gens de poils".

#### Notes

- 1) Berthelot, A. 1927. **L'Afrique saharienne et soudanaise**, Paris, Les Arts et le Livre (: 163).





## SI LEHLU

Mohya

Adaptation du Médecin malgré lui de Molière.

ACTE 1

Scène 1

### SI LEHLU LA TASAEDIT

Si Leħlu akw ƚ-ƚemƚart is, La Tasaedit, aħnad sekren-ƚ diƚen.

Si LEHLU. -Nniƚ am Ehoh ! Bla řebbi ar ryaditu Ipi d nekkini i gelsan aserwal dagi mačči d kemmini !

LA TASAEDIT. - S-tserwalt neƚ nebla taserwalt, la k qqareƚ d nekkini i ƚ-ƚigejdit iffi yebna wexxam ! Aeyiƚ deg txeřbicin ik !

SI LEHLU. - Axxam ara tkecmemt ! ... (Ihuzz aqerru yis, iwet anyir- is, inna yas : ) akken s inna ccix Aeli Buzid ... Kecmen-t leğnun !

LA TASAEDIT. - A yyaw a ƚwalim !... Ar wanda yessaweđ !

Ieiiih ! ... A ccix Aeli Buzid nni inek, řesb it am keč !

Si LEHLU. - Anaem, ih ! Ssawđeƚ yerna ƚ-ƚideƚ. A dadda-m tcawaren-t medden, ih. A dadda-m, aemayen i iwet ar ccix Aeli Buzid, a tifelfelt ! Ih... A seřřin řizeb nni, atnan dagi !(Sitadir deg wqerru yis). A řiřileđ ass agi tura imi yi teřwaliđ xeddmeƚ s tfucal iřallen iw, dya dayen. A Si Reħru i yi qqaren, nekkini.

LA TASAEDIT. - Ak-k id tas kra n teqriht !

SI LEHLU. - Deg wqerru yim ncalleh !

LA TASAEDIT. - Ay ass amcum i dgi k uyer !

SI LEHLU. - I wumi theddređ ? Deg wass nni ur walay tafat.

LA TASAEDIT. - A țernuđ taqemmuht ! Hmed Rebbi imi yi tesâid. Ițțak irden i yir tuymas !

SI LEHLU.- Aaa... Iđ amezwaru, hemdey Rebbi, cek-krey tyanni... Arju, ur iyi d nebbec ara, ney mulac ad-d skefley.

LA TASSAEDIT.- A tawayit ik ! Acu ara d teskefled ?

SIELHLU.- Aha... Aha... Dayen tura; beddel awal. Kem tezriđ, nek zriy... Ass nni, d kemmini i ghemden Rebbi imi yi tufid.

LA TASAEDIT.- S-wacu hemdey rebbi imi k- ufiy ? Terid iyi axxam d asemmađ, a daewessu ! Ay axeddae i y'iččan taħawact !

SI LEHLU.- (Igezmas awal) Aaa... Arju. Ur am ččiy ara nekkini. Ț-țissit kan i yam swiy citituħ.

LA TASAEDIT.- (Tețkemmil) Ayen deg i yi tewaed, tneħħled-ț.

Yiwen wass, a tegluđ s leħyuđ.

SI LEHLU.- 'Iiii'... Esl as kan...

LA TASAEDIT.- Tegliđ iyi ula s-wusu.

SI LEHLU.- 'I... Akkagi, iba a tețnekkaređ zik.

LA TASAEDIT.- Ax tura, ečč iyi agwlim iw !

SI LEHLU.- Agwlim im, mačči d nekkini ara m-t-iččen. D aekkwaz ara m t iččen.

LA TASAEDIT.- I usendug nni bbwasmi d-ddiγ  
t-tisliit ?....

E'E'E'... Tezzenzed t ! ...

SI LEHLU.- 'Ii... Asmi ara γ-fken tamezduyt deg  
Lzzzayer, a γ-tifsus taekwemt... M'ara ndiminaji.

LA TASAEDIT.- Seg sşbeḥ ar tameddit, cçrab, diminu.  
D ayagi kan i tessneḥ.

SI LEHLU.- Takksey lxiq. Ney tura diyen ? ...

LA TASAEDIT.- Irgazen tḥebbin dderya nnsen. Keččini  
tmehleḥ ten.

SI LEHLU.- Iba... Ḥebbi ten id kemmini... Aaa, tura  
d nnuba nnwent.

LA TASAEDIT.- Ḥbae warrac ik i teḡḡiḡ deg Ḥeb-  
bi- w !..Am...yigujilen msakit ! ...

SI LEHLU .- 'Ii... Sers iten ar lqaea.

LA TASAEDIT.- Qqimen i laḥ...

SI LEHLU.- Efk asen aekkwaz. Eee... Ipi Alih !.. Mi  
ččiγ,swiγ nekkini, acu ara ternum segs akin ? Nuḥmalma,  
amzun yer taebbuḥ nnwen i gerra.

LA TASAEDIT. - Qqaḥ as ihi dinna. Tenwiḡ ad ak  
tdumm akka ?..

SI LEHLU.- A yellis m-medden, sâu laeqel, a kem  
ihdu Ḥebbi.

LA TASAEDIT.- Ya waelik, ay aberḥbac; Aberḥbac yaeya.

SI LEHLU.- (ičča-t s-wallen, immazzed yures, ipwan-  
ti yures aḡaḡ is, inna yas) : A Tasaedit Ucabcaq ! ...

LA TASAEDIT.- Tlezm-i tkweffart ar d ak-k tbaey...  
Alamma tkerrzed s lxiḡ.

SI LEHLU.-A yaweyya-m, tessneḡ iyi ur seiγ ara  
ttbiea. U yerna afus iw iḥḥar iyi awal.

LA TASAEDIT.- Timeqbert nni teččuēd akken, Ƨas kemmel as.

SI LEHLU.- A yaweyya-m, a tamcunt ! ...Atan waqila diƧen ičča kem id waerur im.

LA TASAEDIT.- Aecra deg wallen ik. Ad ntun, ad rzen!

SI LEHLU.- NniƧ am aqlakem id taēddad tilas.

LA TASAEDIT. - (tcuff lhenk is...Twet lhenk is s udaq is) Peprzrz ! ...

SI LEHLU . - A yemmam ! ... Ad-d ddmeƧ aekkwaz !

LA TASAEDIT.- Keččini... (Dra teƧhuzzu aqerru yis)

SI LEHLU.- A teƧteƧteƧ ! ! ...

LA TASAEDIT.- Ay asekran !

SI LEHLU.- A kem ddzey, a tamcunt...

LA TASAEDIT.- A ccmata.

SI LEHLU.- A kem sbezger !

LA TASAEDIT.- (ihemml ed wasif is, tekkes amendil; imeƧƧawen,axlul... Tenna yas) Axater Ƨ-Ƨarkast ay dgek; D yir terras, ih ! D axeddae, d akeddab,d amaewaju. A laer...

Ulleh ma teswiđ akka...Tik ! ... (sitadir iccer nni sterđiqen s-tuymas)

SI LEHLU.- Aa bu... řafik ihi d aekkwaz i teƧriđ ?  
(Iddem ed aekkwaz, intab iƧ).

LA TASAEDIT.- (teƧaēggiđ) Ay ! ... Uuy ! Ay !.. Ay!  
Ay !...Abbuh ! ...

SI LEHLU.- ƧƧef !... ƧƧef ! ...Imi d aekkwaz i d ddwa nnkwent.

(Zi Belqasem ata isderbez ed. Zi Belqasem d lgar nnsen. Isla-d i-laeyađ, yuzzel ed.)

SCENE II

ZI BELQASEM  
SI LEHLU  
LA TASAEDIT

ZI BELQASEM : 'Ah ! 'Ah ! 'Ah ! ... Ilha laeqel. Ad ixzu ʔebbi cciṭan ! Aḥeq jeddik ma taewedḡ-as !

LA TASAEDIT. - I tura keččini .... I ma d nekkini i s innan wwet iyi ? !...

ZI BELQASEM.- Yyaah ? ... A kwen iâin ʔebbi ihi.

LA TASAEDIT.- (tečča-t akken, winna iṭwexxir ṭ-ṭman-deffirt, neṭṭat tettabaē dges. Tenna yaſ) D acu... n tyeṭṭen tnehreḡ ? !

ZI BELQASEM.- ʔelmeḡ... A kem ihdu ʔebbi, qil iyi.

LA TASAEDIT.- 'I... Wi k innan aḥal ssaēa ?

ZI BELQASEM. - ʔelmeḡ... A kem ihdu iēin ʔebbi, qil iyi.

LA TASAEDIT. - A yyaw a tezrem ! ! ZI BELQASEM, ḥaca k a lleft, yebbilizi ! ... A sen ikkes i yergazen s- cclayem nnsen, ur kkatēn ara tilawin nnsen ! ...

ZI BELQASEM. - Uḡal ed ay awal s-imi.

LA TASAEDIT. - 'Iii... Tura, d acu i k 'id igren keččini ?

ZI BELQASEM. - Ulaç.

LA TASAEDIT. - Taxxamt is ur as yezmir, iṭṭef imeṣ-leḡ i lḡamaa ! ...

ZI BELQASEM. - Ad am yaēfu ʔebbi. Ulleh ar d awal. Wagi ad ccfuḡ fellas, wawal agi.

LA TASAEDIT. - ʔuḡ a tekseḡ tiziṭ.

ZI BELQASEM. - Lukan d remḡan, ad uḡumeḡ ceḡrayen.

LA TASAEDIT. - Ihwa yi ueakkwaz agi nekkini ! ...

ZI BELQASEM. - Tin r-ṛebbi, a win ihda ṛebbi.

LA TASAEDIT. - Mačči g waerur ik i tṛerḍiqent !

ZI BELQASEM. - Aaa... T-tideṭ... Iba wi...

LA TASAEDIT (ṣṣak. Tcael as s ubeqqa).- Hax ihi !..  
D aya iffi teṭnadiḍ ? ...

ZI BELQASEM (iṭṭef amag is, tik, tik, tik, tik, yuyal ar Si Leḥlu).- Semḥ iyi, a Si Leḥlu. Deg lae-naya-k semḥ iyi.(Ijmae-d aekkwaz nni, axaṭer Si Leḥlu nniqal ibra yas. Zi Belqasem ijmae yas-t id). - Ax aekkwaz. Rnu yas... Rnu yas... Ak-k id aewney, ma tebyiḍ...

SI LEḤLU. - I ma nekkini, ur iy'ihw'ara a s rnuḡ ?

ZI BELQASEM. - Aaa.. Ma ur ak ihw'ara...

SI LEḤLU. - Ma yehwa yi a s rnuḡ, a s rnuḡ. Ma ur iy'ihw'ara a s rnuḡ, ur as rennuḡ ara.

ZI BELQASEM. - Aaa... Akka.

SI LEḤLU. - 'I... T-tameṭṭut iw, mačči t-tameṭṭut ik keččini.

ZI BELQASEM. - Aaa... Swaswa...

SI LEḤLU. - Alur mačči d keč ara y'ikwmandin.

ZI BELQASEM. - A wer awḍeḡ... Ak-k kwmandiḡ...

SI LEḤLU. - Ipi isk nniḡ ak nekkini as ed a yi d-taewneḍ ?

ZI BELQASEM. - A wlidi, a Si Leḥlu... Taaṣu Lleh.

SI LEḤLU. - A yiwen ne... ne... ne... Teggareḍ iman ik dagi deg wayen i k yexḍan. Tecfiḍ amek s yenna ccix Muḥend ? ... Ur ggar ara iman ik ger useksut t-tṛebut. Ffeḡ ! ... Ffeḡ ! ... Ak-k issufeḡ ṛebbi i lekwem bb wesḡar ! (Iḡli fellas s ueakkwas nni. Zi Belqasem iffeḡ

yir tuffya. Si Leḥlu, neṭṭa apri yuḥal ed ar temyart is.) -Aha tura, kemmini, ah ! ... Aaaa... Dayen tura, ah! Yya d tura a nemyaḥar... A yi tsemḥeḍ, ad am semḥeḍ...

LA TASAEDIT. - Ah... Teṭṭefḍ iyi aekkwaz... Tura ad ak semḥeḍ !

SI LEḤLU. - Taqeccuṭ am tagi dya... Dya kemmini terrid-ṭ d aekkwaz ? ... Aha... A... Aa... Yya d tura a nemyaḥar.

LA TASAEDIT. - 'Ee... Tixxeḍ iyi, nniḍ ak ! ...

SI LEḤLU. - Amek ?

LA TASAEDIT. - Tixxeḍ iyi.

SI LEḤLU. - Kemmini ṭ-ṭafat n ddunit iw, eee...

LA TASAEDIT (awwa teččeh). - 'E...Ee... Aḍ akin, tixxeḍ iyi.

SI LEḤLU. - Ṭṭe ! ... Mi sirya ṣ... Mazal ikem deg tigad agi kemmini... Aha... A... A... A...

LA TASAEDIT. - Ṭṭef abrid ik... Ur k-ḥwaḡeḍ ara.

SI LEḤLU. - Yya d tura a nemyaḥar. Ah ! ...

LA TASAEDIT. - Ih... Axaterḍ d keččini... Terrid iyi tawenza ar deffir...

SI LEḤLU. - Iba jami ad uḡaleḍ, hah ! ... 'I... Atan tura nniḍ am semḥeḍ iyi.. 'Ii.. Yeṭṭili ssmah, nu ?.. Aha... Alih... Mḡte ! ...

(Myaḥaren a Sidi...)

LA TASAEDIT. - Ruḥ kan, ruḥ... (Apri thedder weḥdes weḥdes.)

- Mi xella daḡ yemmak. S laezzat bbwarraw iw ar d a ṭxellseḍ... Yerna ar d a ṭxellseḍ akken ilha.

SI LEḤLU. - I... Ziḡen ula d kemmini... 'I... Ixuṣṣ ikem ubulun ! Xdemy am akkagi : Tik s ueakkwaz... Dya kemmini a tesmeywreḍ taluft annect. Xdemy am akkagi:



Tik s ueakkwaz... 'I... A taeggunt, nekkini... Imi kem  
hemmley... Alih... Tura ad ruḥey ad-d ḥuccey i lmal. Ad-  
d aččarey tajemmaet... A- ṭ- id aččarey... A ṭ-id  
aččarey...

(Dṛa yeffer.)

\* \* \*

Scène III

LA TASAEDIT

LA TASAEDIT (teqqim weḥdes). - Aha kan, aha...Ma  
tiyilḡ ak ad ṭṭuy lxiṛ i yi tixedmeḡ... S-yexf bbwarraw  
iw ar d a ṭxellseḡ kullec ! ...Ḥaca ma ur ak ufiṛ ara  
asulef. Aha kan... (Tenna yas:) A s fkeṛ yiwet tiyta...  
Tiyta nni i wumi ara yecfu... i dumaṭ lqeyyama...

\* \* \*

Scène IV

AELI N DELU  
WEJJIR  
LA TASAEDIT

Alurḡ dagi tura, dinna deg teznigt nni kan anda akkenni  
yezdey Si Lehlu. Aeli n Delu akw d Wejjir -ifellaḥer nni  
n Jeddi Ybrahim, atan ma tecfam fellasen- Ih... Ifka  
ten id webrid. Ṭnadin, wissen acu akka la ṭnadin...

WEJJIR. -A Aeli n Delu, awwa d lmeḥna ! 'I... Tura  
keččini, illa wi tessneḡ dagi deg At BAeli yagi ney  
ulac, imi k-id ceggaen d keččini ? Ur zriṛ ara neknni,  
anda ara t-naf wemrabeḡ agi inek...

**AELI N DELU.** -Jeddik yebra inna yak : "A t̄ruḥem ar At Baeli a yi d tawim am̄rabeḍ." Aqlay n̄ruḥ ed ar At Baeli. 'I... Tuḍen yellis. Ilaq a-s-nawi am̄rabeḍ a-s-yaru. Ipi, a Aemmar ik, ma yefka d Ḥebbi tabburt... Aa... Nekkini d aya i ssaramey... Ssaramey a-s-d- yefk Ḥebbi ccfa i teqcict a t̄eḥlu... Kumṣa ap̄ri asmi ara teddu t̄-t̄islit, a nerwu seksu...

**WEJJIR.** - Amek t̄-t̄idet̄ d̄ya ? ...

**AELI N DELU.** -'Ii... Atan Si Muḥ Umaṭac nni yaēḡeb as i Jeddik Yebra. Ulamma d am̄yaṛ, mi... 'Ii... Yesea ap̄anṣyu, a winnat.

**WEJJIR.** - Amender neṭṭat d̄ya ma yaēḡeb as?

**AELI N DELU.** - Neṭṭat waqila -Amaena ḥader i wumi teṭaewadeḍ- Waqila ur as yaēḡeb ara ih...Neṭṭat iēḡeb as weqcic nni Iḥubac... Meḥmud Iḥubac...

**WEJJIR.** - Widak nni d-yusan ass nni n ssebt ?

**AELI N DELU.** - Widak nni i d yusan ass n ssebt, ih. Mi alur Jeddik Yebra, iba winna ur as yeččur ara tiṭ. Ayyer ? Axater winna... 'Iii... Ur yesei ara isur̄diyen.

**LA TASAEDIT** (teffey ed deg wexxam, terra-d timeḥ-remt i wqerru yis... Mazal iṭ kan akkenni tesdemdum weḥdes weḥdes). - Aha kan, aha... Aha kan, aha... Awwah, ilaq iyi... Ulac din... Ilaq iyi ad-d rrey t̄ṭar.

(Aeli n Delu akw d Wejjir nni, nutni t̄kemmlen dinna bb wagarasen).

**WEJJIR.** - I... nekkini wehmeṛ... Amek akkagi tura yellis agi n Jeddi Yebra... Bbwin-t̄ ar t̄ṭbib, ulac; bbwin- t̄ ar ssbitar, ulac. Acu ara s d-ixdem wem̄rabeḍ tura?

**AELI N DELU.** - I... tura ad-d yefk Ḥebbi ayen deg illa leṣlaḥ. Sbae tebbura i gellan deg wass, ur llint ara akkenni deg wseggwas.

**LA TASAEDIT** (neṭṭat teqqar as kan). -... Aha tura, ah... Imi akkagi i s-yehwa, briy i nannas ar d as smec-ḥey t̄ayebbart... Imi yebra tin ueakkwaz. Ipi... (La

Tasaedit twet aqerru yis ar lqææa. Tcax akkenni weḥdes weḥdes. 'Ii... Dya tettarempuni ten.)A nnbi ! Aaa... Smeḥt iyi, ulleh ma walay kwen id. Iṛuḥ uqerru yiw. Tṛnadiṛ yiwet lḥaḡa akkenni deg wqerru yiw...

**AELI N DELU.** - A yexti yal yiwen d aṛbel i t yerḥan. Ula d nekwni tufiq aṛ-d neṛnadi, tiffin ulac.

**LA TASAEDIT.** - Kwenwi mačči n dagi. Tura ma d ayen i wumi zemrey a kwen əawney, a kwen əawney. Acu teṛnadim akka ?

**AELI N DELU.** -Ihi ma teawend aṛ, ulleh ar ɣas. Axateṛ aqlay neṛhummu kan. A yexti tura nekwni, neṛnadi amrabeḍ win yessnen akka ciṭuḥ i tira yagi, ma yella win tessneḍ. Axateṛ d yellis n Jeddi Yebra i guḍnen... Teg-gugem, ur kem aeniy...

**WEJJIR.** - Ih, ixenq iṭ wuccen.

**AELI N DELU.** - Yerna kan akka deg yiwen wass. Nebbwi- ṭ ar ssbiṭar, ulac. Ii... Tura tegwra-d tagi bb wemrabeḍ. Nenna yas a- s- nawi amrabeḍ a- s- yaru, ammar ahat... Ii... Nenna yas Ammar Ahat ad-d yefk Ṛebbi talwit.

**LA TASAEDIT** (txedm as akka weḥdes weḥdes). - A s ndiy tiqeffeṭ i umeawaju nni inu, a-t- twet... menteq. (Tenna yasen i widak nni.) Atan ihi waqila tesseam zzher kwenwi. Ssney yiwen akkenni, d amrabeḍ yerna mačči ṭ-ṭikellax. Mmis n Si Muḥend Saaid At Umeṛyan At Baeli... A tarwa, ssnen-t akw medden. D babas i s ṭ-id yeḡḡan, ulac win i s izemren.

**AELI N DELU.** - Mmis n Si Muḥend Saaid At Umeṛyan, ih... Atan ihi, ma yehda kem Ṛebbi, mel aṛ anda ara t-naf.

**LA TASAEDIT.** - Anda ara t-tafem ?... Atan dagi kan... Dagi deg Tmazirt Umalu. Yyaw a wen t-sekney... Nezmer a t-nwali syagi. Huuy it. Wihina d iṭ-ḥuccun leḥcic. D winna.

**WEJJIR.** - Amek, d amrabeḍ, yerna iṭḥuccu-d leḥcic ?

**AELI N DELU.** -D leḥcawec nni nnsen, tuṣa... s wayes ṭbexxiṛen i d-iṭṛemmid.

LA TASAEDIT. - Eawwah... Ur t-tessinem ara kwenwi!.. Argaz d afinuman, 'ee... A t-twalim akka a t-theqrem. Iṭṭawi ṭ id fellahi... 'Ah... Iṭṭarra iman is ur yessin ara. A ṭruḥed yures a-s-tiniḍ : "Aru yi-d." A k yini akw : "Nekkini mačči d amṛabeḍ."

AELI N DELU. - Leuluma yagi, a tweḥḥded Sidi Ṛebbi lealamin... Am win iṭextiren deg At Xir. Win i d tjebedeḍ degsen, a-t-tafed yettextex amacemma.

LA TASAEDIT. - Wagi yettextex mačči kan amacemma. Wagi ieadda tilas. Ur teḥrim ara kwenwi... Iiih... Bac akken ad-d yini : "Nek d amṛabeḍ." ilaq ḥacamma illa wi s inedhen s-ueakkwaz. Aa... Neṭṭa akkagi. Ma yexḍa ueakkwaz, ur isyad ara. Iteffer iman is. Ih... Ruḥet tura kwenwi inewt as tura, a ṭwalim amek ara wen d- yini. Cfut kan acu wen nniy. Ma yugwi a wer d-isyed, aekkwaz yidwen. Nekwni akkagi i s nxeddem mkul imti ara t-nehwiḡ.

AELI N DELU.- Iiiḥuuuh ! ...

LA TASAEDIT. - Nniy awen yettextex. Mi alur dya lukan ur t- iwit ara Ṛebbi, ifka yas Ṛebbi ifassen... ṭ-ṭiwiztin i gesea ger ifassen is.

AELI N DELU. - Amek i s qqaren ?

LA TASAEDIT. - Si Leḥlu. A t-taeqlem, yeshel. Isee ičelyumen, iṭlusu akiluḍ.

WEJJIR. - "Iṭlusu akiluḍ..." ? Ṣafik am Sarḡan Bessif ?

AELI N DELU i La Tasaedit. - Mi tenniḍ... ṭ-ṭideḍ dya yessen ?

LA TASAEDIT. - "Ma yessen..." ? ! ... Argaz d... aefrit,ee.. !  
Umayen agi ieaddan, melmi kan, waḥed aggur ayagi... tameṭṭut n Ganuc... Tessnem Ganuc ? ... Ih, am wakka... Wussen d acu-t waṭan nni i ṭ-iwten, a- ṛ- ingu Ṛebbi. Tebbweḍ ar wansi akken ur d-neṭṭural. Ssarden-ṭ, kwefnen-ṭ. Ruḥen maḍi ad as ṛzen. Ah... Ruḥen bbwin d Si Leḥlu. Skerkren t id bessif. Wanag ṭṭebbat, ur ḡḡin ṭṭbib... Si Leḥlu, neṭṭa, iyra-yas d Lḥemdu, issel as i wudm is, inna yas : "Teḥliḍ, kker !" Tameṭṭut tekker din din. Amzun, 'e... Ur ṭ-yur, ur ṭ-yebli.

WEJJIR. - Yyaah ? !

AELI N DELU. - Aeg̃aba-k a Sidi R̃ebbi! ...

LA TASAEDIT. - Wac̃bik? ... Smana yagi deffir ney, yiwen weqcic diyen, ad iseu waḥed t̃nac n sna, iḡli-d seg teslent, ifadden is r̃r̃zen, iyallen is r̃r̃zen, aqer̃ru yis yeddeydey. Si Leḡlu... Bbwin as-d Si Leḡlu... Din din iḡra yas-d Lḡemdu, illef it s-zzit uzemmur, inna yas : Teḡliḡ, kker ! Aqcic ikker af yiman is, iruḡ ad ileab llabil af yiman is.

WEJJIR.- Yyaah? ! ...

AELI N DELU. - Eāḡaba-k a Sidi R̃ebbi! ...

LA TASAEDIT. - Wactik? ...

WEJJIR. - A Aeli n Delu. Si Leḡlu agi, d neḡḡa kan i ḡ ilaqen. Aha, aha... Anḡuḡ a t-id nawi.

AELI N DELU. - 'Aaa'... A nḡuḡ ih. (Inna yas i LA TASAEDIT) A tamḡabeḡ, ihi, ad am ibarek R̃ebbi aḡas aḡas.

LA TASAEDIT. - Ibarek akw i lmumnin. Ncalleh ad-d yefk R̃ebbi tabburt. Furwat kan a teḡḡum, ma yugwi ad iddu, aeakkwaz yidwen !

WEJJIR. - Awwah... Ma d ayagi kan, iffey ikem ur̃bel. (Neḡḡa iḡḡawi tujur ahrawan yides. Inna yas:) Atah!

AELI N DELU (i Wejjir). - A twalaḡ tura, a Wejjir a mmi, imi nek akw yidek d lmumnin.

(R̃uḡen)

## A MACHAHO

Khoukha Mouzaïa

Cfiy a yemma,  
Mère, Je me souviens

Nous étions tous assis autour du feu, avec mes cousins, mes cousines, mes tantes, et le vieil oncle tout cassé et plié dans sa longue djellaba rapiécée. Les braises de lkanun dégageaient leur dernière chaleur, épuisées par l'effort constant qu'exigeaient d'elles les femmes. Cette chaleur était pour la cuisine de nos repas, mais aussi pour le confort de nous tous.

Le soir après le souper, ma tante nous distribuait une poignée de figues qui essuyaient le goût du repas sur nos lèvres. C'est en vain que nous nous réunissions tous en cercle. Les plus vieux éructaient le copieux repas et n'omettaient pas de remercier le ciel par la formule rituelle *ḥamdullah* (Dieu merci). Ma tante avec le pan de sa robe essuyait les restes de sauce sur les visages ronds et insouciantes des enfants, qui attendaient que sa voix s'élève dans le silence et le repos de la soirée.

Alors la voix montait haut "Amachaho". Nous savions qu'à partir de là allait s'ouvrir les portes d'un monde imaginaire et féérique. Nos corps se rapprochaient, car l'habitude nous avait appris qu'une ogresse pouvait surgir à tout moment dans ces récits où habitent l'étrange et le merveilleux, et où les hommes et les animaux parlent le même langage et se disputent la meilleure place.

Le conte de "la vache des orphelins " (*tafunast igujilen*) nous arrachait des larmes, tant les fils de

leur aventure étaient tendus. Djeha de par sa malice était à nos yeux non seulement le héros légendaire mais un héros national, si bien que pour nous il faisait partie du monde des vivants. Nous l'apprécions pour sa hardiesse, sa ruse et son intelligence.

Lorsque la voix du cheikh rencontrait celle de ma tante dans les hauteurs de la méditation, celle-ci levait son index gauche vers le ciel, délaissant le conte pour se lancer dans le court monologue de la *chahada* (profession de foi), puis elle ramenait son doigt sur ses lèvres, ce qui signifiait qu'elle clôturait de manière épisodique le conte. Elle ne répondait pas à la supplication qu'elle lisait dans nos yeux d'achever le récit le soir même.

La voix du cheikh montait ainsi du minaret, allait trouver l'obscurité de la nuit. Elle semblait compter les heures de bavardage pour venir interrompre le fil de cette oralité surgie auprès de la chaleur du feu qui réconforte et réanime à la fois la mémoire de nos anciens.

Cfiy a yemma, cfiy,  
Je me souviens, mère, je me souviens.

Je me souviens de la magie de ces mots, magie séculaire qui nous faisait vibrer, et qui demeure encore profondément en moi. C'est avec ce matériau que je construis ma terre intérieure. Cette terre est habitée par une voix qui est une poésie. Poésie chantante qui n'est qu'un long fil accroché à mon nombril et qui ne cesse de m'interpeller, d'éveiller des échos assoupis qui ont construit toute mon enfance, et qui continuent encore aujourd'hui à sillonner les traits de ma personnalité.

A Yemma (ma mère) cette voix, c'est la voix de mon peuple qui a chanté sa souffrance, son exil, son espoir, le parfum de sa terre et de ses oliviers; qui a narré bien des plaintes guerrières et sentimentales. Cette voix léguée par des souvenirs d'ombres qui ont eu juste le temps de les transmettre au monde des vivants avant

## ACTUELLES

Cette rubrique est consacrée à la création récente quelle que soit la langue d'expression des auteurs. Pour l'inaugurer nous avons choisi:

- Une pièce de théâtre en kabyle de Mohya;
- Un texte en français de Khoukha Mouzaïa;
- Une traduction du sonnet d'Arvers par Iften.



# UNE SOCIETE TOUAREG EN CRISE : LES KEL ADRAR DU MALI

Cheikh Ag Bay et Rachid Bellil

## Introduction

1. Repères historiques
2. La hiérarchisation de la société
3. La colonisation française
4. L'indépendance du Mali
5. La révolte
6. Bilan analytique

## Conclusion

Depuis plusieurs années la région saharo-sahélienne est le théâtre de deux séries de problèmes qui affectent pratiquement tous les groupes sociaux de la région. Il y a d'abord, directement liés à la décolonisation, les conflits politiques relatifs au processus de construction nationale (comme au Tchad) ou de souveraineté nationale (comme au Sahara occidental); et ensuite les questions liées à la sécheresse, à la désertification, à la transformation des anciennes structures agraires, dont procèdent les problèmes de déficit alimentaire, de famine, de dépendance agro-alimentaire...

Peut-être plus qu'ailleurs, le Sahara, qui jouait le rôle de zone de passage et de contacts humains et civilisationnels entre le Maghreb et l'Afrique noire, a subi des bouleversements radicaux induits par les découpages territoriaux imposés aux peuples et groupes ethniques de la région par les puissances coloniales. Il n'est donc pas étonnant de constater qu'en plus des problèmes humanitaires (famine) la région est surtout connue pour de fréquents litiges concernant des frontières mal adaptées: ethnies partagées et réparties sur deux ou trois, voire même quatre pays, à régimes politiques souvent différents, mais qui s'entendent tous sur un point: la nécessaire soumission de ces groupes, parfois marginaux et de taille souvent limitée, à la "raison d'état".

Cette division instaurée par les puissances coloniales est rendue encore plus dramatique par l'inévitable course au pouvoir central qui a suivi la décolonisation. Partout des groupes ethniques se sont placés dans la compétition en vue d'accéder aux "postes de commande". Et très souvent les premières étapes de la phase de construction nationale se sont accompagnées de violences, de luttes d'influence, voire même d'occasions pour certains groupes ethniques de prendre une "revanche" sur d'autres groupes qui les dominaient et/ou exploitaient auparavant. Ainsi des relations conflictuelles de l'époque précoloniale, qui ont été souvent manipulées et exacerbées (pour des raisons évidentes) par la puissance coloniale, trouvent souvent leur dénouement dans des conflits entre pouvoir central et régions lointaines, anciennement autonomes.

La région saharo-sahélienne se trouve tiraillée entre deux pôles. Les sièges des pouvoirs centraux sont situés au nord sur la côte méditerranéenne, et au sud dans des régions où la prédominance noire est incontestable. Tous ceux de la région du Sahel ont leurs sièges dans des localités du Sud. Les conflits opposent donc souvent des groupes du Nord (frontière entre Sahara et nord du Sahel) à des pouvoirs implantés au Sud. Or ce Nord a été depuis des siècles le terrain de parcours de groupes nomades d'ethnies berbère et arabe, que les nécessités de reproduction de leurs troupeaux (pâturages), les développements de l'Islam, ainsi que l'importance des échanges commerciaux, ont poussés à aller de plus en plus vers le Sud.

Parmi ces groupes, les Touaregs ont certainement une place particulière, liée d'abord au fait qu'ils occupent ou plutôt qu'ils ont affirmé leur suprématie sur une aire géographique qui va du sud de la Libye au nord du Mali, incluant le Sahara central algérien (Tassili et Ahaggar) et tout le nord du Niger. Cette présence, qui est le résultat de plusieurs vagues migratoires, est attestée depuis des siècles. Les Touaregs se sont aussi fait remarquer par leur résistance à la double pénétration française par le nord et le sud. Après leur "pacification" (vers 1917-1920), ils ont attiré écrivains, journalistes, et aussi ethnographes (très souvent militaires). Une assez longue observation a donné lieu à une importante production consacrée à tous les aspects de leur société et de leur culture.

Parallèlement à cette production scientifique, il convient de souligner que les Touaregs ont exercé une fascination certaine sur les visiteurs occidentaux (depuis les "aventuriers" du XIXe siècle jusqu'aux touristes actuels), qui, en mettant l'accent sur les caractères exotiques et folkloriques, a abouti à répandre une image du Touareg qui, très souvent, nuit à sa volonté de s'adapter au monde actuel.

Parmi les groupes touaregs, les Kel Adagh sont certainement ceux qui ont réagi de la manière la plus violente à la situation créée par les indépendances africaines; et c'est aussi le groupe qui a le plus subi la répression du pouvoir central. Par cette étude nous voudrions présenter un tableau succinct de l'évolution de la société des Kel Adagh. Plus que la sécheresse (à partir des années 70), dont les effets catastrophiques sont dûs surtout à la perte d'autonomie du groupe,

l'élément principal pour la compréhension des problèmes actuels de cette société nous paraît provenir des effets de la révolte déclenchée par les Kel Adagh contre l'autorité centrale, aux lendemains de l'indépendance du Mali. A la différence des Touaregs du Niger (Iwillemeden surtout), et d'Algérie (Kel Ahaggar), qui ont eu des contacts directs et suivis avec les administrations françaises, les Kel Adagh ont pendant tout le temps de l'occupation coloniale joui d'une autonomie réelle, qui s'est poursuivie jusqu'à l'indépendance. Cette relative indépendance jointe à l'isolement géographique ont fait que cette société a été très peu étudiée.

Cependant, ce n'est pas un travail sur les structures dites "traditionnelles" que nous présentons ici. Notre point de départ est la constatation de la crise qui frappe depuis près de deux décennies cette société. Crise multiforme, puisque c'est l'ensemble des rapports familiaux, sociaux, économiques et politiques qui est atteint. Celui qui observe un tant soit peu cette société ne peut manquer de constater l'ampleur de cette crise. Eparpillés (surtout les hommes), les Kel Adagh le sont aux quatre vents: vers le reste du Mali et d'autres pays de l'Afrique de l'Ouest; vers le sud algérien et vers la Libye. Pourtant, malgré ces bouleversements et ces migrations, qui les mettent souvent en contact avec des sociétés et des cultures qui leur étaient parfois inconnues, les Kel Adagh font preuve d'un attachement profond à leur identité culturelle, à leur terre, à leurs institutions.

Cette étude se propose d'analyser les causes et les implications de leur révolte (en 1963-1964) contre le pouvoir malien. Ce n'est certes pas la première fois, depuis le processus de décolonisation, qu'une ethnie dite minoritaire s'oppose à un pouvoir central en Afrique; mais, en dehors des intéressés et de quelques cercles de chercheurs, européens surtout, travaillant sur le monde touareg, la situation des Kel Adagh est restée largement méconnue. C'est le but de cet article que de fournir quelques informations sur l'évolution récente de cette société. Pour mieux situer les Kel Adagh au lecteur non familiarisé avec le monde touareg, nous ferons précéder ce travail d'une présentation historique sommaire. Encore une fois, nous tenons à préciser que notre objectif premier dans cet article

n'est pas d'apporter une contribution scientifique (ethno-sociologique) à la connaissance de ce groupe, mais surtout de soulever un coin du voile qui le recouvre.

## 1. REPERES HISTORIQUES (O: Iru)

L'Adrar des Ifoyas est une région montagneuse qui occupe le nord-est du Mali. Intégré administrativement au cercle de Kidal, il s'étend sur 260 000 Km<sup>2</sup>. Il est limité, au nord par le Tanezrouft, au Nord-est par le Tassili n Ahaggar (Algérie), à l'est par le Tamesna nigérien, au sud par les cercles de Ménaka et Bourem (Mali); et enfin, à l'ouest, par la vallée du Tilemsi. Le cercle de Kidal est constitué de cinq arrondissements: Kidal, Tessalit, Aguel'hoc, Buressa et Tin Essako. Cette zone montagneuse est coupée par des vallées parcourues de nombreux oueds. La période des pluies (mousson) se situe en été; les précipitations sont irrégulières et parfois violentes, ce qui permet aux oueds les plus importants de couler plusieurs fois durant la saison humide. La végétation arbustive et épineuse comprend des espèces telles que: acacias, balanites et zizuphus. La composante graminée est à base d'aristida, Schonefeldia et eragrostis. Très souvent cette végétation ne se trouve que dans les lits d'oueds.

La population de l'Adrar des Ifoyas est presque entièrement formée de Touaregs nomades qui se disent Kel Adagh (les habitants de l'Adagh), ou encore Kel Tamacheq en référence à leur langue (dialecte berbère). En plus des Kel Adagh -qui sont donc majoritaires- on remarque la présence (assez récente selon la tradition orale) de nomades Kounta arabophones (Alkanata pour les Touaregs). Ce groupe a joué, nous le verrons plus loin, un rôle assez important lors des premiers contacts avec les Français. Les chefs-lieux des arrondissements sont habités par des sédentaires, fonctionnaires et militaires maliens, en majorité originaires du Sud et parlant français, songhaï et bambara; leur présence remonte à l'indépendance.

L'histoire du peuplement touareg dans l'adrar des Ifoyas est assez mal connue. Il semble qu'avant tout cette région ait été un carrefour commercial, un relais d'où partaient les pistes caravanières vers le nord et le sud. Ainsi, dès le XI<sup>e</sup> siècle, la cité d'Es-Souk était, comme son nom l'indique, un marché situé au

centre des routes partant au nord vers le Maghreb et même vers l'Egypte, et au sud vers Konia. La région a été traversée par de nombreux groupes de nomades senhadja. L'auteur du *Tarikh as-Soudan*, Es-Saâdi, affirme que Tombouctou fut fondée par les Touaregs Maghcharen. Richier voit dans ce terme "Imajeghren", qui désigne la couche guerrière de la société touareg. Le même auteur avance que ces Maghcharen étaient formés d'un mélange de tribus Imeddedren, Messoufa, Medaca et Idnan qui nomadisaient dans l'Azawad avant le XII<sup>e</sup> siècle. (Mody Cisso-ko :21). Le mouvement almoravide au milieu du XI<sup>e</sup> siècle provoque des changements dans la répartition des groupes et des espaces occupés. Les tribus Goddala, Lemtouna, Lemta, Messoufa occupent la région. Aux environs de Tombouctou se trouve la fraction maraboutique des Kel Antessar.

Selon M. Cortier qui a travaillé, au début du siècle, avec un notable Kounta (Sidi Mohammed Ould Haïb-Allah), les premiers à avoir colonisé l'Adrar furent les Songhaïs dont l'autorité s'étendait "par tout le désert jusqu'au Touat à l'Aïr, le Trarza, l'Iguidi et au nord-ouest jusqu'à Oualata"(: 3). Les Songhaïs seraient les fondateurs des cités et centres de culture suivants: Es-Souk, Kidal, Telohest, Zeladar, In-Tebdoq, Iyacher, Tessalit, Gouhar.

La chute des Askya (empire Songhaï) permit aux groupes touaregs contenus dans le Tilemsi et l'Adrar de se diriger vers le sud. On retiendra qu'entre 1580 et 1600 un personnage nommé Allad ou Alat ou encore Adal rassembla tous les groupes nomadisant dans l'Adrar autour de son tobol. Il devint ainsi le premier amenokal dans l'Adrar. Après sa mort il y eut une période de troubles et de rivalités; le groupe vainqueur (qui deviendra les Iwllemeden) va chasser son rival, les Taddekmet qui, allèrent s'installer dans la boucle du Niger vers 1635 (Deschamps : 276).

Selon d'autres sources (Cortier), les groupes berbères originaires du Fezzan : Iketawen, Imeddedren et Zuaden entrèrent en conflit avec les Songhaïs, les chassèrent de l'Adrar, occupèrent Es-Souk.

Enfin la tradition signale l'entrée des Sohaba. Les données concernant cet épisode sont fortement légendaires et calquées sur des événements qui ont eu lieu lors des débuts de l'islamisation des Berbères. Les Sohaba avaient pour chef Sidi Ogba. Le chef des Touaregs Imeddedren était Koseïlata. Es-Souk ayant été prise par

les Sohaba, Koseïlata fut mis en prison; il y resta deux ans, jusqu'au jour il s'en évada pour tuer Sidi Ogba, avant d'être lui même massacré par la suite.

L'intérêt de cette tradition vient du fait qu'elle va servir de base à une autre relative à l'origine de deux groupes touaregs Kel Adagh. On affirme en effet que le groupe maraboutique des Kel Es-souk serait formé par les descendants des Sohaba; alors que celui des Imyad (libres mais tributaires des nobles) serait, lui, constitué par les descendants de Koseïlata. On remarque sans peine les fondements idéologiques de cette tradition qui vise à donner une légitimité religieuse aux Kel es-Souk.

Les Sohaba continuèrent leur marche conquérante vers l'ouest (dans la direction de Oualata). Mais les Songhaïs commandés par Chennali, envahirent de nouveau l'Adrar, occupèrent Es-Souk, dont les habitants furent massacrés.

Ce fut ensuite l'arrivée des troupes marocaines, envoyées par le pacha Djouder et qui contribuèrent à repeupler Es-Souk. On sait, de sources historiques plus sûres, que l'influence marocaine ou plutôt chérifienne se fit sentir surtout à Tombouctou; mais il est probable qu'elle s'est étendue vers l'est, en direction de l'Adrar. Cette influence ajoutée au prestige religieux entourant le Maroc (pays des chorfa Idrissides) fera que plusieurs personnages importants se disent originaires du royaume chérifien. Parmi ces figures légendaires fondatrices d'ordres sociaux on peut retenir celle de Mehemmed, surnommé par les Touaregs Ur Illemed, et celle de Aïtta.

#### MEHEMMED-UR ILLEMED-IWLLEMEDEN

Ce personnage dont le surnom allait servir d'éponyme au groupe des Iwllemeden, était, toujours selon la même tradition orale, un Maure originaire de Walata (l'informateur de Cortier est un notable Kounta). D'autres sources le font venir du sud marocain. Sa bravoure et son courage l'imposèrent au chef des Touaregs occupant alors l'Adrar, Allad dont il épousa la fille. Nous avons vu plus haut que les Iwllemeden chassèrent les Tademekket de l'Adrar. Ils quittèrent à leur tour cette région pour s'étendre surtout vers la rive gauche du fleuve Niger. Ils fixèrent leur centre à Menaka. L'amenokal des Iwllemeden est alors Esh-shawet (1630-1690); il occupe Gao de 1680 à 1688. La grande scission entre Iwllemeden a lieu vers 1700 sous l'amenokal Karidenna Ag

Esh-Shawet. La moitié des Iwllemeden, dirigée par Attafish, passe dans l'Est pour fonder le groupe des Iwllemeden Kel Dinnik, dont le centre est actuellement Tahwa (Niger). Les Iwllemeden restés à Menaka sont dits Kel Ataram (ceux de l'Ouest). Dans l'Adrar continuèrent de nomadiser des groupes qui ne devaient pas jouer un grand rôle politique. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle donc, les populations occupant l'Adrar sont considérées comme étant sous l'influence des Kel Ahaggar eux-mêmes dépendant des Imenan de Djanet, d'origine chérifienne eux-aussi selon la tradition. Les Kel Ahaggar ne se libèrent de la tutelle des Ajjer qu'au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, pour former leur propre Etebel.

#### MOHAMMED MOKHTAR AITTA

La tradition orale mentionne l'arrivée dans l'Adrar de ce pieux personnage originaire du Tafilalet (Maroc). D'origine chérifienne, il quitte le Tafilalet après s'être brouillé avec sa famille. Il passe d'abord à Tabelbelt (Tabelbala) puis s'installe dans l'Adrar. Cet événement aurait eu lieu à la fin du XV<sup>e</sup> siècle; donc à une époque où les Iwllemeden n'avaient pas encore quitté l'Adrar. Aïtta aurait trouvé dans l'Adrar, en plus des Iwllemeden, les tribus nobles des Idnan et des Tayat Mellet, ainsi que plusieurs groupes d'Imyad. Le prestige que lui confère son statut de chérif, ajouté à son charisme personnel, font que les Imochay l'acceptent parmi eux et lui donnent des femmes. Les descendants d'Aïtta continuèrent de prendre femme parmi ces tribus nobles, jusqu'à ce qu'ils constituent à leur tour un groupe important - les Ifoyas - qui ne tarda pas à s'imposer à la tête des Kel Adrar.

Selon la tradition orale, deux descendants d'Aïtta accèdent au statut d'amenokal; Sid Oymar et Deffa. La filiation avec Aïtta s'effectue comme suit : Aïtta/ Abdu Salam/Idda/Didda/El Khassan/Malik/Sid Oymar.

Mais il y a une controverse sur l'étendue réelle du pouvoir détenu par les descendants d'Aïtta. Certains, en effet, affirment que le pouvoir de Sid Oymar et de Deffa s'étendait à l'ensemble des Kel Adrar; d'autres le limitent au groupe des Ifoyas et de leurs tributaires. Pour ceux-ci, les deux autres groupes nobles (Idnan et Tayat Mellet) auraient continué de jouer un rôle politique en désignant en leur sein des imenokalen. Il y aurait eu alors dans l'Adrar la même situation que dans l'Ahaggar partagé entre trois groupes nobles : les



Kel Rela, les Taïtoq et les Tegehe Mellet. Quoi qu'il en soit, voici la liste (selon la tradition) des imenokalen Ifoyas qui se sont succédé dans l'Adrar:

Sid Oymar Ag Malik

Deffa                    neveu de Sid Oymar;

Khamadin              tué par les Kel Ahaggar

Illi                    c'est sous son pouvoir qu'arrivent les Français; il est amenokal à partir de 1880;

Safikhun              amenokal pendant quatre années; il est tué en 1906 par le Kounta Khama ben Abidin, à In Ayenbebu;

Faqqi                   son pouvoir dure quatre mois;

Attaher Ag Illi        il quitte l'Adrar en 1914 et s'installe à In Abanyaret (Tamesna nigérien) revient dans l'Adrar où il meurt en 1961;

Intallah Ag Attaher que l'administration malienne a préféré à son frère Zeyd qui devait être amenokal et prendra part à la révolte de 1963.

Dans l'Adrar le titre d'amenokal se transmet de père en fils.

Les relations entre Kel Adrar et Kel Ahaggar étaient réglementées au niveau des imenokalen par le versement d'une *tiwsé* qui n'était pas unilatérale (comme celle qui est due par les Imyad aux Ihaggaren), mais réciproque. Ainsi, lorsque l'amenokal des Kel Ahaggar vient dans l'Adrar, l'amenokal des Kel Adrar, qui le recoit, lui donne une tente en peau de mouflon (*hiket*) et un âne (*cod*); l'amenokal des Kel Ahaggar lui donne quant à lui une couverture *dokkali* du Gourara (*abroy*) et une selle pour chameau (*tarik*). De même, entre l'amenokal des Kel Adrar et celui des Iwllemeden (Kel Ataram): le premier donne une chamelle qui n'a pas encore mis bas (*tesakayt*), du tabac et un sac de selle (*tamcit n ahar*); en échange il reçoit de l'Awllemed une esclave (*taklit*) et un voile indigo brillant (*terasiwt tan leccan*).

## 2. LA HIERARCHISATION DE LA SOCIETE

La société des Kel Adrar est structurée selon les mêmes clivages fondamentaux que celle des autres Touaregs. La distribution sociale se fait en fonction des

statuts qui distinguent les hommes libres (ilellan) des esclaves (iklan), ceux-ci du reste peu nombreux. A l'intérieur du groupe des hommes libres, on distingue les nobles (Ifoyas, Tayat Mellet et Idnan) et les dépendants (Tilaqqiwin, Imyad). Entre les hommes libres et les esclaves s'interposent d'abord les artisans (Inhaden), puis un certain nombre de tribus issues d'alliances mixtes et donc de statuts intermédiaires. Enfin la catégorie des agriculteurs Izeggayen est peu nombreuse. Ce qui ressort le plus dans cette organisation des Kel Adrar, c'est l'importance que revêt le statut religieux de groupes comme les Ifoyas et les Kel Es-Souk dont le prestige va jusqu'à leur conférer un rôle équivalent à celui des guerriers nobles, Iheggaren, Imajeghen (réservé aux guerriers des Iwillemeden Kel Ataram).

### 1° Les Ilellan

Ce sont les groupes libres et dominants, qui détiennent un pouvoir politique et/ou religieux. Ils sont propriétaires de nombreux troupeaux, gardés par les Imyad et les Tilaqqiwin. Ils n'ont pas la réputation d'être de grands razzieurs, en revanche ils sont chargés de la protection des groupes inférieurs. Les Ilellan peuvent être divisés en deux sous-groupes:

- les groupes importants : Idnan, Tayat Mellet et Ifoyas qui détenaient le tobol (symbole du pouvoir) et parmi lesquels étaient désignés les imenokalen.

- les groupes de moindre importance: parce que exclus de la prétention au pouvoir; tels que les Ibotenaten, les Ireğenaten, les Idabaglelen, les Ihiyassen.

Enfin il faut classer à part les Kel Es-Souk. Ce groupe maraboutique occupe une position intermédiaire, en ce sens que les Kel Es-Souk n'ont pas accès au pouvoir, mais contribuent au choix du futur amenokal, leurs avis sont très écoutés à cause du pouvoir symbolique leur confère leur qualité de lettrés.

### Les Ifoyas

Le terme Afayis (pl. Ifoyas) a, selon la tradition locale, une connotation de force, de puissance (invincibilité) et aussi de noblesse. Tefoyessa signifie en même temps noblesse et force. Il semblerait donc que le terme Ifoyas ne soit pas un nom de tribu (comme Kel Rela ou Dag Chikh...) constitué en référence au nom de l'ancêtre ou du territoire occupé; mais qu'il désigne plutôt le groupe au pouvoir. Les Ifoyas ont la charge de protéger

les Tilaqqiwin contre les rezzous menés par les Kel Ahaggar, les Kel Aïr et les Réguebât. Ils ont donc un statut de guerriers avec en plus le prestige que leur procure leur ancêtre Aïtta, considéré comme chérif et saint. Mais les Ifoyas n'ont pas le statut maraboutique des Kel Es-Souk par exemple, ils ne sont pas spécialisés dans la gestion du religieux. On distingue parmi eux plusieurs fractions: Ifergumussen, Irikayen, Kel Uziyen, Kel Afella (Kel Tessalit), Imezikran, Kel Tabenkort, Kel Abalaq, Telangest, Ibhawen. Toutes ces fractions disent descendre du même ancêtre commun Mohammed Mokhtar Aïtta. Cependant on notera que les différentes fractions Ifoyas se divisent en deux sous-groupes:

- les Dag Malik, descendants de Malik, petits-fils, à cinq générations, de Aïtta, ce sont: les Kel Afella, Kel Tessalit, Irikayen, Kel Tabenkort, Kel Abalaq;

- les autres fractions se rattachent au frère de Malik. Enfin une fraction des Ifoyas, les Kel Taylit, se donnent pour ancêtre un certain Cheikh Wan Taylit qui se trouvait dans l'Adrar bien avant l'arrivée de Aïtta. Ce qui conforte l'idée que l'appartenance à la tawsit des Ifoyas ne se fait pas uniquement sur une base généalogique.

Il faut enfin signaler que le Tobol de l'Adrar se trouve chez les Ifoyas Kel Afella.

### Les Idnan

Il semble que les Idnan formaient un groupe libre détenant le pouvoir avant les Ifoyas. Leur origine est controversée, et l'on perçoit assez clairement, dans les traditions, le souci de légitimation par le rattachement à des référents islamiques. Ainsi, certains affirment que Adnu (sing. de Idnan) signifierait "assistant du Prophète"; le pluriel arabe de Adnu serait Aâdnan: "ils ont aidé" (sous-entendu le Prophète), qui par ailleurs est le nom de l'ancêtre lointain du Prophète. D'après une autre tradition les Idnan (Taïtoq) descendent d'un certain Acallum, dont certains affirment qu'il est d'origine arabe, d'autres qu'il est Touareg de l'Adrar.

Le groupe des Idnan est constitué de plusieurs fractions: Idnan Talkast, Inhiren, Taïtoq Tamellet et Taïtoq Ta Qewellet- Ikareyrayen, Kel Helwet, Dag Aselsel.

## Les Tayat Mellet

C'est le seul groupe noble de l'Adrar qui ne revendique pas une origine extérieure à la région. Les Tayat Mellet ont de tout temps été de condition noble sans jamais se référer à une origine arabe. Leur ancêtre est un certain Kuwal. Les Tayat Mellet tirent ce nom (les chèvres blanches) du fait qu'ils se seraient habillés tout de blanc un jour de fête. Leurs voisins leur auraient donné ce surnom qui leur est resté. Ils se divisent en deux fractions : Kel Telabit et Kel Ukenek.

## 2° LES IMYAD ET TILAQQIWIN

La notion et la condition d'Imyad se retrouve dans l'ensemble des sociétés touaregs; il s'agit d'un groupe libre mais dépendant des nobles, parce que, ne possédant généralement pas d'armes, il ne fait pas la guerre et est par conséquent incapable de se défendre face aux rezzous extérieurs. Ce groupe, qui s'adonne entièrement à l'élevage, se trouve donc sous la protection des nobles. Selon J. Clauzel (*Hierarchies sociales*, 1962) : "Dans l'Adrar le mot imyad est employé bien plus couramment que dans l'Ahaggar pour désigner les plébéïens".

Mais pour désigner cette couche de libres dépendants les Kel Aday utilisent aussi un autre terme: Tilaqqiwin (sing: Taleqqi), qui leur permet d'établir une distinction avec les Imyad. En Ahaggar, le terme Imyad est interchangeable avec le mot Kel Ulli (ceux des chèvres, les éleveurs de chèvres, par opposition aux Ihaggaren, qui se consacrent à l'animal noble du désert: le chameau). On utilise encore le terme assez péjoratif de *tamekcit* (la nourriture), signifiant par là que les nobles tirent l'essentiel de leur subsistance du travail des Imyad.

Par contre dans l'Adrar, il semble que, malgré ce qu'écrit J. Clauzel :

"Il est aussi un mot qui, sans signifier précisément amyid, est parfois pris dans un sens restrictif pour désigner les Imyad. C'est le mot Taleqqi dont le sens exact est "homme pauvre et faible, sans grandes ressources et sans grands moyens". Lorsqu'on parle de Tileqqiwin, on entend souvent par là les Imyad" (*ibid* : 133).

Tous les Imyad ne sont pas considérés comme Tilaqqiwin. Dans l'Aday, les Imyad sont dits descendants de Koseilata. Il semble que l'on fasse jouer à ce person-

nage le rôle de symbole de la résistance des Berbères aux Arabes islamisateurs. Les Imyad passent pour entretenir des liens assez lâches avec l'islam. On peut donc risquer l'hypothèse que les groupes considérés comme Imyad; c'est-à-dire les Imakalkalen, Kel Egerir, Kel Tegeririn, Kel Tassek, Kel Alket, Ifarkassen, Kel Elewig..., ont vu leur statut d'hommes libres rabaissé à cause de leur tiédeur religieuse, et du fait qu'ils revendiquent toujours leur filiation à Koseïlata.

Les groupes considérés comme Tilaqqiwin n'invoquent, eux, aucune filiation de ce genre. Ils sont chargés de garder les troupeaux des nobles. Chaque fraction noble avait ses propres Tilaqqiwin ou Imyad (mais ceux-ci ne se trouvent pas dans tout l'Aday). Lorsqu'un noble se présentait dans un campement de Tilaqqiwin, il pouvait s'approprier ce qu'il désirait; mais il lui était interdit de prendre les biens de Tilaqqiwin non reconnus comme ses protégés. Lorsque cela arrivait, le Taleqqi se plaignait auprès de son propre protecteur, qui se trouvait dès lors dans l'obligation d'intervenir, pour obtenir réparation du dommage. Il y a donc un contrat de protection certain entre nobles et Tilaqqiwin.

### 3° Autres goupes sociaux

#### Les Inhaden

Ce sont les artisans, endogames, toujours attachés à une tribu ou fraction ou lieu de rencontre des Touaregs. Ils travaillent le fer, le cuivre, d'une façon générale tous les métaux, le bois, et leurs femmes le cuir. Ils sont au service des Touaregs pour leur produire les instruments (armes, ustensiles...) dont ils ont besoin. On dit que les Inhaden sont d'origine juive.

#### Les Izeggayen

Ce groupe n'a ni l'importance numérique, ni le statut des Izeggayen de l'Ahaggar. Ils ne sont réellement implantés que vers Tessalit où ils font du jardinage; certains possèdent un petit troupeau, mais ils ne nomadisent pas. Les Izeggayen de l'Adrar sont eux aussi originaires des oasis du Twat et du Tidikelt.

Selon J. Clauzel on les trouve chez les Kunta Ahl Cheikh Sidi Amar. Leur impact sur l'activité économique de l'Adrar est donc très faible.

Les Iklan

Ce sont les esclaves considérés comme propriété des maîtres.

Ibojolaten

Ce terme désigne le produit des unions entre Ikelan ou Imɣad et femmes Iklan. Les Ibojolliten n'ont pas le statut d'esclaves, ils peuvent posséder des troupeaux et habitent sous la tente. Il y a beaucoup d'artistes parmi eux, qui jouent surtout de la flûte ( Taɣanimt ou Tasinsaɣ ou Tazamat).

Ihardanen

Ce sont les serviteurs des tribus arabes Kounta nomadisant dans l'Aday.

Ibelbetiyen

Issus des unions entre Taɣat Mellet et femmes Imɣad.

Ireġenaten

Ne sont pas de statut noble, mais se disent supérieurs aux autres groupes tributaires. Ils sont armés et participent aux combats et rezzous. Les seuls Ifoyas qui ont comme tributaires des Ireġenaten sont les fractions Irikayen et Kel Tessalit. Enfin il y a des Ireġenaten (les mélangés) issus d'alliances entre Touaregs et Arabes.

Nous constatons donc, qu'en plus des grands cli-vages produits par les données politico-religieuses et économiques, cette société a suscité l'apparition de multiples statuts concernant des unités sociales parfois très réduites. Il y a là un processus de différenciation (très souvent fondé sur les unions entre individus de statuts différents) assez remarquable.

Cela témoigne de la capacité de la société touareg à intégrer des éléments nouveaux qui, loin d'être exclus ou rejetés, sont resitués, repositionnés dans le continuum de la hiérarchie sociale.

### 3.La COLONISATION FRANCAISE (Uġec n Kufar I G / :.][ .0)

Les groupes touaregs, longtemps autonomes, vont se trouver avec les développements de la colonisation française (par l'Afrique de l'Ouest et du Nord), pris dans un étau. Il faut en effet considérer la progression des

forces militaires françaises depuis d'une part le Sud-Ouest du Sahel; et d'autre part le Nord (Algérie).

Au Sahel, les premiers contacts entre Touaregs et Français ont lieu du temps de l'Aménokal des Iwillemeden Kel Ataram, Madoudou. Celui-ci signe (sans le rencontrer, semble-t-il) des accords avec le lieutenant Honorat en 1892. A cet amenokal succède Laway, dont "...la lucidité est suffisante pour qu'il se rende compte qu'il ne peut empêcher la venue et l'installation des Français..." (Salifou; : 178). Laway fut démis de ses fonctions sous la pression de la tribu maraboutique des Kel Es-Souk, qui proposèrent aux Touaregs un nouveau chef Fihroun, qui devint effectivement amenokal des Iwillemeden Kel Ataram, en octobre 1902. En Janvier 1903, il signe "l'acte de soumission des Iwillemeden avec le commandant Gouraud détaché du territoire du Niger et le lieutenant Dagneaud détaché du territoire militaire de Tombouctou" (ibid. : 178).

Fihroun apparaît, dès le début de son investiture, comme pris entre deux ennemis, les Français et les Kounta. Nous n'allons pas entrer dans le détail de ces luttes; mais il faut signaler la similitude des situations au Sahel et dans le Sahara central. La pénétration des Français dans l'Ahaggar et la défaite de Tit (1902) qui ébranla les Kel Ahaggar, furent en effet réalisées avec le concours des Chaamba, ennemis traditionnels des Touaregs. Leur alliance avec les Français leur a permis de sillonner, en compagnie de la force dominante, tout le Sahara et donc de s'installer dans les lieux qui leur étaient interdits auparavant. L'argent accumulé avec leur solde de Méharistes, (environ 90 à 120 francs par mois) puis leur retraite leur permettaient de s'installer par la suite et d'ouvrir des boutiques. Leurs descendants sont actuellement l'épine dorsale du commerce au Sahara.

Au Sahel, les Français cherchèrent l'alliance avec les Kounta, groupe arabophone, guerrier et à statut religieux, qui essayaient alors de s'installer sur les terrains de parcours des Iwillemeden Kel Ataram. Les Kounta furent armés par les Français et ce sont eux qui, nous le verrons plus loin, formeront l'escorte du lieutenant Thévenant lors de sa traversée de l'Adrar des Ifoyas. Salifou signale en effet que:

→ "... Les Français essayèrent sans cesse d'attirer les Kounta à eux. En avril 1907, sur les conseils notamment du commandant Cauvin, Hamoadi alla se renseigner à

Y → Y    ⚠

Timiaouine... auprès des Chaamba servant à la compagnie saharienne du Tidikelt, sur les conditions de recrutement des méharistes algériens. A son retour le chef des Kounta du Niger assura aux Français qu'il lui serait facile de leur trouver des Kounta qui s'engageraient aux mêmes conditions". (: 182).

Ces alliances des Français avec les ennemis traditionnels des Touaregs furent néfastes surtout aux Kel Ahaggar. Les conflits entre Iwllemeden Kel Ataram et Kounta vont avoir une influence négative sur l'Adrar des Ifoyas. Les rezzous Kounta en territoire touareg entraînent d'une part "l'abandon de nombreux puits entre la région de Kidal et la mare de Sanut, rendant ainsi délicates les communications entre l'Adrar des Ifoyas et le territoire des Iwllemeden" (Salifou, : 179). D'autre part d'après Boubou Hama (*Recherches sur l'histoire des Touaregs sahariens et soudanais*, cité par Salifou), le conflit a un impact politique :

"Les pillages opérés par Hamoadi (chef Kounta) et ses hommes... dans des campements Ifoyas et Kel Essouk contribuèrent grandement à créer une atmosphère d'insécurité dans le pays et aussi à modifier, dans une certaine mesure, le jeu des alliances, voir la carte politique du territoire" (: 313).

Les rezzous Kounta provoquèrent un exode des groupes touaregs Kel Adrar (surtout Kel Essouk et Imyad) vers des régions peuplées par les Iwllemeden, où donc la sécurité semble assurée.

La tactique française, qui consistait à attiser les rivalités locales, s'inscrit dans une stratégie d'affaiblissement (et de division) des capacités de résistance des groupes indigènes devant la pénétration coloniale. Celle-ci progresse de manière irrésistible. "De toutes parts, écrivent Bernard et Lacroix (1906), le Sahara et ses habitants sont enserrés dans les mailles de notre réseau d'exploration. Restait à effectuer la jonction de l'Algérie et du Soudan".

C'est des conditions dans lesquelles s'effectuera cette jonction que dépendra en grande partie l'avenir des Kel Adrar. L'importance de cet élément, pour la compréhension de la situation future des Kel Adrar (i-e: celle qui prévaudra après l'indépendance du Mali) nous oblige à le voir dans le détail.

Les Kel Adrar, ayant à leur tête l'aménokal Illi, se trouvent donc "coincés" entre la progression des troupes coloniales venant du Sahel et celle provenant du



Sahara central. Ces avancées provoquent la destruction de l'image de marque que les Touaregs s'étaient forgée et qu'ils avaient imposée à tous les groupes de la région. La soumission plus ou moins formelle de Fihroun au Sud, en 1903, (la soumission réelle viendra avec la débâcle d'Ader-n-Bukan en 1916); et la défaite des Kel Ahaggar au combat de Tit (1902) sont les signes de cet affaiblissement progressif de la puissance des Touaregs. La perte de leur invincibilité guerrière préfigure celle progressive de leur contrôle de l'espace politique. Il faut noter cependant que, si les Iwllemeden, les Kel Aïr (en 1916-1917 avec Kawsen) les Kel Ahaggar et les Kel Ajjer avec le mouvement senoussite, se sont, à un moment ou à un autre, opposés à la puissance militaire française en la combattant par les armes (épées, boucliers, lances et quelques fusils), les Kel Adrar sont restés beaucoup plus discrets. Il ne semble pas (mais il faudrait une investigation plus poussée) qu'ils se soient opposés avec les armes aux colonnes militaires françaises. On peut, pour comprendre cette attitude, avancer trois hypothèses:

a) Le groupe des guerriers n'était peut être pas aussi important chez les Kel Adrar que parmi les autres Touaregs;

b) Les Kel Adrar occupent un territoire intermédiaire entre l'axe stratégique de Gao / Tombouctou / Ménaka, et l'axe saharien Tidikelt / Ahaggar / Tassili-n-Ajjer. L'Ahaggar occupe une position de verrou central; le Tidikelt commande l'accès au Nord et aux oasis du Twat; enfin le Tassili-n-Ajjer jouxte le sud de la Libye, convoitée par les Italiens. L'Adrar des Ifoyas se situe en dehors de ces deux axes; mais il constitue aussi le lien entre les deux. Cette position, un peu excentrée, a pu justifier un certain "attentisme" de la part des chefs des Kel Adrar.

c) Enfin, il faut mentionner le rôle de l'amenokal Illi, qui semble avoir eu la sagesse d'épargner à son peuple un affrontement désastreux. Illi avait en effet la possibilité de mieux saisir le rapport de force entre Touaregs et Français, à partir des exemples vécus par les Iwllemeden Kel Ataram et les Kel Ahaggar. Il a certainement tout fait pour éviter l'affrontement direct, sachant la supériorité militaire des Français.

Au printemps 1903, le commandant Laperrine entreprend une tournée qui le mènera du Tidikelt (In Salah était alors le poste militaire le plus avancé dans le Sahara central) jusqu'à Tombouctou, en passant par l'Adrar des Ifoyas. Il écrit:

"En 1903, la pacification du pays touareg avait marché à grands pas: reprise des relations commerciales avec les Touaregs-Hoggar, soumission d'une partie des Taïtoq, soumission des Ifoghas de l'Adrar (: 37).

C'est ce dernier élément qui nous intéresse ici. Nous constatons, tout d'abord, que Laperrine parle d'"Ifoyas de l'Adrar". Désigne-t-il le seul groupe des Ifoyas ou l'ensemble des Kel Adrar? Il semble qu'il faille plutôt opter pour cette seconde interprétation, sachant que les populations de l'Adrar des Ifoyas étaient alors très mal connues. Mais comment s'est effectuée cette soumission, quels sont les faits qui l'ont motivée? Laperrine écrit :

"En décembre 1903, la djemaa des Ifoghas avait fait sa soumission régulière à In Salah à la suite d'une intervention de ma part. Je leur avais rendu des chameaux qui leur avaient été razziés par les Taïtoq soumis à Aziouel" (: 42). —

Nous savons qu'à cette époque le responsable militaire du poste d'In Salah était le capitaine Métois. Métois (1906) donne sa propre version. Selon lui un Taïtoq, nommé Aziwel ag Seyada, qui voulait succéder à Sidi ag Keraji dans l'Ahnet et était opposé à l'attitude conciliante de Moussa ag Amastan à l'égard de la pénétration française, avait razzié des Ifoyas auxquels il avait pris vingt deux chamelles. Lors de sa tournée dans l'Adrar, le commandant Laperrine recoit les doléances d'un Afayis nommé Fanna, "à propos de ces chamelles razziées" (: 24).

Sur intervention de Laperrine, Aziwel rend les chamelles mais accuse aussitôt les Ifoyas de lui en avoir volé autant. C'est à ce moment que le capitaine Métois prend l'initiative de contacter Bey Ben Amar, qui est, écrit-il, "un marabout fameux... de la tribu des Kounta... vivant au milieu des Ifoghas dont il est le guide spirituel" (: 25).

Métois demande donc à ce personnage de faire restituer les chamelles volées. Il poursuit qu'après cette initiative :

"La réponse ne se fit guère attendre. La djemâa des Ifoghas se réunit et décida de ne pas tarder davantage à

faire sa soumission. Les deux envoyés qui me l'apportèrent devaient en même temps faire appel à ma justice pour trancher le différend avec les Taïtoq" (: 25) Métois écrit en conclusion que:

"La soumission des Ifoghas, recue le 2 novembre 1904, restait le résultat de ce petit incident" (: 25).

Remarquons d'abord qu'il y a une différence entre les dates avancées par Métois et Laperrine. Pour celui-ci la soumission des Ifoyas a lieu en décembre 1903, et pour celui-là, le 2 novembre 1904. Quoi qu'il en soit, il y eut acte de soumission; mais pourquoi aussi rapidement? De plus la relation entre l'intervention des deux officiers français et la soumission des Kel Adrar paraît démesurée.

En fait pour les Kel Adrar il y avait urgence. L'épisode des chamelles volées semble même un prétexte qui en mettant les Ifoyas en contact avec les Français, précipite le mouvement. En effet, l'Adrar à ce moment est convoité par les troupes françaises du Sud (Sahel) et par celles du Nord (Sahara central). Pris entre deux feux, les Ifoyas choisissent de se soumettre à In Salah. Pourquoi? Métois explique cette préférence:

"... l'empressement des Ifoghas à m'envoyer leur soumission... était moins désintéressée qu'il ne m'avait paru tout d'abord. Hammadi Kébir des Kounta soumis à Tombouctou avait fait savoir aux Ifoghas qu'il voulait s'installer avec ses gens sur leur territoire, et que de gré ou de force ils devaient suivre son sort. Or, si Bey jouit de la confiance des Ifoghas, il n'en est pas de même de son cousin Hammadi. C'était donc autant pour se soustraire à Hammadi que pour éviter les réclamations d'Aziwel que les Ifoghas étaient venus à moi. La venue du Capitaine Théveniant leur semblait par suite d'autant plus à craindre que le chef de son goum était Hammadi lui-même" (:39).

Même s'il cherche à maximiser son rôle, en se faisant apparaître comme celui qui a réussi à soumettre les Ifoyas, Métois est conscient des dessous de la question, car quelques pages auparavant, il révèle que son rapport sur la soumission des Ifoyas, bloqué par ses supérieurs hiérarchiques, était mal venu. En effet, indique Laperrine, les ordres interdisent aux forces basées à In Salah de dépasser l'oued Botha (sud de In Salah) : "Il ne faut jamais parler de l'occupation de la région qui s'étend au sud..." (:25). Il y a donc eu partage des compétences, les troupes du Tidikelt devant occuper

("pacifier") l'Ahaggar et celles de Tombouctou l'Adrar. Mais Laperrine est encore plus explicite dans son rapport sur les "trois motifs" qui ont poussé les Kel Adrar à se soumettre à In Salah.

Ces trois raisons sont les suivantes:

1) Les Ifoyas se considèrent sous la protection de Moussa ag Amastan qui se rapproche de plus en plus des Français et apparaît comme leur ami.

2) Ils craignent d'être au Soudan sous l'autorité d'Hammoudi, chef Kounta allié des Français.

3) Enfin, la création de compagnies sahariennes favorise une demande en biens de toute sorte; les méharistes, disposant d'un pouvoir d'achat assez important grâce à leur solde, peuvent redynamiser le traditionnel courant d'échanges avec l'Adrar et le Tidikelt.

En résumé il y a au sud, des Kounta rivaux, alliés aux troupes françaises, et qui cherchent à s'imposer sur des territoires occupés par les Touaregs pour satisfaire leurs besoins en pâturages; au nord, un amenokal ami (Moussa ag Amastan, dont la mère est une Tafayist, a longtemps nomadisé dans la bordure nord de l'Adrar) allié des Français basés au Tidikelt. Les Kel Adrar, contraints de choisir entre ces deux possibilités, opteront avec insistance pour le rattachement à In Salah:

"A Tin-Zaouaten, écrit Laperrine, je recus une délégation de la djemaâ des Ifoghas. Ils disaient que la vie leur devenait impossible dans l'Adrar et me demandaient l'autorisation d'émigrer en masse au Hoggar sous la protection de Moussa". Parallèlement les Ifoyas effectuent une démarche auprès de Moussa ag Amastan "pour lui demander protection et asile au Hoggar" (:43).

Il s'agit donc du rattachement administratif et politique de l'Adrar soit au Soudan soit à l'Algérie. Et il semble bien (même si Laperrine ne dit mot à ce sujet) que la rencontre qui a lieu entre lui et le capitaine Théveniant à Timiyawin était liée à une décision prise par les autorités françaises de délimiter les futures frontières entre les deux colonies.

Bernard et Lacroix écrivent en effet :

"Les diverses autorités chargées d'assurer notre influence dans le Sahara ayant fini par opérer leur jonction, il fallait déterminer leurs zones d'action respective. .. Quelques peuplades nomades de la région intermédiaire avaient déjà posé la question..."

Voici en effet comment est décrite cette jonction par les deux spécialistes de la pénétration du Sahara :

"En 1904, deux reconnaissances parties l'une du nord, l'autre du sud, se rencontraient au coeur du Sahara. Le détachement du sud, sous la conduite du capitaine Théveniant, parti de Borroum, avait remonté l'oued Tilemsi... pour se rendre à Teleyet, le principal centre visité. Le groupe du nord, dirigé par le commandant Laperrine, avait passé par In-Ziz et Timissao. Le 18 avril, ils firent leur jonction au puits de Timiaouine, à 150 kilomètres environ de Timissao. Le commandant Laperrine alla ensuite jusqu'au puits de Tin-Zaouatene... Les deux détachements se séparèrent enfin et revinrent à leur point de départ."

Bien entendu, dans le découpage, le sort des populations autochtones n'apparaît jamais. Ce sont des "peuplades" qui semblent tellement microscopiques qu'on peut les considérer comme quantité négligeable. Ce n'est pas à la puissance coloniale de tenir compte de l'occupation du territoire, du jeu local des alliances et rivalités sans parler des aspirations des autochtones, pour fixer les limites politico-administratives des nouveaux territoires; c'est au contraire à ces "peuplades" de ne pas trop ennuyer les autorités coloniales. Bernard et Lacroix le disent :

"... On a vu les Ifoghas craindre de froisser les susceptibilités des autorités de l'Afrique-Occidentale en venant faire leur soumission à In Salah..." (:183). Bel exemple d'histoire écrite du point de vue du dominant. L'idée de consulter ces "peuplades" ne semble même pas effleurer l'esprit de ces stratèges tellement importants qu'on craint leur susceptibilité, leur courroux.

Voici donc, contre leur gré, semble-t-il, les Kel Adrar rattachés au Soudan.

La période coloniale a cependant été vécue par eux avec une certaine stabilité, symbolisée par le fait qu'il y eut un seul amenokal : Attaher, de 1917 à 1961. L'intervention directe dans leurs affaires intérieures fut limitée. Ainsi, pour l'aménagement des pistes traversant la région, les Français utiliseront surtout une main d'oeuvre originaire du Sud; de sorte que les Touaregs n'ont pratiquement pas travaillé sur les chantiers. Avec l'implantation des écoles, les Kel Adrar enverront surtout des enfants d'Iklan et parfois d'Imyad, considérant comme un sacrilège d'y éduquer la progéniture de

l'aristocratie guerrière et religieuse. Mais malgré cette présence discrète, il y eut des réactions de rejet et de contestation de la présence coloniale. La mémoire populaire se souvient de deux personnages qui, à la manière des "bandits d'honneur", défient les troupes françaises et leurs auxiliaires (goumiers).

Le premier, Alla, qui est Afayis, s'attaque à partir des années trente aux goumiers. Il forme un groupe qui va harceler les autorités et créer une certaine tension. Recherchés, Alla et son groupe sillonnent l'Adrar. Les autorités promettent alors une prime à celui qui les mettra hors d'état de nuire. Un Kel Adrar (Daud) se distingue dans cette chasse au "brigand", mais Alla le tue en 1951. En 1952, Alla, trahi par un membre de son groupe, succombe à une embuscade à Tawendert, où il est égorgé. Sa tête fut présentée aux populations de Buressa et de Kidal. Alla était aussi un poète.

En 1958, In Allayen prend la relève en formant lui aussi un groupe (dont un Kel Ahaggar) qui s'attaque aux autorités. In Allayen et son groupe sont traqués pendant deux années, finalement il est capturé en 1959, et meurt lors de son transfert vers Kidal.

## L'APPROCHE DE LA DECOLONISATION

Au début des années cinquante apparaît en la personne de Mohammed Ali ag Attaher, amenokal des Kel Antessar (groupe touareg à statut religieux de la région de Tombouctou), un début de prise de conscience. Ce personnage est considéré comme le précurseur de l'idée d'autonomie en milieu touareg. A la veille des indépendances africaines, en 1958, le pouvoir colonial français organise à Paris le rassemblement d'une dizaine de chefs touaregs. L'objet de cette réunion est de discuter le futur statut des groupes touaregs. Les Français proposent deux possibilités :

a) Les Touaregs restent sous tutelle française en attendant la création d'un cadre institutionnel garantissant leur autonomie politique et administrative. C'est la fameuse thèse de l'Etat saharien lancée sous la présidence du général de Gaulle. Cet Etat devait servir de tampon entre les Etats du Maghreb et ceux d'Afrique noire. Dans le cadre de ces consultations, la proposition fut faite à Bay ag Akhamuk, amenokal des Kel Ahag-

gar, de s'intégrer à cette future unité politique.- L'amenokal, on le sait, refusa. Ce fut le dernier amenokal des Kel Ahaggar.

b) Dans le cas contraire, les groupes touaregs seront simplement intégrés dans les futurs Etats.

Lors de cette assemblée, Mohammed Ali ag Attaher intervient dans le sens de l'autonomie des Touaregs; mais la majorité des autres chefs touaregs penchait pour la seconde option.

A partir de 1957, les partis indépendantistes maliens (U.S.R.D.A et P.S.P) intensifiaient leur propagande en direction des milieux touaregs du Nord. Cette action idéologique était menée par les militants Songhaï et Peuls qui, dans leur argumentation nationaliste, insistaient surtout sur le sentiment de solidarité et de fraternité qui liait tous les groupes vivant au Soudan français. Et il semble bien que les Touaregs aient été sensibles à cette propagande, qui leur était beaucoup plus accessible que les concepts d'Etat ou de nation, dont le sens moderne et européen correspondait mal aux conceptions idéologiques et politiques restées très "traditionnelles" des Touaregs, peu ou pas du tout scolarisés.

A son retour de Paris, Mohammed Ali ag Attaher rassemble autour de lui les premiers partisans de l'autonomie et commence son action de sensibilisation des populations touaregs.

#### 4. L'INDEPENDANCE DU MALI

En septembre 1960, le Soudan français devient République du Mali. C'est alors l'effervescence indépendantiste; une nouvelle ère s'ouvre pour les Africains. Les élites politiques sont toutes polarisées par une sorte de mystique de l'Unité; la construction de la nation est placée sur le modèle unanimiste et toute expression de la différence est considérée comme remise en cause de ce modèle. Tout ce qui est autre s'oppose à l'Unité nationale, divise, fragmente, fait régresser l'évolution (conçue sur le modèle linéaire des évolutionnistes) vers l'anarchie "tribale-féodale" et, en fin de compte, fait le jeu du néo-colonialisme. Tous les intellectuels agitent le spectre de la balkanisation, de l'éclatement de ces unités nationales pourtant créées par le colonialisme. Et cette mystique unitaire sert de matrice

à la raison d'Etat. Quiconque ne se retrouve pas dans la définition nationale, c'est-à-dire étatique, de la culture ou du cadre politique à mettre en oeuvre, est ipso facto taxé de régionaliste, féodal ou "tribaliste" les termes ne manquent pas pour qui veut comptabiliser. Mais revenons à l'Adrar n Ifoyas.

L'une des premières mesures prises par l'autorité centrale est, bien sûr, l'abolition de l'esclavage. Progressivement, l'administration malienne s'installe dans l'Adrar, à Kidal surtout et à Tessalit. Les militaires maliens occupent quant à eux les postes militaires laissés par les troupes françaises. Le commandant de poste devient l'autorité au niveau de la région. Un nouveau pouvoir, extérieur à la société touareg de l'Adrar, s'installe dans le vide laissé par le départ de l'administration française.

Rapidement, les chefs de postes font subir aux Touaregs diverses exactions, vexations, provocations (par exemple vis-à-vis des femmes). C'est, bien sûr, l'esprit de revanche qui dicte ces conduites aux militaires. Grâce au pouvoir que leur confère l'autorité politique centrale, ils ont l'occasion d'humilier ces Touaregs "esclavagistes", jadis si fiers, si lointains, si indépendants. Cette situation ira en s'accroissant et les Touaregs en arrivent vite à ressentir cette présence militaro-administrative comme une occupation. Le groupe minoritaire des partisans de l'autonomie continue son travail de sensibilisation; mais ce processus pacifique est interrompu par une action menée dans le nord de l'Adrar par Elladi ag Alla. Cet épisode met le feu aux poudres et révèle la tension qui existait entre les populations touaregs et le pouvoir militaro-administratif malien. Avant d'en venir à l'analyse de cette relation (Touareg Kel Adrar-pouvoir central) et son évolution, voici quelques faits qui se sont produits durant ce conflit très mal connu et serviront à éclairer le problème.

## 5. LA REVOLTE (TANEKRA +1 : 0)

Janvier 1963

En s'attaquant à des goumiers (Touaregs) et en leur retirant leurs armes, le 1<sup>er</sup> janvier, aux environs de Timiyawin, Elladi ag Alla, Tuteka ag Elladi et d'autres déclenchent la lutte ouverte et violente contre les



représentants de l'autorité centrale dans l'Adrar.

Le 4 janvier, Sid Alamin ag Cheikh, Awnay ag El Kheïr, l'abdu Salem ag l'otmanu et d'autres attaquent les goumiers à Kidal, leur prennent une quarantaine de chameaux et des armes.

A la mi-janvier, Sayid, cousin d'Elladi ag Alla, remet aux autorités militaires de Kidal quelques unes des armes prises par Elladi le 1<sup>er</sup> janvier. Sayid est emprisonné, puis fusillé.

Une semaine plus tard, à Tiğem (montagne située entre Buɣessa et Timyawin) a lieu un accrochage entre une patrouille malienne, dirigée par le lieutenant Zulheber de la gendarmerie, et un groupe de Touaregs menés par Sid Alamin ag Cheikh.

## Février

Le 9 février, Elladi ag Alla, Sid Alamin ag Cheikh, Sumeyta, Amekassu et d'autres (une vingtaine d'hommes) assiègent pendant plusieurs heures les goumiers de Buɣessa. Ils récupèrent quatre-vingt chameaux.

Après cet accrochage, les forces armées sont acheminées vers l'Adrar et les goumiers ne seront plus utilisés que comme éclaireurs et guides.

A la fin du mois de février, le capitaine Diby Silla Djara demande à Zeyd ag Attaher (le frère d'Intalla), qui organise la révolte dans l'Adrar, de se rendre à Kidal. Zeyd refuse; en guise de représailles, les militaires vont à son campement et "embarquent" sa famille vers Kidal, où elle sera retenue comme otage.

## Mars

A Aclél (puits situé aux environs de Buɣessa), a lieu un accrochage entre des soldats maliens et un groupe de Touaregs (Elladi ag Alla, Azizen, Ineskak et d'autres).

A la fin du mois, à Aɣbub (vers Timiyawin) autre accrochage. Les Touaregs récupèrent une trentaine de chameaux, une dizaine d'armes automatiques et des provisions.

## Avril

Le 15 avril, Intalla, qui est chargé par les autorités maliennes de prendre contact avec les Touaregs

révoltés, se rend à In Tiniké (aux environs de Buyessa). Il y rencontre Elladi ag Alla, Sumeyta, Tebiga et Azizen. Les discussions ne débouchent sur rien de concret.

## Mai

Le 12 mai, à Durayet (près de Buyessa), accrochage entre les troupes maliennes équipées de blindés soviétiques (de la seconde Guerre mondiale) et un groupe de Touaregs comprenant entre autres Elladi ag Alla, Mohammed ag Imnay, Azizen, Bibi, Awssa, Aku... Les Touaregs récupèrent un lot d'armes individuelles et une quarantaine de chameaux. Il y a de nombreuses victimes.

Après cet accrochage, les militaires commencent à s'attaquer aux populations civiles afin de briser la solidarité qui les lie aux guerriers. De nombreux Touaregs sont enfermés dans la prison de Kidal. Les militaires déciment les troupeaux.

## Juillet

Le 17 juillet, Elladi ag Alla, Najem ould Sidi, Tebiga, Azizen, Issuf, Bibi et d'autres, dévalisent le dépôt d'armes du poste militaire de Tessalit. Ils emportent en outre une vingtaine de chameaux et des troupeaux de caprins, que les militaires avaient confisqués à leurs propriétaires.

Le 22, A Tin Tignutin, un groupe de quarante-cinq guerriers touaregs dont Sid Alamin, In Ekkatuf, Bibi, Tebiga, Osman, Etteyub, Lekhwan, Bechar... affronte un convoi militaire. Ce jour-là, les chars passent sur les corps de deux guerriers.

Le 25, Elladi ag Alla, Ineskak, Azizen, Tihikad, Mikka et d'autres récupèrent cent vingt chameaux et une quarantaine de bovins.

## Septembre

Le 2 septembre, accrochage près de Tin Zawaten.

Le 10, à In Feccam, au nord de Timyawin (donc en territoire algérien), Elladi ag Alla, Silla et d'autres sont accrochés par les troupes maliennes. Silla est pris puis brûlé vif.

Le 25, à Erey Aryam, près de Timyawin, Intalla rencontre une seconde fois Elladi, qui est accompagné de Makhiya, Issuf, Akuni. Cette fois aussi les discussions

n'aboutissent à rien. Elladi ag Alla est capturé quelque temps plus tard.

Pendant ce temps (fin septembre), Zeyd ag Attaher se dirige vers le nord en compagnie de Ilyas Ag Ayub (Touareg Dawsahak). Il arrive à Tamanrasset, où il essaye d'entrer en contact avec les autorités locales. On l'oriente sur Ouargla. Il y est rejoint, le 27, par El Hassan ag El Antessar, chargé par Mohammed Ali d'avertir Zeyd, qu'un officier malien dénommé Sumaré avait déjà pris contact avec les autorités algériennes, à Ouargla puis Alger, en présentant les Touaregs comme des rebelles manipulés par le colonialisme français. Zeyd décide malgré tout d'entrer en contact avec les autorités algériennes, afin de leur présenter la version des Touaregs sur la situation qui prévaut dans l'Adrar. Les autorités militaires de Ouargla conduisent Zeyd et la délégation qui l'accompagne à Alger. Mais, à leur grand étonnement, les Touaregs se voient renvoyés par land rover jusqu'à Tessalit, où ils sont remis aux autorités militaires maliennes. A Tessalit, les Touaregs sont humiliés, particulièrement Zeyd, en présence de la population. Zeyd est acheminé sur Gao par avion. El Hassan ag El Antessar est fusillé à Kidal.

## **Novembre**

Le 6 novembre, à Surram, près de Timyawin, accrochage avec les militaires; beaucoup de guerriers touaregs tombent.

Le 12, à Tessalit, Sid Alamin, Azizen, In Kettuf, Tebiga et d'autres attaquent le poste militaire.

## **Décembre**

Le 15 décembre, le président malien Modibo Keita se déplace dans l'Adrar, à Kidal et Tessalit. Dans le discours qu'il prononce à Kidal, il lance un ultimatum aux guerriers touaregs; ceux-ci doivent déposer les armes, sinon les Touaregs sont menacés de destruction totale.

Le même jour, Mohammed ag Eman, Issuf, Zeyd ag Bududu, Akuni et d'autres attaquent le poste militaire d'Aylit. Ils libèrent cinq Touaregs emprisonnés, dont deux femmes.

1964

## Février

Le 6 février, à Tin Adaman (au nord-ouest de Tessalit vers Gao), Osman ag El Kheir, Swibeg, Ibrahim, Sid Alamin et d'autres attaquent une patrouille. Sid Alamin est abattu.

Entre temps les militaires ont abattu des Touaregs membres de la couche maraboutique (Ineslimen) qu'ils accusent d'avoir plus ou moins soutenu la révolte. Parmi eux Sidi Khaybellah, Sidi Mukhammed, l'abdenu, Khemzatta, Asefakh, Mitten, Ayub (père de Ilyas)...

## Septembre

Le 22 septembre, de nouvelles propositions sont lancées par le gouvernement malien, pour un cessez-le-feu. Les contacts sont établis, encore une fois, par l'intermédiaire de l'amenokal Intalla, qui discute avec un groupe de guerriers touaregs. Les guerriers acceptent de remettre leurs armes, à Kidal, à condition de ne pas être poursuivis par l'armée malienne.

Analysée avec du recul, la révolte de 1963-1964 nous semble révélatrice d'un double phénomène, en ce sens que d'une part elle procède du type de révoltes menées par d'autres groupes touaregs au début du siècle contre la domination française (Kel Ahaggar, Kel Ajjer, Kel Aïr et Iwllemeden), mais elle clôt ce cycle et d'autre part elle inaugure un nouveau type de réaction à un pouvoir central. Menée avec des moyens et une tactique largement empruntés à la stratégie traditionnelle, cette révolte catapulte les Touaregs dans les temps modernes.

Cette révolte apparaît assez paradoxale. En effet, les Kel Adrar qui ont été un des rares groupes touaregs à ne pas s'être heurtés violemment à la pénétration française, sont les premiers à s'opposer avec les armes à l'installation d'un pouvoir central produit par la décolonisation. Est-ce parce qu'ils n'ont pas vraiment subi la répression coloniale (on sait par exemple que les guerriers Iwllemeden, les Imajeyen, ont été décimés durant la révolte de Firhoun) et qu'ils ont donc gardé intact leur potentiel humain; ou parce qu'ils n'ont que très peu de rapports avec une autorité extérieure, que

les Kel Adrar ont réagi de manière aussi radicale en 1963? Ces deux paramètres sont certainement à retenir. Cette révolte s'est, certes, terminée par un échec, ce qui a aggravé encore la répression multiforme qui s'est abattue sur la société des Kel Adrar. Les leaders ont été emprisonnés ou condamnés à s'exiler; mais la défaite est-elle totale? Les derniers événements qui ont eu lieu dans l'Adrar et au Niger confirment, si besoin est, que le problème touareg reste entier. Mais revenons à la révolte de 1963-1964, et essayons, même brièvement et sans doute de manière assez superficielle dans un premier temps de faire un bilan analytique.

## 6. BILAN ANALYTIQUE

### 1. Les causes de l'échec

#### a) Sur le plan interne

Il faut d'abord insister <sup>sur</sup> le manque de préparation, et surtout d'organisation. Bien que portée par des phénomènes objectifs, la révolte semble avoir été déclenchée de manière précipitée. Il n'y a pas eu de coordination entre les actions de type idéologique, nécessairement inscrites dans le moyen terme, initiées par Mohammed Ali et ce que l'on peut appeler l'activisme d'Elladi ag Alla. Cette absence de coordination allait provoquer l'isolement des Kel Adrar au sein des autres groupes touaregs du Mali, et surtout la division à l'intérieur même des Kel Adrar, dont une grande partie ne s'est pas engagée. Pendant les premiers mois de la révolte, on a vu que les guerriers s'attaquaient surtout aux goumiers touaregs. Etait-il vraiment nécessaire de s'opposer à eux? N'aurait-il pas été plus judicieux de les amener, par une action de conscientisation, à changer de camp?

Sur le plan "militaire", la révolte est menée sur le mode ancien. Les guerriers, dont la mobilité est accentuée par le fait qu'il s'agit de nomades, attaquent par petits groupes des unités ennemies isolées. L'appropriation des chameaux joue un rôle vital puisqu'elle permet de renforcer la mobilité; il peut même s'agir d'un objectif de base. Mais, à partir du moment où l'armée malienne intervient avec un équipement moderne, le déséquilibre des forces en hommes et en matériel creuse rapidement l'écart et affaiblit les guerriers touaregs, qui se retranchent progressivement dans les

confins nord de l'Adrar (Buçessa, Tessalit, Timyawin), c'est-à-dire vers l'Algérie.

En fait, les révoltés de l'Adrar attendaient un soutien de la part de l'Algérie; or non seulement ce soutien n'est pas venu mais de plus, le président algérien de l'époque se retournait contre eux. Pourquoi? C'est ce que nous allons voir en exposant les causes liées à l'environnement politique extérieur.

#### b) Sur le plan extérieur

On a vu que les Kel Adrar se sont retrouvés isolés même au sein du reste des groupes touaregs du Mali. Cet isolement est encore plus marqué vis-à-vis des groupes touaregs d'autres Etats (Niger, Algérie). C'est dire que l'ancienne autonomie qui prévalait entre les groupes touaregs, s'est retournée contre eux au moment où la cohésion était devenue nécessaire. Cette absence de solidarité (au niveau concret bien sûr) entre les groupes touaregs provoque l'éparpillement des volontés et risque surtout de les orienter vers des différenciations internes et structurelles qui peuvent aller s'accroissant si chaque groupe continue de réagir de manière ponctuelle et uniquement en fonction de ses intérêts immédiats.

Le second point qui explique la défaite nous paraît lié à l'environnement politico-idéologique de l'époque. Nous avons mentionné plus haut cette mystique de l'unité qui s'était emparé des élites africaines au moment de la décolonisation et qui tenait lieu de programme, de philosophie politique. Dans un tel cadre la démarche autonomiste des Touaregs ne pouvait être recue que de manière négative, pire, comme un danger. Si les Touaregs sont condamnés par les pouvoirs centraux du Mali et du Niger à cause de leurs anciennes pratiques esclavagistes (mais pour éviter l'amalgame on peut signaler que des pouvoirs "noirs" traditionnels ont pratiqué eux-mêmes l'esclavagisme vis-à-vis d'autres Noirs), et à cause des différences géo-éthno-culturelles (les Touaregs viennent d'Afrique du Nord), la position d'un pays comme l'Algérie qui a été, à notre connaissance, le seul d'Afrique du Nord à être lié à ces événements puisque sollicité à la fois par les Touaregs révoltés et par le pouvoir malien, est assez ambiguë.

Comment peut-on contribuer à la répression des Kel Adrar alors qu'il y a des Touaregs (Kel Ahaggar et Kel Ajjer) sur son propre territoire ?

Il est vrai qu'en hissant le tamaceq (dialecte berbère des Touaregs) au statut de l'une des langues nationales du Mali, le gouvernement malien paraît plus ouvert, plus logique sur le plan culturel.

Il est certain que les relations d'amitié personnelle, la solidarité idéologique (le socialisme) et politique (anti-colonialisme), ainsi que l'attachement au principe du respect des frontières léguées par le colonialisme, ont lié les présidents Modibo Keita et Ben Bella.

Il convient de noter aussi que les deux présidents étaient confrontés à la même époque au même problème, puisqu'en Algérie cette période d'après l'indépendance était marquée par une insurrection armée en Kabylie. Même si les causes des deux révoltes ne sont pas tout à fait identiques, l'histoire retiendra cette réaction de deux sociétés berbérophones à forte tradition d'autonomie contre des pouvoirs centraux centralisateurs. La réaction du président Ben Bella, qui choisit de livrer Zeyd ag Attaher et ses compagnons aux autorités maliennes, est donc compréhensible.

Enfin, à un niveau encore plus large, l'idéologie socialiste dont se prévalait le président malien a certainement incité l'opinion progressiste occidentale à se désintéresser du sort des Touaregs Kel Adrar.

## 2. Les conséquences de la révolte

La révolte dans l'Adrar a eu pour premier effet de creuser encore plus la distance séparant le pouvoir central des populations du nord du Mali. Une relation de méfiance s'est imposée. Les Touaregs sont traumatisés par la répression militaire (hommes et femmes emprisonnés, hommes fusillés, brûlés vifs, femmes violées, appropriées par les militaires, brimades, mépris, tentes incendiées, bétail abattu ou volé, puits comblés, leaders condamnés, familles exilées...). Le pouvoir central quant à lui se méfie des populations insaisissables qui proclament leur désir d'autonomie. Ainsi la région de Kidal (l'Adrar) est déclarée zone d'insécurité interdite aux étrangers; les fonctionnaires maliens y sont envoyés par mesure disciplinaire; les Touaregs ne sont pas admis à l'Ecole militaire inter-armes de Bamako; les fonctionnaires touaregs sont systématiquement envoyés ailleurs que dans l'Adrar.

Sur le plan économique, le troupeau des Kel Adrar

a été détruit à près de 40 pour cent pendant la répression; et le pouvoir ne manifeste aucune volonté d'investir dans l'Adrar ou de le mettre en valeur; les rares puits qui ont été creusés dans la région sont réservés aux militaires et interdits aux nomades touaregs. A partir de 1965, on regroupe à Kidal de jeunes Touaregs qui sont soumis à des "campagnes de propagande socialiste". Ces jeunes sont obligés de participer avec enthousiasme à des manifestations pour le socialisme. Ainsi, en 1967, le capitaine du Cercle de Kidal oblige les jeunes Touaregs à défiler en criant le slogan : "Les féodaux, nous marcherons sur votre dos". Le même crée à Kidal une "troupe théâtrale", où les enfants touaregs sont obligés de chanter en Bambara. Cette campagne de propagande que les Touaregs subissent avec passivité dure jusqu'au coup d'Etat du 19 novembre 1968, qui renverse Modibo Keita.

Le nouveau régime proclame la "réconciliation nationale" et est plus souple pour les Touaregs. Ceux-ci sont davantage représentés au niveau central, puisqu'il y a plusieurs députés originaires de Kidal, Ménaka, Asscngo, Tombouctou, Goundam et Gao. La représentation au niveau du gouvernement est par contre purement symbolique (un ministre touareg).

De 1968 à 1971, il y a une succession d'années à bonne pluviométrie; les pâturages reprennent et les troupeaux se reconstituent. Certaines familles, qui avaient fui vers Tamanrasset pendant et après la révolte, reviennent dans l'Adrar. Mais cette reprise est de courte durée. A partir de 1973 la sécheresse s'abat sur le Sahel et précipite la destruction des Kel Adrar. Près de 60 pour cent du cheptel est décimé, les populations fuient dans trois directions: vers le sud (Gao, Niamey, Kano), vers l'est (Agadez) et vers le nord (Reggan, Tamanrasset). Les Kel Adrar ayant migré vers Agadez et Niamey sont ramenés en 1974 par les camions de l'armée malienne. Par contre, parmi ceux qui ont fui vers le nord, beaucoup ont tendance à s'installer, à Tamanrasset surtout, mais aussi à Reggan et même à Adrar (Twat). Par ailleurs Tamanrasset devient un relais vers la Libye.

En effet, la Libye en plein boom pétrolier durant les années soixante-dix, va rapidement attirer une grande partie de la jeunesse touareg du Mali et du Niger. Le travail sur les chantiers garantit une certaine aisance matérielle, qui permet à ces jeunes de subvenir



aux besoins des familles, mais aussi de discuter de leurs problèmes et de leur avenir. En 1981 a lieu près de Tripoli un rassemblement qui débouche sur un début d'organisation. Mais les relations avec le pouvoir libyen évoluent rapidement, lorsque les Touaregs s'aperçoivent qu'ils risquent d'être manipulés et surtout de servir de chair à canon; beaucoup d'entre eux sont en effet envoyés au Liban en 1982.

Mais le plus dramatique ne réside pas dans ces tentatives de manipulations (puisque les Touaregs réagissent à leur manière, en prouvant leur indépendance); il est, croyons-nous, dans la chape de silence qui pèse sur les rapports entre Touaregs conscients qui essaient de s'organiser en vue de poser leurs problèmes et les différents Etats qui les accueillent, silence entretenu par le fait que ces Touaregs n'y ont aucun statut.

Cependant l'expérience libyenne a été positive pour les Touaregs maliens et nigériens, dans la mesure où ils se sont retrouvés, où ils ont débattu de leurs problèmes. Ces rencontres ont permis de dépasser les cloisonnements hérités de la tradition et renforcés par les frontières étatiques.

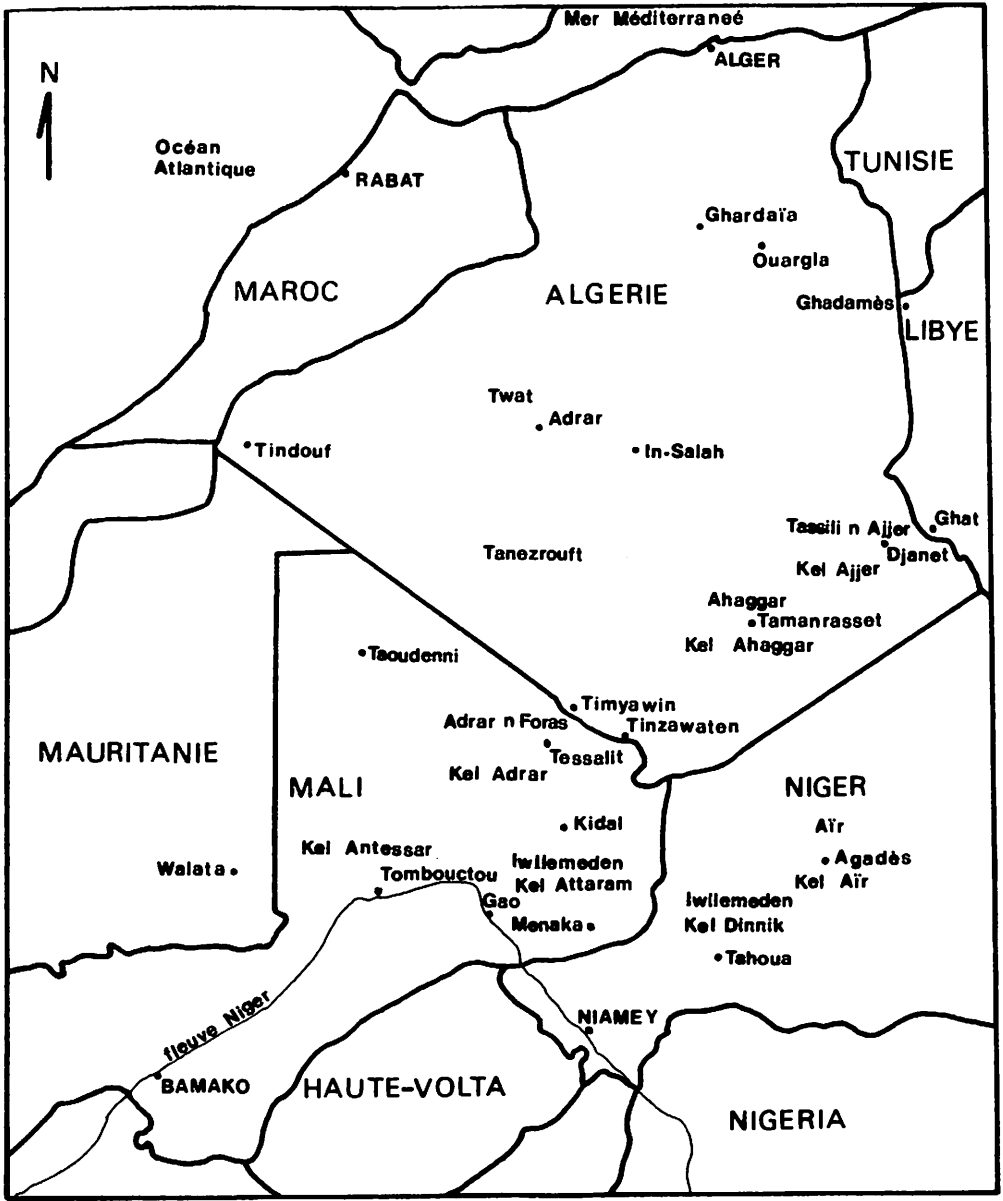
Cette présentation de l'évolution des Touaregs Kel Adrar est une illustration du problème de l'intégration de sociétés fortement structurées, ayant de solides traditions d'autonomie politique, au sein des Etats modernes issus de la décolonisation. Beaucoup de pays africains sont confrontés à ce type de problème. Partout les Etats continuent de rejeter les aspirations des groupes que gêne la trop forte rigidité des principes sur lesquels reposent ces pouvoirs.

## Conclusion

Comment conclure, alors que les Kel Adrar sont plus que jamais confrontés à un environnement hostile qui les empêche ne serait-ce que de se retrouver pour débattre de leur volonté d'exister? Il y a d'abord le problème de la survivance d'une société dont le substrat écologique est perturbé par la sécheresse et la désertification. La principale activité, l'élevage, est fortement compromise. Le développement d'une activité agricole suppose un minimum d'investissement (irrigation, hydraulique) dans l'infrastructure nécessaire au travail

de mise en valeur des terres. Or les investissements publics sont inexistants dans cette région. Se pose ensuite la question du mode d'articulation et d'intégration de cette société à l'ensemble malien, tout en gardant sa culture et sa personnalité. Ceci ne peut se faire qu'en abordant la question avec le maximum d'ouverture, en prenant en considération les aspirations et intérêts des Kel Adrar et des autres groupes touaregs de la région.

Ainsi, au lieu de devenir un sujet de discorde ou de pression, les groupes touaregs de la région pourraient servir de trait d'union entre l'Afrique du Nord et les pays du Sahel.



## Références bibliographiques

- 1
- Basset, A. 1945, "Les Touaregs" Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie Modernes, n°1009.
- Bernard, A., et Lacroix, N., 1906. **La pénétration saharienne**. Alger, Imprimerie Algérienne.
- Cauvet, Cdt G., 1933. "Les Touaregs Ifoghas", **Bulletin de la Société de géographie d'Alger** t.38 :496-541.
- 1936. "Les Touaregs Kel es-souk", **Bulletin de la Société de géographie d'Alger**, t. 41 : 319-325.
- Chaventré, 1967. Antagonisme Noir-Blanc. La dissidence au Mali. Mémoire de l'Ecole pratique des hautes études.
- Claudot, H., Hawad M. 1985. "Adrar des Iforas" in **Encyclopédie berbère**. t.2 :147-152.
- Clauzel, J. 1962. "Les hiérarchies sociales en pays touareg", **travaux de l'I.R.S.**, t.21 : 120-175.
- 1962. "Evolution de la vie économique et des structures sociales du pays nomade du Mali, de la conquête française à l'autonomie interne (1893 - 1958)", **Tiers-Monde** : 283-311.
- 2
- Cortier, M., 1908. **D'une rive à l'autre du Sahara**. Paris, E.Larose.
- Deschamps, A., 1970. **Histoire générale de l'Afrique**. Paris, P.U.F.
- Laperrine, commandant, 1905. "Une tournée dans le sud de l'annexe du Tidikelt" **Bulletin du Comité de l'Afrique française**, supplément n°2, : 37-62.
- Métois, capitaine, 1906, **La soumission des Touaregs du Nord**. Paris, Challamel.
- Rato, B., 1965. "Guerra contra los Tuaregs en Mali", **Africa**, 22, :154-156.
- Régnier, 1960, "Etat d'esprit des Tuaregs de l'Adrar pendant l'été 1960", C.H.E.A.M., n° 3452.
- Salifou, A., 1973. "Les Français, Firhoun et les Kounta", **Journal de la Société des africanistes**, XLIII, 2 : 175-195.
- 3
- Sékéné Mody Cissoko, 1975. **Tombouctou et l'empire Songhay**.- Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines.
- Swift, J. 1973. "Le nomadisme pastoral en tant que forme d'utilisation des terres : les Touaregs de l'Adrar des Iforas (Mali)", **Etudes maliennes**, 5, : 35-44.
- 1975. "Une économie nomade sahélienne face à la catastrophe. Les Touaregs de l'Adrar des Iforas" (Mali). **Sécheresses et famines au Sahel**, t.2, Paris Maspéro.

# ተኒሀላኔ

ጸዘ ጸፀ ጸተተዘጸ ጸተተጸጸጸጸጸ ፀ ተኒሀላኔ  
ጸጸጸጸጸጸጸ ጸተተፀ ጸጸጸፀፀፀፀ ጸጸፀ  
ለ ጸጸጸጸጸጸ ጸጸተ  
[ፀጸጸፀ ጸ ጸጸጸጸፀፀ ጸጸጸጸፀፀ  
ፀ ጸጸጸጸፀፀፀ ጸፀ ተ ጸጸጸጸፀፀ  
ጸጸፀፀፀፀ ጸጸጸፀጸፀፀ ተ ጸፀፀፀፀፀፀፀ  
ጸፀተፀፀ ጸ ጸጸፀፀፀፀፀ ተ ጸተፀፀፀፀ ተ ፀጸጸጸፀ  
ጸፀፀጸፀ ጸፀፀፀፀፀፀ ጸፀ ጸ ጸጸጸፀፀፀፀ  
ፀጸፀፀፀ ጸ ጸፀፀፀፀፀፀ ጸጸጸጸፀፀ ፀ  
ፀጸጸጸፀፀ ጸ ተፀፀፀፀፀ  
ጸ ተጸጸጸጸፀፀፀ ተጸጸጸጸፀፀፀ ጸፀፀ ጸ ተጸጸፀፀፀፀፀ  
ጸጸፀፀ ጸፀ ጸጸጸጸፀፀፀ ጸፀፀፀፀፀፀፀ  
ጸጸጸጸፀ ጸፀፀ ጸጸፀፀ ጸፀፀፀፀፀፀ  
" ጸጸፀፀፀ ጸጸፀፀ ጸጸፀፀፀ "

ጸፀፀፀፀፀ ጸጸጸ ጸፀ ፀ ፀፀፀፀ  
ፀጸፀፀፀ ጸጸፀፀ ጸፀ ጸጸጸፀፀፀ ጸፀፀፀ  
ተፀፀፀፀፀ ተ ተጸፀፀፀፀ ተፀፀፀፀፀፀ  
ለ ጸጸጸጸፀፀፀ ጸፀፀፀፀፀፀ ተፀፀ ተጸፀፀፀፀ  
ፀፀፀፀ ጸፀፀፀፀፀፀ ጸተተፀፀፀፀ  
ለ ጸፀፀፀፀፀ ጸ ጸፀፀፀፀፀፀፀፀፀፀ  
ፀጸ ተፀፀፀፀፀፀፀፀ  
ጸፀጸጸጸጸጸ ጸፀፀፀፀፀፀ ጸፀፀ ተፀፀፀፀፀፀፀፀ  
ጸፀፀፀፀፀፀፀ ጸ ተፀፀፀፀፀፀፀፀ  
ፀፀፀፀፀፀፀፀ ፀ ጸፀፀፀፀፀፀ ጸፀፀፀ  
ለ ጸፀፀፀፀፀ ጸፀፀፀፀፀፀ ጸፀፀፀፀፀፀ

## L'HISTOIRE NATIONALE ET SES FONDEMENTS SOCIOLOGIQUES

Mahieddine Djender

La ré-écriture d'une histoire considérée comme biaisée par une déformation plus ou moins inconsciente des réalités à l'époque coloniale est à l'ordre du jour dans de nombreux pays récemment décolonisés et singulièrement en Algérie. Avant même l'indépendance M.C. Sahli donnait à un de ses ouvrages le titre significatif de **Décoloniser l'histoire**. Les historiens maghrébins "nationalistes" ou nationalisants ont par la suite entrepris de réécrire l'histoire du Maghreb en fonction de données ou de critères qu'ils présentent comme plus objectifs. Le problème de l'objectivité historique est évidemment trop vaste pour qu'il soit possible de l'étudier ici de façon tant soit peu pertinente ni même seulement de l'aborder. Il s'est posé cependant de manière aiguë à la discipline tout entière ces dernières décennies. Une tentative comme celle de Fernand Braudel et de ses continuateurs, en substituant à la conception classique celle d'une histoire plus profonde, dont les effets opèrent sur le long terme, renouvelle l'esprit d'une discipline qui, depuis Hérodote, avait évolué plus dans ses aspects que dans ses fondements. La réflexion du présent article se situe à la conjonction de ces deux préoccupations.

Une étude attentive de l'histoire algérienne profonde, celle de la société dans toutes ses composantes, et une observation non moins attentive du milieu villageois où j'ai vécu, m'ont conduit à cette conclusion fondamentale : l'histoire de l'Algérie, jusqu'à la veille de la conquête coloniale, n'a pas été celle d'une centralisation progressive.

Certes, il y a eu des forces, des facteurs qui ont travaillé à l'unification, à la centralisation; une même tendance vers cette unification, au sein des dirigeants et parmi le peuple, a parfois existé, mais, en dehors de l'oeuvre initiale de Massinissa qui a commencé à rassembler autour de son autorité royale les tribus éparses, en dehors de l'organisation urbaine romano-berbère, qui s'étendit à une bonne partie du pays, mais qui s'effondra au Ve siècle, en dehors enfin du centralisme almohade mais qui se décomposa au XIIIe siècle, la société dans son ensemble dût s'organiser elle-même et assurer sa propre vie.

Le panorama fut le suivant : villes repliées sur elles-mêmes, tribus de sédentaires des plaines et des plateaux soumises à la domination de chefs féodaux, tribus nomades réfugiées dans le Sud, villages de sédentaires des montagnes menant une vie civile autonome.

A partir d'une certaine période, le milieu du XIIIe siècle plus exactement, (ainsi que nous aurons à l'établir en détail dans notre ouvrage), ce sont ces formations particulières que sont les villes, les tribus et leurs chefs féodaux, les villages et leurs djemâas municipales qui apparaîtront au premier plan de l'histoire, tout autant que les états faiblissants, si ce n'est plus qu'eux à certains moments.

Dès lors, le rôle moteur qui avait pu être tenu à certaines époques par l'autorité centrale, revint après le XIIIe siècle à ces entités sociales qui, elles, duraient, assuraient la vie de leurs membres, maintenaient la production nécessaire : agricole, pastorale et artisanale pour consommer, vendre et acheter, se défendaient, s'organisaient, et en fin de compte progressaient.

Et c'est ainsi que, partant de l'exemple de l'Algérie, je découvrais que l'histoire des entités sociales locales constituait l'essentiel, la plus grande partie de l'histoire algérienne et se confondait avec elle.

Mon point de départ était l'histoire de la nation. En 1950, quand je commençais à l'étudier et à réfléchir au problème, je vivais dans la fièvre nationaliste qui nous agitait tous.

La revendication nationaliste à laquelle nous adhérons mettait l'idée de nation en tête des préoccupations, il n'y avait d'idéologie politique, de science historique, que celles qui y aboutissaient.

Nous considérions l'idée de nation comme un postulat sacro-saint. La nation existait, elle avait existé depuis longtemps, depuis toujours, mais de savoir comment elle est née, comment elle s'était formée et à partir de quand, c'était une série de questions que les convictions excessives de l'époque ne permettaient pas de poser. L'idéologie nationaliste, après avoir suscité et généralisé l'idée de nation, en vint cependant, portée par sa logique interne, à étouffer ce que ce concept ouvrait comme voies nouvelles vers la connaissance réelle, scientifique, de notre histoire qui, elle, nous renvoyait une image autrement plus complexe et plus vivante des destins du peuple algérien à travers les âges.

L'acquisition de l'indépendance politique nous confrontait à un problème nouveau : celui de définir un peuple dont la richesse et la vigueur explosaient. En bref nous devions savoir de quoi était tissée la réalité de la nation algérienne.

C'est ce mouvement qui me porta à m'intéresser à l'histoire des villages comme un des éléments de base de l'histoire nationale.

Je débouchais dans l'histoire des villages sans avoir quitté le domaine de l'histoire nationale. Voilà pourquoi j'ai cru devoir avancer le terme de civilisation villageoise, non pas dans le sens sociologique du terme (en ce que toute communauté humaine qui a une



organisation, des usages, une culture, est une civilisation) mais en raison de la dimension du rôle joué par ces villages.

### **La formation en nation et le problème du sous-développement**

La question posée par l'évolution générale de la société vers la vie nationale a pour soubassement les problèmes liés à l'organisation de cette société, à ses antécédents, à son économie, à sa démographie, à sa culture, à son environnement enfin, avec ce qu'il implique comme influences extérieures, résistances et/ou perméabilité et/ou adaptation à ces influences. La nation n'est qu'un produit du jeu de toutes ces données concrètes, vivantes, particulières et qui se modifient sans cesse.

Les progrès peuvent avoir été lents, des périodes de stagnation, de recul même, peuvent entrecouper l'évolution. Le problème historique de la formation nationale se ramène donc à celui des causes, des facteurs de développement, des causes des retards, des blocages qui se perpétuent, des catastrophes historiques qui surviennent.

Problème du sous-développement a-t-on dit et dit-on souvent. Cette notion du sous-développement, toute moderne et très actuelle, fut certainement un progrès dans la connaissance, une nouveauté, un acquis dans nos conceptions. Mais parce que cette notion est avant tout politique, elle n'a de dimensions que celles que lui confèrent les impératifs immédiats, le souci de résoudre les problèmes du jour; parce que, sollicitée quotidiennement, devenue envahissante, elle finit par camoufler la véritable étendue, la profondeur surtout du sous-développement qui fut une grande cause aux grands effets.

Car celui-ci va beaucoup plus loin que les causes immédiates, que l'analyse des phénomènes récents si importants soient-ils, fait apparaître, un phénomène dans l'absolu, avant de l'être dans le relatif, un phénomène qui s'installe d'abord dans la structure in-

time d'une société, qui s'engendre et se perpétue lui-même, et que la comparaison avec une autre société plus avancée met en évidence.

La notion politique du sous-développement peut ainsi se résumer : étant donné que par le jeu des relations économiques, sociales, culturelles, politiques, juridiques, une société universelle a surgi aux XIXe et XXe siècles, que les moyens modernes de transport et de communication consolident chaque jour davantage, il faut tenir son rôle, soutenir la concurrence, s'élever au niveau des autres nations développées. Puisqu'il faut à la fois vivre et survivre, la nécessité s'impose d'être le mieux armé dans cette compétition universelle.

Quoique la vie et les destinées des peuples soient devenues interdépendantes, les différences entre leurs niveaux de développement apparaissent comme une donnée fondamentale.

La prise de conscience de ces différences a d'abord été politique, car d'emblée a été posée la question de savoir qui était responsable de ces différences, et à qui incombait la charge de les niveler dans l'intérêt même de chaque nation, puisque la société humaine est condamnée à être universelle.

A ces questions il fallait des réponses, immédiates, car des positions devaient être prises dans la pratique, dans les discours politiques, dans les conférences internationales, dans l'idéologie, dans la propagande aussi. Ainsi la pensée politique se trouvait entraînée par une époque de décolonisation accélérée, d'éveil en chaîne de pays jusque là dominés et qui se haussaient à la vie indépendante en montrant ardeur et exigences.

Dans le débat qui s'est instauré à cette époque, et où interviennent aussi bien les hommes politiques que les chercheurs (historiens, géographes, économistes, universitaires ou non), dominait l'idée que le sous-développement était un phénomène relativement récent, qu'il résultait de l'expansion européenne consécutive à

la révolution industrielle et de son corollaire, la colonisation, de la division du monde en puissances dominantes et peuples dominés.

La politique est action et la science politique, qui la sert, a besoin tout de suite d'un matériau directement utilisable et percutant. Elle va d'abord vers ce qui frappe le plus le sentiment, l'imagination et l'esprit du plus grand nombre : les grands événements récents, les révolutions, les guerres, les bouleversements qui viennent de s'accomplir, qui tous ont marqué les mentalités et surtout déterminent la dialectique du présent, les problèmes du jour.

Mais si tel est le premier mouvement de la pensée politique, très vite elle découvre devant elle un vide, des interrogations, des impasses, car tout ne peut s'expliquer par les grandes mutations que les peuples viennent de vivre ou vivent encore, si impressionnantes soient-elles. Il faut descendre plus bas dans le temps, aller plus profondément dans l'analyse des faits, des structures, des mécanismes de base. Dès lors la politique a besoin de la sociologie, de l'ethnologie, de l'économie, de l'histoire.

Où en sommes-nous actuellement? La pensée politique que après avoir posé des problèmes, ne les a toujours pas résolus dans toutes leurs dimensions. Elle s'aperçoit de ce manque parce que précisément la pratique même a révélé combien peu nous connaissions ces peuples sur lesquels nous voulions agir, combien tout ne trouve pas réponse dans les conséquences de l'expansion européenne, et que des déterminismes très anciens continuent de peser.

Le sous-développement, la question générale de la stagnation de certaines sociétés au cours de l'histoire, concerne plus spécialement les pays dits du Tiers Monde (pour user d'un terme commode et courant, même s'il n'est pas exempt d'imprécision et de confusion).

Depuis quelques années l'histoire des sociétés du Tiers Monde a été renouvelée par des chercheurs aussi bien africains et asiatiques qu'européens ; la question du sous-développement a été certainement une des causes déterminantes de l'intérêt porté à cette discipline.

Cette histoire plus approfondie qu'auparavant, mieux connue, a montré que les causes de stagnation sont très anciennes et ne tiennent pas toutes au phénomène de l'expansion européenne (sous la forme coloniale ou la forme de domination indirecte) des trois derniers siècles, que les pays du Tiers Monde ont connu des formes spécifiques de féodalisme à tremplin tribal ou étatique, qui, loin de servir de base à un développement des villes et même de l'Etat (comme ce fut le cas du féodalisme domanial européen), ont au contraire asservi les villes et détruit des Etats déjà existants.

En résumé, dans les pays du Tiers Monde, le rapport féodal s'étendait, sans se détruire ni même se modifier, à ce qui n'était pas féodal (la ville, l'Etat ou la tribu indépendante produisant pour elle-même) extension qui, loin d'être un progrès, était en réalité un recul.

La même histoire enseignait que, par le fait du féodalisme et de sa persistance, du faible développement des techniques, les citadins n'ont pas joué un rôle à la mesure de leur position dans l'économie et la société, que les masses rurales pourchassées et exploitées avaient tendance à s'isoler pour se protéger contre l'exploitation, de sorte qu'en définitive aucune des catégories ou classes sociales susceptibles de provoquer une évolution positive, ne pouvait s'y investir.

D'une part les techniques, demeurant stationnaires, n'appelaient à aucune ouverture et d'autre part, le producteur effectif n'avait pas d'épargne et le possédant (chef féodal et chef militaire ou fonctionnaire d'Etat) ne voyait, pour augmenter ses revenus, de procédé plus simple que celui d'augmenter l'impôt ou les prélèvements de toutes sortes.

Quand on suit de près le spectacle de nos destinées dans le passé, on ne peut manquer d'être frappé par ces faits aussi importants, qui révèlent l'état réel de notre société depuis le Moyen Age. Les efforts de cette société pour surmonter ses problèmes, mais aussi les handicaps et les catastrophes qu'elle a connus, prennent rang dans la série des causes de nos problèmes d'aujourd'hui.

Dans l'exposé historique qui va suivre, nous aurons à examiner tous ces aspects, mais nous tenons à dégager ici d'emblée l'idée essentielle qui anime notre propos : le sous-développement a des origines lointaines, des racines profondes.

L'opinion que l'expansion européenne, conséquence de la révolution industrielle, est le principal facteur qui a empêché les pays d'Afrique et d'Asie d'évoluer par eux-mêmes, n'est pas fausse, mais elle est sommaire, incomplète, elle est loin de tenir compte de toute la richesse des enseignements de l'Histoire.

Ce n'est pas au XIXe siècle que l'Europe a commencé de conquérir le monde, mais déjà dès la fin du XVIe siècle, avec la découverte de l'Amérique (1492) l'arrivée de Vasco de Gama aux Indes (1498), la diffusion du livre imprimé et des techniques nouvelles de la Renaissance. Pour l'Afrique du Nord, l'état actuel des connaissances nous autorise à reporter aux XIIIe et XIIe siècles les débuts de l'offensive européenne vers les rives méridionales de la Méditerranée.

Pourtant, au XVIe siècle, ni au XIIIe, ni même, dans une certaine mesure, au début du XIXe siècle, les pays d'Afrique ou d'Asie (et plus particulièrement ici l'Afrique du Nord), n'étaient ni moins riches économiquement, ni surtout moins forts sur le plan militaire que les pays d'Europe.

Il faut donc expliquer pourquoi l'empire almohade, au sommet de sa puissance, a pu perdre en 1212 la bataille de Las Navas de Tolosa, qui permit aux deux royaumes espagnols de Catalogne et d'Aragon de diriger leur action vers le Maghreb,

- pourquoi la pénétration des Catalans en Afrique, d'abord pacifique et commerciale, revêtait parfois un caractère militaire et se solda, en tout cas, par des traités qui livraient l'exploitation des douanes des principaux ports africains aux Espagnols (puis aussi à des Français et à des Italiens),

- pourquoi les nations chrétiennes riveraines de la Méditerranée s'adjugeaient des privilèges en terre d'Afrique à partir du XIIIe siècle toujours, et ces

nations entretenaient des ambassades permanentes à Marrakech, Tlemcen, Oran, Bougie et Tunis et mettaient à la disposition des souverains africains des milices de soldats pour leur protection, véritables "coopérants" avant l'heure, par l'intermédiaire desquels s'opérait un authentique transfert vers l'Europe des richesses créées en Afrique,

- pourquoi des concessions de toutes sortes étaient consenties "librement" par les sultans et les chefs féodaux locaux, préoccupés de revenus financiers immédiats, en partie ou en totalité au profit de leurs caissettes personnelles,

- pourquoi le pouvoir turc, aux XVIIe et début du XIXe siècles, eut recours aux mêmes procédés.

Tout cela a pour effet direct de partager avec des nations étrangères le monopole du commerce extérieur, ainsi rendu déficitaire au détriment des états maghrébins qui, en général, livraient des matières premières (blé, cuir, cire, coton, laine, sel, fer, cuivre, or), en échange de produits finis (vêtements, céramiques, armes blanches ou à feu, outils de toutes sortes).

Sur les importantes exportations de céréales, d'huile et de fruits secs, les représentants européens dans les ports et les principales places commerciales de l'intérieur (comme Tlemcen) récupéraient par le système de l'affermage des douanes une part des revenus.

Ainsi faut-il prendre le problème du sous-développement dans sa véritable dimension historique, dans toute son étendue.

Il concerne l'économie, non pas seulement la production mais la façon de produire, les structures sociales de base, les institutions politiques supérieures, les techniques, les connaissances et les systèmes de leur acquisition et de leur transmission, la culture, celle du peuple et celle des élites, les mentalités, les habitudes et les traditions...

Si l'Europe a entamé sa progression depuis le XIIe siècle, c'est parce que quelque chose se modifiait à l'intérieur, d'abord dans les mécanismes économiques et culturels de base et dans les institutions inférieures, les villes, les villages, les domaines féodaux même.

Cette progression fut lente, voilà pourquoi elle demeura longtemps imperceptible et n'inquiéta personne durant des siècles, jusqu'au jour où elle se manifesta publiquement et effectua dès lors des pas de géants.

Est-ce que quelque chose aussi se modifiait chez nous et, si oui, dans quel sens ? Ou y a-t-il eu stagnation et pourquoi ? Et cette stagnation s'est-elle étendue à tous les domaines, à toutes les couches de la société ?

Dans les réflexions qui précèdent, nous avons tracé à grands traits, les retards que déjà, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, nos sociétés, sur le plan de leur organisation, accusaient par rapport aux sociétés environnantes du Nord de la Méditerranée, avec lesquelles, par le développement des échanges et la naissance de l'esprit et de la volonté de conquête, elles entraient forcément en compétition.

Si, antérieurement au XIII<sup>e</sup> siècle les grands Etats fatimide, ziride, hammadite, almoravide, almohade surtout, ont pu maintenir des formes d'organisation politique relativement très solides pour l'époque et promouvoir des économies prospères, il n'en sera pas de même par la suite.

Les politiques pratiquées par les Etats suivants : abdelwadide, mérinide, saadien, hafside puis turc, iront d'échec en échec ; leur emprise réelle sur les populations s'amenuisera peu à peu ; leur puissance et leur organisation se relâcheront, érodées par les luttes intérieures du pouvoir contre son propre peuple, les divisions intestines et les guerres à l'extérieur.

Cet état de fait eut singulièrement pour conséquence que le seul développement possible, l'effort productif, l'esprit de création, se réfugièrent dans le monde rural, plus précisément dans ces petites unités que sont les tribus et les villages indépendants de sédentaires, qui échappaient peu à peu au pouvoir féodal local ou au pouvoir d'Etat.

Ces unités constituaient certes des cadres étroits, mais qui s'étendront avec le temps ; elles étaient en

tout cas les seules capables, en échappant partiellement ou totalement à l'impôt sous toutes ses formes, en s'organisant elles-mêmes, en produisant et en travaillant par elles-mêmes et pour elles-mêmes, de créer, du moins pour elles-mêmes, les conditions d'un développement interne réel, dans les domaines les plus divers : agricole, artisanal, social, voire culturel.

C'est que ces tribus et villages avaient accédé à une vie indépendante ou semi-indépendante sans s'abstraire ou s'isoler du reste de la société, avec lequel les échanges commerciaux, les relations culturelles, étaient incessants parce que nécessaires. Elles pouvaient se permettre de n'avoir en vue que leurs intérêts propres, n'accordant de concessions que moyennant des avantages équivalents. En elles, le travail n'était pas aliéné, les individus qui les composaient n'étaient ni esclaves, ni serfs, ni même sujets, leur vie s'animait de leurs projets car ils étaient maîtres des richesses qu'ils pouvaient créer.

Le problème du sous-développement et de la stagnation n'est donc autre que celui des facteurs intrinsèques d'évolution d'une société. Ces facteurs qui font que cette société évolue vite, lentement ou pas du tout; ils concernent toutes les formes, tous les domaines de l'activité humaine.

Tizi-Ouzou



## LA PAROLE COUPEE

### Remarques sur l'éthique du conte

Abdallah Bounfour

"Je ne sais plus, continua-t-il, s'il mit à exécution sa menace de me jeter dans le puits. Mais, je ne pus m'empêcher de penser au récit de Joseph que j'étais en train d'apprendre par coeur à l'école coranique."

Certes, chaque culture a ses récits cardinaux. Dans l'aire islamique, l'histoire de Joseph est plus que cardinale. Elle est la préférée, dit-on, du Prophète lui-même. Elle fut reprise, traduite, adaptée dans toutes les langues autres que l'arabe coranique tel le persan et le berbère. On lui a même imaginé des continuations. La culture berbère (1) a ses propres récits cardinaux dont l'histoire de Hammu u Namir (2) dont je propose une lecture.

Le texte de base est un poème de 115 vers en dialecte tachelhit. L'objet de mon analyse est simple : il s'agit d'un exercice de lecture focalisé sur la question de la valeur éthique.

#### Deux espaces, deux systèmes de valeurs

Au commencement du conte, une scission spatiale. D'un côté l'espace sacré, de l'autre l'espace profane. Hammu est un jeune homme qui fréquente la mosquée et y apprend la parole de Dieu sous la direction d'un **taleb** exigeant et intraitable. Ce dernier réprime sévèrement deux traits de Hammu : c'est un coureur de plaisirs (**ahway**) et un amateur de la parure du corps; ses mains sont toujours teintes de henné. Même si cela se passe à son insu : c'est une (ou plusieurs) femme (s) invisible (s) qui le pare(nt) la nuit -, il est **ahway** (3) donc un jouisseur. C'est en tant que tel que cette/ces femme(s) mystérieuse (s) est / sont attirée (s) par lui.

Deux espaces donc où se nouent deux types de relations : la relation autoritaire - maître/disciple et parents/fils - et la relation amoureuse - l'amant /la maîtresse.

Ces relations sont fondatrices de valeurs. Les filiations biologique et spirituelle fondent l'identité de Hammu : il appartient à une famille et à une culture ; mieux, il est inclus en elle et y tient une place, celle de tous les fils et de tous les écoliers du clan. Cette identité l'appelle à la fusion dans le groupe. C'est une identité holiste. L. Dumont (1983 :28-29) insiste sur le fait que les aspects et les facteurs non individualistes dans l'idéologie contemporaine viennent "de la permanence, ou "survivance" d'éléments pré-modernes et plus ou moins généraux - telle la famille. Dans cet espace donc, tout est "perçu à la lumière de la relation de l'individu à Dieu et de son concomitant, la fraternité de l'Eglise" qui est ici, on s'en doute, la mosquée et la famille. L'identité holiste favorisera donc les valeurs communautaires, particulièrement celles de Dieu et du clan. La relation amoureuse telle qu'elle est présentée par le conte s'oppose radicalement à la première. Elle favorise la parure et le plaisir profane. La beauté physique et les soins dont elle est l'objet font d'elle une valeur positive dans cet espace. L'amour, son corollaire, l'est aussi. Cette relation met l'accent sur une attention à soi et à l'autre dans la mesure où désirer l'autre impose qu'on soit soi-même désirable par lui. Le souci de soi est un souci de l'autre. Hammu règle sa conduite, non pas à partir d'un statut donné une fois pour toutes "mais à partir d'un "rôle relationnel" à l'égard de Tanirt, la femme aimée. Pas de fusion donc, mais une identité individuelle et relativiste.

Une scission spatiale, ai-je écrit. Mais aussi une scission dans l'ordre de la conduite. Et c'est de cela que je m'occuperai dans cette lecture. On peut me rétorquer que je ne fais que reprendre l'éternel problème philosophique du rapport de l'individu et de la société. Certes, mais on m'accordera au moins ceci : par cette analyse, je pointe le lieu d'ancrage des catégories de la lecture à savoir la philosophie. Mon conte serait donc un conte philosophique (4).

## Masculin / féminin

La scission spatiale est redoublée, bien sûr, par la scission sexuelle. Le sujet placé dans l'espace sacré est un homme. Hammu, en tant que jeune homme, lui doit soumission. C'est le modèle qu'il devrait reproduire, répéter. Les conseils du taleb à l'intention de Hammu sont d'une clarté radicale. Dans l'espace du sacré, le sujet ne se laissera pas abandonner au sommeil profond. Chacun sait que c'est le royaume où Satan peut nous abuser ; on peut rêver c'est-à-dire que Satan nous fasse des suggestions séductrices (5). Le sujet se contentera d'un sommeil léger. C'est un un sujet vigilant, voire tendu. Il a de soi une surveillance sans relâche, particulièrement sur son corps et ses désirs. c'est là que vient se placer toute une éthique de la pureté physique et spirituelle. Le souci de soi du sujet placé dans l'espace sacré est une surveillance, voire une sublimation, de ses tendances individualistes. L'éthique de ce sujet est une ascèse. C'est un sujet ascétique. C'est ce que dit le texte avec une parfaite transparence: *a'iyyal* signifie virilité ; c'est très exactement l'équivalent du mot arabe *imru'un* dont dérive *muru'a* (virilité).

Or, Hammu ne se comporte pas en homme viril, non parce qu'il se dévirilise en mettant du henné (Mounir, S. 1976 :4) mais parce qu'il ne domine pas sa passion et s'abandonne facilement au sommeil le plus profond. De ce point de vue, le mot *ahwayay*, jouisseur, est le concept du sujet placé dans l'espace des plaisirs, un sujet hédoniste. La figure de ce sujet est Tanirt. C'est d'abord une femme. Le sujet hédoniste est féminin mais un féminin libre, délié de tout contrôle c'est-à-dire placé dans l'espace des plaisirs. Ensuite, c'est une femme aérienne et non engluée dans la glaise terrienne. La femme ailée qui, d'un coup d'aile, peut atteindre l'objet de son désir (6).

Deux espaces, deux éthiques et deux sujets. Aucun n'est valorisé ni dévalorisé. Le conte plante le décor et ne juge pas. Pour le moment, le conte ne montre pas toutes ses cartes : il garde en réserve son éthique propre.

### La femme ailée

Le mot Tanirt est problématique. On ne le trouve dans aucun dictionnaire de la Tachelhit. Néanmoins, on

trouve dans le dictionnaire de Jordan **anir** (antilope).

De Foucauld, quant à lui, apporte plus de renseignements. Deux mots **enir** dont l'un a une dérivation en **anir** (**tanirt**) et l'autre **anir** uniquement. Dans le premier cas c'est l'antilope ou, dans le langage poétique, la jeune femme. Dans le second, c'est la bougie, la chandelle, ou la lampe : tout ce qui peut éclairer. Du point de vue de la langue, c'est le sens animal (antilope) et humain (jeune femme) qui est pertinent. Mais toutes les variantes du conte ainsi que les exégèses des poètes retiennent l'idée d'un être surnaturel. Que ce soit une fée (Justinard et Galand Pernet) ou un ange, **lmalayka** (Laoust et Stumme), cet être est féminin et ailé. En d'autres termes, c'est un être ambigu.

D'autre part, l'idée de lumière (7) suggère une interprétation mystique : la lumière qui guide.

De plus, **Tanirt** pare le jeune homme avec du henné. Que la parure valorise le corps et le rende séduisant et désirable, il n'y a pas l'ombre d'un doute, mais l'utilisation du henné introduit une double équivoque : la parure au henné est féminine (8), cependant un être légèrement tatoué est l'indice d'une volonté de purification et de protection. En effet, le henné, comme le basilic dans la tradition populaire marocaine, est une plante du paradis, d'où son pouvoir purificateur et protecteur.

Ambiguïté du nom et de la substance de la parure, tout porte à faire de **Tanirt** un personnage plus qu'équivoque. Néanmoins, n'oublions pas que le **taleb**, sujet ascétique, rejette le henné et ceux qui en mettent comme impurs. Le henné est souillure donc. Aucune ambiguïté de ce point de vue. A moins que la souillure soit récupérable, c'est-à-dire que le henné soit lu par le **taleb** comme le signe d'un rapport hors normes du jeune homme. On sait, en effet, que dans une variante, **Hammu** ment au **taleb** et à sa mère. Au premier, il dit que c'est sa mère qui lui met du henné, à cette dernière il dit que c'est le **taleb** (9). Le conte présente le henné comme un indice d'affection des adultes pour **Hammu**. Or, que veut l'être affectueux à l'égard de quelqu'un? Surveiller sa pureté et le protéger. Le henné remplit, dans cette variante, sa fonction orthodoxe. Il relève de l'espace sacré. **Tanirt**, personnage plein d'équivoque. Elle partage avec **Hammu** quelques traits.

## L'impensable et l'innommable

Tous les deux sont séparés de leur espace: Tanirt a quitté le ciel pour la terre et Hammu la mosquée et sa famille pour la suivre. Attirés l'un vers l'autre, séduits donc, ils tentent de réaliser leur désir. Mais où? Ils vont se joindre dans un espace secret: ni ciel ni terre. La conjonction du ciel et de la terre n'a pas de nom. Littéralement, c'est innommable. Pourquoi? Car hors des valeurs de l'espace sacré seul habilité à nommer. Mieux : cette conjonction s'est faite dans la confusion des espaces ; par leur déplacement, Tanirt et Hammu confondent tout dans la conjonction de leur désir. C'est cela aussi l'innommable : jouir dans la confusion des valeurs holistes et individualistes. Autant dire que cela est impensable. Le conte le dit expressément: en chassant Hammu hors de son regard, le taleb fait entendre ce qui, pour lui, est insoutenable.

Sujet déplacé, Hammu est une blessure pour le regard du sujet ascétique (10) ; son autre impensé est impensable. En d'autres termes, l'éthique individualiste est le point aveugle, pour ainsi dire, du sujet ascétique. Pour ce dernier, l'individu est une place parmi d'autres et semblable à d'autres dans l'espace ascétique. L'individu ainsi placé ne peut, par sa volonté propre, se déplacer dans cet espace sans risque d'être un sujet déplacé. Le principe de placement dans cet espace consiste, répétons-le, à limer son désir pour qu'il se confonde avec le désir des autres c'est-à-dire dans l'autre qui disparaît en moi. En un mot, la fusion. Je ne peux m'empêcher ici de reprendre une expression de Cioran pour caractériser cette éthique ascétique : "Penser contre soi" (1956 : 10). Le sujet ascétique pense toujours contre son moi, son désir et se fond dans l'Autre.

En revanche, Hammu, sur les traces de l'objet de son désir se sépare de son clan, du taleb. Il refuse d'être un sujet ascétique, de répéter ce sujet. C'est ce refus qui le définit comme scindé. Ce n'est donc pas un hasard si la scission est impensable dans l'espace de l'éthique ascétique. Lieu de la fusion, il ne peut voir dans la scission et la séparation qu'une chute, une souillure (termes théologiques) voire une disjonction d'avec l'ordre fondateur, l'Un-pensable. Cette disjonction, on le sait, a permis l'élaboration du sujet indi-

vidualiste moderne en passant par le monothéisme et l'intériorisation de l'Un-pensable.

Il n'est pas étonnant, dès lors, que la femme soit crainte : par définition, c'est le sujet séparé par excellence. En effet, le mariage la sépare de son clan et l'inclut, pour qu'elle s'y dissolve, dans le clan de son mari. En même temps, cette dissolution risque de ne pas se faire: "étrangère", "magicienne", elle sera tentée de séparer son mari de son clan. Personnage fragile et menaçant, la femme reste impensable comme Un. Elle est au moins double.

Justement, Tanirt est cette figure de la femme: séparée et séparatrice. L'espace innommable n'est rien d'autre que cet espace où cette double coupure a lieu. La maison haute, tigemmi izlin (11), où Tanirt s'est enfermée, n'est pas localisable. A proprement parler, c'est un non-lieu et figure l'impossibilité de penser la double coupure. La hauteur dont il est question est entre ciel et terre, certes, mais rien d'autre ne vient le définir sauf ceci : c'est un non lieu secret entre les deux amants.

### La mère-sorcière

Que la mère de Hammu intervienne dans la maison haute pour en détruire les sept portes ne nous étonnera pas. Nous comprenons que, pour intervenir dans un espace innommable et souillé, il faut un agent adéquat. La femme est là pour la sale besogne. Etre impur -n'oublions pas que les menstrues sont la marque concrète de cette impureté-, elle évolue facilement dans cet espace. Mère, elle a sa place dans l'espace de la loi. Elle est médiatrice au sens propre du terme.

Pour que cette intervention soit possible, le conte avait besoin de faire partir Hammu à la chasse un vendredi. Double crime: il s'adonne aux plaisirs le jour requis pour deux devoirs fondamentaux. Vendredi est le jour où a lieu la seule prière communautaire non conjonctuelle; c'est aussi le jour de l'union de l'homme et de la femme. C'est, dit-on, un vendredi que les prophètes ont épousé leurs femmes: Adam et Eve, Joseph et Zulayha, Mahomet et Khadija puis Aïcha (12). Cette double erreur est aggravée par l'objet équivoque de la chasse: il veut chasser les gazelles, iznq'ad (13). pour que son plaisir soit parfait. On insiste donc sur l'Hé-

donisme de Hammu. Rien ne peut l'arrêter. Il dépasse toutes les limites, ibasl. D'où l'intervention de la mère.

Elle est vieille, ma'guza, et violente: elle casse les sept portes de la maison haute avec une pioche (14). Dans toutes les versions du conte, sauf dans la mienne, la visite impromptue de la mère a laissé la maison pleine d'eau, particulièrement la chambre de Tanirt. Hammu fut obligé de nager pour arriver auprès d'elle. D'où vient cette eau? Peu importe. Que fait-elle là plutôt? On sait que le critère favori des califes pour détecter, parmi les femmes, les sorcières consistait à jeter les accusées dans un bassin plein d'eau. Celles qui ne se noient pas, sont alors exécutées comme coupables de sorcellerie. On ne nous dit pas, ceci entre parenthèses, si on secourait les autres ou si on arrivait trop tard.

Puisque Tanirt ne s'est pas noyée, elle est donc une sorcière. Serait-ce le message laissé par la mère à l'intention de son fils? Mais la mère non plus ne s'est pas noyée. Toutes les deux sont donc, légalement, des sorcières.

Voici néanmoins, le portrait-robot de la femme-sorcière: elle est vieille (ma'guza), de couleur grise, les yeux bleus, les sourcils joints, les cheveux épars, et la bouche ouverte vomissant du feu. C'est ainsi, en tout cas, que Salomon -Le Salut de Dieu soit sur lui- l'a rencontrée (15). Elle porte plusieurs noms suivant les régions du Maroc. En Berbère, on la nomme jedda, grand-mère, ou ttab'a, celle qui poursuit. Il n'est pas inutile de citer ce que Doutté (1984 :113) citant une amulette, en dit:

"... je vais vers la fiancée, je noue les pans de ses vêtements et je porte malheur aux jeunes époux; ensuite je vais vers l'homme, je bois son sperme épais et je ne lui laisse qu'une liqueur sans force et sans épaisseur qui ne fécond point, et l'on dit: "Un tel est impissant". "

Non seulement elle est la terreur des enfants nés mais aussi des enfants à naître. Elle est celle qui entrave le désir d'enfant. On sait qu'une jeune mariée qui accouche d'un enfant, de sexe mâle de préférence, jouit d'un prestige extraordinaire auprès de son mari et des hommes du clan de ce dernier. Qui peut en être jaloux? Les autres femmes. Tout ceci peut faire entendre que le conte désigne la mère comme sorcière.

## Vérité de la loi et vérité de l'excès

Dans une des versions du conte, Tanirt reproche à la mère son empressement à percer le secret: "Dans peu de temps, j'allais sortir partager avec toi les repas, lui dit-elle." Son empressement a tout remis en cause. Dans la version Roux, Tanirt ne peut supporter que les femmes du clan de Hammu ainsi que les gens de la mosquée (les hommes) aient connaissance de son aventure amoureuse. Pourquoi? Les femmes sont les gardiennes des valeurs du groupe dont celle, par exemple, de la pureté virginale des femmes avant le mariage. Quant à la mosquée, elle a la figure de la loi, celle qui est à l'origine de l'institution du mariage. Gâhiz écrit:

"N'étaient la pénible épreuve qui nous est imposée par l'interdiction de l'illicite et la permission d'user (seulement) de ce qui est licite, la nécessité d'épargner aux enfants les confusions provenant de la communauté des épouses et de faire revenir les héritages aux mains de ses descendants, aucun homme n'aurait plus de droits qu'un autre sur un femme quelconque, de même qu'un troupeau n'est pas plus fondé qu'un autre à paître aux endroits où la pluie est tombée, et le régime (en vigueur) serait celui que pratiquent les Zoroastriens qui disent: "A l'homme appartiennent, parmi les femmes, celles qui sont les plus proches de lui par la parenté et d'autres liens." Cependant, le devoir religieux est né pour mettre les hommes à l'épreuve et il a limité la liberté comme cela s'est passé pour les grains que peuvent manger les enfants d'Adam et tous les animaux, à l'exception de ceux qui sont soumis à une interdiction" (:123) (c'est moi qui souligne).

La religion est fondatrice d'un ordre y compris dans le commerce entre les femmes et les hommes. Les deux instances de la loi -la mosquée, les femmes mariées- sont les gardiennes de cet ordre et ne peuvent supporter ce qui peut y introduire le désordre. Le regret de Tanirt quant à l'empressement de la mère ainsi que les reproches qu'elle fait à cette dernière montrent bien qu'il y a une différence entre les deux amants: l'une, Tanirt, aspire à l'ordre alors que Hammu, par son excès (ibasl), a attiré le malheur sur eux. Tanirt, en effet, grâce à l'enfantement peut se réintroduire dans l'espace sacré et y ramener son amant devenu père et mari. Mais l'excès de Hammu dans les plaisirs a tout remis en cause. Tanirt est un sujet dont l'horizon est



le placement: de séparée, elles aspire à la fusion dans le clan. En cela, elle est femme. Mais le forçage (16) de Hammu fait barre sur ce projet. Tanirt parie sur la vérité de la loi alors que Hammu parie, du moins c'est le sens de sa conduite, sur celle des plaisirs. Tanirt est claire là-dessus: en réponse à l'injure -timzilit, femme perdue- de la mère, elle invoque le destin. Elles parlent un langage commun. Tanirt était sur la voie du repentir. D'innommable, la chambre haute, devient la stase dans un parcours initiatique conduisant vers l'espace ordonné par la mosquée et les femmes mariées c'est-à-dire placée dans l'ordre de la loi.

Pendant ce temps, Hammu est ailleurs, à la chasse. Il se divertit au sens pascalien du terme. Il ne sait pas que la rupture approche.

### Le récit suspendu

Tanirt s'en va donc et abandonne Hammu orphelin d'amour. Plus que jamais solitaire, plus que jamais orphelin, il quitte définitivement sa famille à la recherche de sa maîtresse; c'est en réunissant son clan qu'il annonce son départ. Au lieu donc de retrouver son fils, la mère n'a fait que le renvoyer davantage dans l'espace de l'errance, à la recherche d'une étrangère, timzilit. Ce départ la désigne elle-aussi comme étrangère car elle perd ce qui justifiait sa fusion au groupe son fils. En voulant donc le garder, pour elle et son clan, elle s'en sépare et, malgré elle, le rend à l'autre étrangère. De ce qui lui arrive, elle ne dit rien. Sa parole est coupée.

Quant à Hammu, la rencontre de l'oiseau amical va le sauver. Néanmoins, il va se mutiler doublement: en sacrifiant son cheval et sa fortune puis en se coupant le bras.

Tuer son cheval, c'est littéralement se déviriliser. Le conte le dit: **Tiwit rrzelt-nt**, "Tu as emporté ma virilité." En second lieu, il se détache de tous les signes de noblesse et de richesse en les jetant par terre: les armes, l'argent, les parures et la soie. Là encore, ce dépouillement, pour retrouver l'objet aimé, le détache du monde. On peut y voir un voeu de pauvreté. Mais, on peut simplement y voir une autopunition: il se débarrasse de ce qui a causé la séparation. Aimer une fille ailée, une femme paradisiaque n'est pas un événement quotidien, surtout dans le royaume des terriens.

Quand ça arrive, il faut savoir en mourir. Le Hammu de mon récit en sort manchot. Dans tous les cas, c'est un pacte de sang. Il faut en verser. Et Hammu de sacrifier son bras pour nourrir sa monture. On retrouve donc al-Borâq en ascension avec, sur son dos, Hammu. Le trône de Dieu, dit la croyance populaire, se trouve au septième ciel. C'est là que les deux amants vont se retrouver. En faisant le sacrifice de son bras, Hammu répond aux protestations de sa monture: zzenzm awal, accomplie la parole on mène le contrat à son terme. Quel contrat? la qualité de la nourriture? J'y entends ceci: sauve la parole, donc le récit. Pourquoi "sauver"? Parce que le récitant en a déjà trop dit. D'ailleurs, quatre vers plus loin, le récit est suspendu.

On ne nous racontera pas la fin de l'histoire. Le récitant a pris le parti de la résumer pour nous: Hammu retrouve Tanirt au septième ciel. Il l'agrée et il agrée ses parents. Comment s'est faite cette jonction des deux espaces? On n'en saura rien. On retiendra que l'homme de l'excès est retombé ici-bas, dans l'ordre de la mosquée et des femmes placées. Tanirt est l'agent de cette "rédemption" (17). En d'autres termes, si la mosquée est la métaphore de Dieu, la femme est le chemin qui y mène; chemin détourné, escarpé et difficile mais obligé. Qui peut encore en douter?

## Notes

1) Je n'aborderai pas ici la question du rapport de cette culture avec l'islam ni celle de sa spécificité.

2) Il y a quatre versions publiées de ce récit (voir bibliographie). Celle qui est à la base de cette analyse n'y est pas. Elle a été recueillie par A. Roux à Amz mizeu.

3) Ce terme est l'équivalent du terme arabe **majnun**.

4) Dans les analyses de la valeur proposées par ce qu'on appelle l'école sémiotique de Paris (autour de Greimas), valeurs communautaires / valeurs individualistes est un critère de différenciation des sociétés. C'est oublier que les deux types de valeur existent et ont toujours

existé dans les sociétés. Le problème est une question d'accent, d'intensité. De plus, l'éthique fait retour en philosophie, en esthétique et en critique littéraire (voir bibliographie).

5) La langue est plus qu'indicative sur ce point : **i dri-its** signifie "le sommeil m'a trahi" pour dire que j'ai profondément dormi malgré ma vigilance. **Iwti ccitan** (Satan m'a frappé) pour dire : j'ai éjaculé pendant mon sommeil".

6) Le souvenir de al-Borâq, être fantastique par lequel Mahomet a fait le voyage de La Mekke à Jérusalem et son ascension jusqu'au trône de Dieu en une nuit, est sans doute à l'oeuvre ici. Voir *infra*.

7) Dans le dictionnaire du père de Foucauld, on trouve **ener** qui signifie : guider.

8) Il semble que dans l'Antiquité, les étrangers accostant en Berbérie reconnaissaient les femmes à leur visage entièrement tatoué avec des dessins semblables à ceux qu'on exécute aujourd'hui avec du henné. Le tatouage, non orthodoxe, s'est dédouané grâce à la plante du paradis.

9) Que le taleb apparaisse comme la figure du père idéal n'est pas pour nous étonner. Mais que ce soit lui qui mette du henné à Hammu, voilà une chose surprenante dans une société comme celle-ci; seules les femmes mettent le henné aux jeunes mariés. Jamais un homme ne peut s'accaparer cette fonction. Un taleb, de surcroît ! C'est de l'ordre de l'impensable.

10) On sait que la théologie islamique orthodoxe a développé depuis l'époque de Jahiz toute une éthique du regard comme le sens par lequel la passion envahit l'âme. A propos de la Grèce, Foucauld, Le souci de soi, se réfère à Rufus d'Ephèse et conclut que "regard, lumière, image étaient considérés comme dangereux, dangereux pour la rigueur des moeurs". (: 163; c'est moi qui souligne).

Voici ce que Jâhiz écrit dans sa Resâlat al-Qiyâh rapportant les arguments des orthodoxes pour les réfuter: "La preuve que regarder une femme quelle

qu'elle soit n'est pas illicite, c'est que la chanteuse se montre aux hommes sans éprouver la honte; si c'était illicite tant qu'elle est jeune, ce ne serait pas davantage licite quand elle est devenue une vieille fille. Mais voilà un point sur lequel on constate une exagération de la part de gens qui, débordant les limites de la jalousie, se révèlent de mauvais caractère et d'esprit étroit, de sorte que (l'interdiction de voir les femmes) est devenue pour eux comme un impérieux désir" (c'est moi qui souligne).

11) Izli signifie aussi "branche". La femme ailée insiste: la maison haute est la condition imposée par elle pour rester auprès de Hammu.

12) Dans les croyances populaires, chaque jour de la semaine est propice à une activité faste ou néfaste. Samedi est le jour de l'imposture (Joseph abandonné par ses frères), dimanche pour les plantations et la construction, lundi pour le commerce et les voyages (Moïse au Sinaï, la révélation coranique); mardi est un jour de sang (premières menstrues d'Eve, Caïn tue Abel), mercredi est funeste (noyade de Pharaon); jeudi est un jour de bon augure (l'échanson fit son entrée auprès de Joseph; Mahomet fit son entrée dans La Mekke).

13) C'est une métaphore bien connue de la femme.

14) Le fer ainsi que ceux qui le travaillent, les forgerons, sont des êtres marginalisés dans la société berbère traditionnelle. On croit qu'ils ont un rapport avec Lucifer et l'enfer.

15) C'est aussi le nom d'une maladie infantile (vomissements et yeux retournés, tels sont les symptômes visibles) dont la guérison, selon l'incontournable Suyûti consiste à oindre le tête de goudron. Toutes les régions insistent sur sa laideur, sa vieillesse et sur le fait qu'elle s'attaque uniquement aux enfants.

16) A propos de ce concept, voir Badiou, 1985: **Ornicar** 1 (: 32, 40,65).

17) Un proverbe marocain dit que avoir des enfants rend avare et peureux. En d'autres termes, l'homme se civilise.

## Références bibliographiques

- Badiou, A., 1982. **Théorie du sujet**, Paris, Le Seuil.  
- 1985, "Six propriétés de la vérité", **Ornicar** 32, printemps : 39-67.
- Cioran, E.M., 1956. **La tentation d'exister**. Paris, Gallimard.
- Doutté, E., 1984. **Magie et religion**. Paris, Maisonneuve-Geuthner.
- Dumont, L., 1983. **Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique**. Paris, Le Seuil.
- Foucauld., Père de, 1952. **Dictionnaire Touareg-Français**. Paris, Imprimerie Nationale de France.
- Foucault, M., 1984. **Le souci de soi**. Paris, Gallimard.
- Gahiz, 1983. "Les esclaves chanteuses". Trad. par C. Pellat, **Arabica**, t. X :121-147.
- Gauchet, M., 1985. **Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion**. Paris, Gallimard.
- Khattibi, A., 1982. **Maghreb pluriel**. Paris, Maspéro.
- Mounir, S., 1976. "Hamou ou Namir et son complexe" **Bulletin d'Etudes berbères**, 7.  
On trouvera la version de Justinard et de Khayreddine dans ce texte. Deux autres sont publiées : voir Stumme. H., 1895, **Marchen der schluh von Tazerwalt**, Leipzig, :17-18 et 102-105; Laoust, E., 1918. **Etude sur le dialecte berbère de Ntifa**. Paris, Leroux, : 389-396.
- Westermack, E., 1921. **Les cérémonies du mariage au Maroc**. Paris, Leroux.

## BANOS PURIFICADORES Y BANOS ORGIASTICOS ENTRE LOS CANARIOS

Francisco Perez Saavedra

"El agua es el desinfectante de las impurezas que mas pronto uso la humanidad", en palabras de Enrique Casas. Pero tambien el agua es "portadora y receptaculo de los gérmenes" y "matriz de vida", como nos dice Mircea Eliade (1). De ahí los baños lustrales o purificadores, por una parte. Y los baños orgiásticos, fecundadores, o para combatir la esterilidad, de otra.

De ambos tipos de baños entre los indígenas canarios tenemos a las amplias referencias en nuestras viejas crónicas. La "Crónica Anónima" de la conquista de Gran Canaria, en sus diversas versiones, nos asegura que las "maguadas" o "harimaguadas", muchachas puberes y vírgenes que vivían en comunidad durante un período prematrimonial. No "salían fuera - de sus alojamientos - sino a pedir a Dios buenos temporales e a se lavar en la mar" (2). Y algunos cronistas posteriores, como Pedro Gomez Escudero, puntualizan : "y habían de ir solas."

Y estos baños en solitario, sin contacto ni presencia de hombres, no son exclusivos de las hamariguadas : lo practican todas las mujeres de la isla, según testimonian los propios cronistas, incluso aquellos que escribieron antes de conquistada la misma, como el portugués Azurara,(3) el cual afirma, al hablar del engorde de las doncellas y de otras prácticas prematrimoniales : "Y el padre o madre la hacen entrar en el mar algunos días y cierto tiempo cada día", como baños reglamentados y ritualizados. Pero también lo practican las mujeres casadas, con independencia de sus maridos y con ausencia de los hombres, según nos asegura Cedeno : "-Sin licencia del marido podían ir al baño de la mar que lo habían diputado aparte para mujeres donde no podían ir hombres, pena de vida".

Se trata, por tanto, de baños privativos de las mujeres, pero extensivos a las casadas, sin que los

hombres puedan participar, ni presenciar siquiera. Y la infracción resulta sacrilega a juzgar por la sanción: pena de vida. Resulta lógico pensar que se trata de baños purificadores, relacionados con el horror a la sangre, en particular a la sangre menstrual, que es un sentimiento compartido por los guanches de Tenerife y por los bereberes norafricanos. En esta impureza de la mujer para los miembros de su propio clan fundamento Durkheim la explicación de la exogamia (4).

La memoria y la tradición de estos baños lustrales, privativos de las mujeres, con absoluta segregación, se mantuvo viva en Gran Canaria con posterioridad a su conquista y ha sido recogida por historiadores tardíos, como el Padre Sosa (5) quien nos describe un recoleto lugar de la costa isleña, visitado por él, destinado al baño de las mujeres indígenas, según la tradición local, apartado, solitario, libre de miradas importunas, admirándose de la moralidad y recato de que con ello habían dado pruebas los Canarios. Y Castillo (6) a su vez escribe: "Tenían solo libertad para salir a los baños de mar acompañadas de otras mujeres de su calidad y familia, sin que hombre alguno pudiera hablarle en el campo, ni pararse con ninguna, pena de vida."

Para quienes posean una mediana información etnográfica, repetimos, resulta evidente que se trata de baños purificadores, pues la mujer con el menstruado y los avatares del parto, sufre en las sociedades agrafas periodos de impureza, que imponen en el otro sexo rígidas reglas de separación o "tabúes de contacto" y entre ellas variados ritos de purificación o lustración. Los primitivos, como escribe el mismo Casas, "no luchan contra los microbios, sino contra los espíritus malignos", entre los que hemos de contar a los causantes de las debilitantes hemorragias y a los de las temidas fiebres puerperales.

Junto a los fragores de la conquista, se nos cuenta un episodio histórico, pintoresco y galante: el del baño, captura, rescate y posterior evasión de Tenesoya, la sobrina del Guanarteme de Galdar Egonaga "El Bueno" que aconteció en vísperas de la invasión definitiva de Gran Canaria y tuvo por escenario la costa norteña de Bañaderos, al cual solo encontramos una explicación lógica si tenemos en cuenta esta ancestral costumbre de los baños solitarios en el mar de las mujeres canarias: Tenesoya es capturada por un carabelo de Doña Inés

Peraza, señora de las cuatro primeras islas conquistadas "que lo tenían de costumbre ordinariamente" (7).

Este episodio, rigurosamente histórico, parece un romance y mereció ser versificado, por el primer gran poeta canario de origen italiano y rama natural Cairasco de Figueroa a quien se le atribuye con todo fundamento :

"Estandose bañando con sus damas  
De guanarteme el Bueno la sobrina  
Tan bella, que en el mar enciende llamas  
Tan blanca, que a la nieve mas se empina  
Salieron españoles de entre ramas  
Y desnuda fue presa en la marina".

En el romancero español abundan las infantinas capturadas por los moros cuando se bañaban en el mar por el día de San Juan. Y en la misma literatura canaria tiene reflejo dicho tema en el conocido :

"Laurencia se fue a bañar  
Sus carnes blancas y bellas  
Vino un barquito de moros  
Y a Laurencia de la lleva".

En nuestro caso el "barquito" era de cristianos y la infantina indígena.

De las restantes islas del Archipiélago no tenemos noticias tan concretas y abundantes. Pero lo mismo el conocido tabú de contacto que significaba el sentimiento de respeto a la mujer en solitario por parte de los guanches de Tenerife, quienes no podían acercarseles ni hablarles en dichas circunstancias, puesto de relieve en el episodio de la aparición de la Imagen de Nuestra Señora de Candelaria, precisamente a la orilla del mar, como los numerosos toponimos de "Punta Mujeres", y "Playa Mujeres" en la costa de Lanzarote y el "Banadero de las Mujeres", Tamaduste, en El Hierro, etc., son indicativos de que tales baños pudieron tener carácter general en el Archipiélago.

Desde luego, en el folklore de las islas persiste una larga tradición de baños, cuya temporada solía comenzar para los nativos durante el solsticio del verano, o sea el 24 de junio, día de San Juan Bautista en el calendario católico. Según Viera y Clavijo en su **Diccionario de Historia Natural de las Islas Canarias**, artículo **Charco**, era en dicho mes cuando los naturales de La



Palma acudian a bañarse en las aguas sulfurosas de los famosos "charcos verdes", al sur de la isla. Los baños tomados al amanecer - de dicho día en todo el Archipiélago, ya en tiempos plenamente históricos, han tenido un claro sentido ritual y purificador, como ha destacado D. José Pérez Vidal, al hablar de esta fiesta en Canarias, (9) pues se exigía como requisito previo para la recogida de plantas curativas y otras ceremonias.

Pero junto a dichos baños purificadores, las crónicas de Gran Canaria hablan también de baños orgiásticos, con promiscuidad de sexos. Así la misma **Cronica Anonima**, en sus diferentes manuscritos, al mismo tiempo que alude a "las casas de doncellas encerradas" (Ovetense), también nos dicen que "tenían dichos guanartemes casas de recreación y pasatiempo, donde se juntaban hombres y mujeres a cantar y a bailar". Nuestra conocida afición a los carnavales y a los festejos populares puede tener, pues, raíces prehispanicas. "Y acabados sus cantos y bailes, ordenaban sus banquetes y se iban a la mar a nadar ellos y ellas, que nadaban como peces todos ellos y ellas" (ibidem).

Este tipo de baños, promiscuos y orgiásticos, como colofón de los bailes y banquetes, tienen una estrecha relación con los ritos de fertilidad y fecundidad, ampliamente documentados en el área bereber y cuya existencia en Gran Canaria lo confirma también el gran número de ídolos antropomorfos femeninos, con esteatopigia y los órganos sexuales muy marcados, hallados en las excavaciones arqueológicas y conservados en diferentes museos.

Ya hemos dicho, al comienzo de este trabajo, que el agua en general se considera como receptáculo y matriz de vida. Algunos han destacado que en Egipto, Nil significaba fecundidad. Conocemos por los escritores clásicos, que las mujeres de Troya, la víspera de sus bodas, iban a bañarse en las cristalinas aguas del Skamandre. En Atenas el loutroforo y en Roma Camilus, formando parte de los cortejos nupciales, portaban las aguas lustrales y fecundantes en que debían bañarse los novios el día de la boda. El culto a las ninfas y demás deidades relacionadas con las fuentes, los ríos y las aguas pluviales, también tiene un sentido fecundador. Y la costumbre del baño de los mozos el día de San Juan Bautista, concidiendo con el solsticio del verano, se ha conservado en el folclore de muchos pueblos europeos evolucionados, incluido el nuestro, conforme hemos indi-

cado.

Pero quizas la supervivencia mas clara que se conserva en la isla de Gran Canaria de estos baños orgiasticos y festivos, sea la famosa - fiesta de **El Charco**, que se celebra en la Aldea de San Nicolas de Tolentino, municipio del sur de la isla, donde los asistentes se banan por diversion, vestidos o semi-vestidos, en las aguas remansadas de una laguna salada que la pleamar aumenta junto a la playa. Esta comarca, que permanecio durante siglos semi-aislada y mal comunicada, ha conservado con mayor persistencia las tradiciones aborigenes. Y se tiene antecedentes de que algunos obispos de la diocesis canariensis dictaron disposiciones para refrenar los excesos que esta ancestral costumbre hacia comer a muchos feligreses, ebrios o demasiado entusiastas del chapuzon en el charco.

Gabriel Camps en su documentado libro **Berbères aux marges de L'histoire**, nos habla del rito de l'Aoussou, cuya practica ha llegado hasta los tiempos modernos en Libia, Tunez y Marruecos, costumbre que ya habia condeñado San Agustin, el cual reprocha a sus contemporaneos el banarse mezclados y desnudos durante el solsticio del estio y encender asi la concupiscencia de los espectadores. Y concluye Camps :

"La nudité des baigneuses d'Hippone était une invite à la fécondation de la terre asséchée".

Se trata, pues, de practicas que estan asociadas por magia imitativa al simbolismo sexual. Como lo estan las de "la noche del error", descritas por Nicolas Damasceno y el rito de la fuente de los Idolos en Marruecos, a que aludia en el siglo XVI Juan Leon Africano.

Pero nosotros queremos hacer una referencia especial a un rito de fecundidad que todavia pervive entre los chelot del Atlas Marroquí. Nos referimos al que tiene lugar en el llamado "Santuario de la Fecundidad" en Sidi Chamaruche, proximo a Imilil, a 2.500 metros de altura, del que tuvimos conocimiento a través de un reportaje publicado por José M. Novoa y Fausto Saavedra en el nº1 de la revista "Viajar", marzo de 1978, y que citamos en la nota 252 de nuestro libro sobre "La mujer", a proposito de la litrolatria entre los indigenas de la isla de La Palma.

Este rito se practica a partir del mes de mayo, en la época del verano, cuando la nieve se funde y el

paraje se hace transitable. La estancia de los peregrinos, especialmente mujeres, no debe durar menos de cinco días, tiempo que se considera imprescindible para conseguir beneficios efectos de las aguas, de sus plegarias y de las piedras que ofrendan. A partir del tercer día se comienza la jornada, cuando despunta el sol, con repetidas abluciones en las aguas del torrente. Después se realizan las primeras plegarias del día junto a una gran roca blanca reputada sagrada. Poco antes del mediodía vuelven a hundir sus pies en el agua milagrosa. Y antes de la puesta del sol, nuevas abluciones en el torrente y tras una frugal cena, las mujeres se retiran solitarias a colocar en ofrendas grupos de piedra, unas encima de otras. El sentido purificador y fecundante de estas ceremonias femeninas queda fuera de toda duda. Todavía lo acentúa más el que se considere beneficioso para el futuro de las niñas que han tenido sus primeras manifestaciones de pubertad, lavar las prendas en el agua del torrente y permanecer allí acompañadas de sus madres.

En la Isla de La Palma, las fuentes escritas - v.g. Abreu Galindo (11) nos hablan de que en cada uno de sus doce términos o demarcaciones, había un lugar de adoración, donde erigían pirámides de piedras, aportadas una a una por los concurrentes, a manera de las kerkurs bereberes, alrededor de las cuales bailaban, cantaban y competían los días que tenían señalados para sus fiestas y devociones. También la arqueología (12) confirma estos ritos idolátricos, pero no es posible establecer calendarios, ni precisar las relaciones entre el culto a las piedras y al agua, aunque existe una clara correspondencia entre algunos signos grabados en los riscos y la proximidad del líquido elemento.

De lo que encontramos detallada información en las viejas páginas de nuestras venerables crónicas, es sobre la participación conjunta de personas de ambos sexos en las tareas de pesca entre los islenos de Gran Canaria. Dice Abreu Galindo (13): "Si acaso veían andar en la costa algún bando de sardinas, que hacen luego señal en el agua, como eran grandes nadadores, echábanse a nadar hombres y mujeres y muchachos y cercaban el bando de las sardinas..." "Y en el reparto de la sardina tenían este comedimiento, que si iban mujeres con sus niños, tanta parte, daban al hijo como a la madre; y si estaba la mujer preñada, le daban su parte a la criatura que estaba en el vientre, como a la madre, y así los empare-

jaban a ambos". Este testimonio nos resulta significativo de que la filiación entre los aborígenes canarios era matrilineal, pues solo tenían en cuenta a la madre, y no al padre, para adjudicar lotes a los hijos. Pero también nos prueba que el nadar conjuntamente hombre y mujeres resultaba normal, tanto en el trabajo como en la diversión, y solo estaba prohibido en periodos excepcionales de impureza y segregación vividos por la mujer.

Posiblemente los baños prenupciales de que nos habla Azurara (supra) tuvieron el doble significado de ser lustrales o purificadores, para disipar o atenuar en el hombre el miedo al primer contacto con una mujer acaso impura ; el rito de fertilidad o fecundidad, para conjurar en la futura esposa el temor de ser estéril, causa de repudio y una de las maldiciones más amargas que puede amenazar a la mujer en las sociedades matriarcales, sentimiento que aun sobrevive en la familia bereber tradicional.

También de las mujeres de Tenerife nos cuenta el Padre Espinosa (15) que "acostumbraban, cuando alguna criatura nacía, llamar a una mujer que lo tenía por oficio, y esta achaba agua sobre la cabeza de la criatura ; y aquella tal mujer contraía parentesco con los padres de la criatura, de suerte que no era lícito casarse con ella, ni tratarla deshonestamente." Y aunque el fraile trata de relacionar esta práctica con el bautismo cristiano, suponiendo antecedentes en una mítica y legendaria predicación de Blandano y Maclorio en los comienzos de nuestra era, nos parece claro que se trata de abluciones purificadores, para limpiar a la criatura de la sangre puerperal y que las comadronas quedaban marcadas y contaminadas con dicha sangre, como ocurría con las mirladores y mirladoras encargados de embalsamar los cadáveres y con los carniceros o mata-rifes, que constituían una especie de castas aisladas, discriminadas y temidas dentro de la sociedad indígena. La misma limpieza que pondera Abreu en los guanches de Tenerife, (16) "Y eran limpios en su traje : cada vez que se levantaban de dormir o querían comer, y cuando acaban de comer, se lavan la cara y manos" parece indicación de prácticas habituales de purificación o lustración.

Todavía perdura en nuestras tradiciones populares, como se conserva en el área norteafricana bereber, en relación con el islam, influencias de nuestro pasado prehispanico, mezclados con aportaciones españolas,

portugueses y mediterraneas. La festividad de San Juan Bautista, con el solsticio del verano, es una fiesta catolica con resabios de paganismo y naturalismo antiguos. El culto al sol sigue recordandose en las multiples hogueras que todavia se encienden en todas las localidades de las islas la vispera del Santo precursor. Pero sobre todo los banos beneficisos, que no solo las personas sino tambien los animales reciben dicho dia, costumbre que algunos escritores como Alfred Diston hacen remontar a la epoca guanche, constituyen una prueba innegable de dicha pervivencia. Baños purificadores y medicinales, pero a la vez festivos y orgiasticos para la juventud. Aunque la Iglesia, con San Agustin, haya condenado tales practicas, tambien las ha tolerado e, incluso, cristianizado. No solo se encienden hogueras la vispera de San Juan, sino tambien la de San Pedro, como hacian los clérigos de la Santa capilla de Paris en el patio del palacio de la Cité. No solo se banan con alegria los mozos insulares en las aguas limpidas del oceano - para la mentalidad de los antiguos el mar "no cria macula" - durante el solsticio del verano, sino que se asocia la tradicion pagana con el bautismo - cristiano y con las aguas lustrales del Jordan. Asi, se atribuye al agua expuesta al sereno durante la noche en la vispera de San Juan, virtudes especiales, las cuales se suponen recibidas con las irradiaciones de los astros, y con mezclas vegetales como el agua de rosas. La magia, los agüeros de amor, no estan ausentes de estas practicas. La mujer islena suena con amores de galanes trasmarinos y forasteros - mito de Dacil y Nausica - pero tambien sabe atraerlos y cautivarlos - mito helénico de las sirenas - y aspira a reternerlos y conservarlos en su paradisiaco y limitado mundo insular - mitos de los Campos Eliseos y del Jardin de las Hesperides -.

En la encuesta que el Doctor Bethencourt Alfonso realizo en el Archipiélago, de acuerdo con el cuestionario elaborado por la seccion de Ciencias Morales y Politicas del Ateneo de Madrid, a comienzos de siglo (curso 1901 - 1902) sobre las costumbres populares relativas a los nacimientos, matrimonios y muertes, se refleja estas ancestrales costumbres de las hogueras y los banos por la festividad canicular de San Juan Bautista, en las diferentes islas, especialmente en Tenerife, donde se hacen remontar a la época guanche. Asi, en Arona (sur de Tenerife) Francisco Hernandez, de Tunez, que fue pastor, dice "que los guanches acostumbraban un

dia al año en el mes de junio, que cree que era el mismo día de San Juan, la vispera, hacer una hoguera y echar dentro reses degolladas con una faina (cuchillo) de sabina (madera) hasta que el humo subiera derecho al cielo". Otros anaden que el día de San Juan, antes de salir al sol, van todos a bañarse. Y algunos creen que dicho día cantan las sirenas y se ve la isla de San Borondon, esa mitica y legendaria tierra que aparece y desaparece en el horizonte a occidente del Archipiélago, sin que ninguno la haya encontrado nunca. También en la Palma, en la Gomera y en el Hierro, según las respuestas de los encuestados, la vispera de San Juan se prenden las hogueras, la juventud salta sobre ellas y en la madrugada del día 24 se levantan temprano para ver bailar el sol, bañarse en el mar al romper el día y contemplar la misteriosa isla de San Borondon en las lejanas brumas del horizonte.

Si las islas en general han podido definirse metafóricamente como "porciones de tierra rodeadas de puertos por todas partes", a las Canarias, por su situación Atlántica, próxima a las costas norafricanas, en las rutas que unen a Europa con América, podemos considerarlas actualmente "porciones de tierra rodeadas de puertos y aeropuertos", abiertas al turismo internacional y a las relaciones culturales y comerciales más cosmopolitas con el mundo moderno, provistas de sensibles antenas para captar lo nuevo, pero sabiendo conservar amorosamente los tesoros de su pasado, de sus esencias y complejas tradiciones. De ahí que nos esforcemos en descubrir sus lejanas y ocultas raíces bereberes, mezcladas con las posteriores aportaciones culturales cristianas, como se evidencia en estos ritos sanjuaneros del solsticio, donde baila el sol en las hogueras y las generaciones jóvenes se siguen bañando en las azules aguas del Atlántico que purifican, renuevan y hacen renacer la vida.

## Referencias bibliograficas

- 1) Casas E., 1931. **Las ceremonias nupciales**, Madrid, y Eliade M., 1975. **Tratado de Historia de las religiones**, Buenos-Aires.
- 2) Canarias.1978.**Cronica de su conquista**. Edic. Morales Padron, Sevilla.  
Por tratarse de un trabajo para una publicacion extranjera, cuyos lectores en su mayoria no son hispanohablantes, modernizamos la ortografia de las citas cuando se trata de texto muy antiguo.
- 3) Azurara, Gomes Eanes d.,1452.**Cronica do descobrimento e conquista de Guinée**.
- 4) Durkheim E.,1898., "La prohibition de l'inceste". **L'année sociologique**, 1 Paris.
- 5) Sosa, F. José de, 1849.,**Topografia de la isla afortunada de Gran Canaria**, obra escrita en 1678. Santa Cruz de Tenerife.
- 6) Castillo, P.A., 1848. **Descripcion historica y geografica de las Islas de Canaria** 9739). Santa Cruz de Tenerife.
- 7) En **Canarias** op.cit.
- 8) Perez Saavedra,F. 1984,**La mujer en la sociedad indigena de Canarias**, 2a edic. : 74.
- 9) Perez Vidal (J.), **La fiesta de San Juan en Canarias**, I.E.C.,La Laguna, 1945.
- 10) Camps G.,1983, **Berbères aux marges de l'histoire**, Paris, Hesperides.
- 11) Abreu Galindo , F.J.,1977,**Historia de la conquista de las siete islas de Canaria** escrita alrededor de 1600. Edic. Goya, Tenerife.
- 12) Hernandez Perez M, **La palma hispanica**, Las Palmas de Gran Canaria, 1977.
- 13) Abreu Galindo, opera cit. libro 11, cap.4, :160.
- 14) Ibidem.
- 15) Espinosa F.A., 1967,**Historia de la aparicion de la Imagen de Nuestra Senora de Candelaria**, Goya, (Tenerife) contemporaneo de Abreu Galindo.
- 16) Abreu Galindo, op. cit. libro 111, cap.12, : 297.

**REFLEXIONS SUR LA LANGUE ET LA CULTURE BERBERES**

Ali Azayko



ودردشات المفاهي ، وذكريات بعض الدروس الموجعة ... بكلمة واحدة نقول إن الناس لا يحتفظون في ذاكرتهم ، كحفاث ثابتة إلا بالشائم الذي يثبتته التكرار اليومي المقصود في كل المجالات وفي كل المناسبات في حين نلاحظ ، ويلاحظ الجميع أن الاسم الأمازيغي غائب بالمرّة . فلو أمكن إجراء احصاء لعدد المرات التي يذكر فيها هذا الاسم في السنة لأندمشت الجميع للنسبة القليلة جدا والنادرة او النادرة او المنعدمة - حسب المستويات - لهذه الكلمة . كل هذا واقع في بلد أمازيغي ، يسكنه شعب أمازيغي . الشعب الذي نسي اسمه ، إن لم يكن قد أضاعه ، الشعب الذي حرّم لغته وثقافته وهويته ، وإلى على نفسه ان يمحوا اسمه . إن أسماء كل شعوب العالم تذكر في أجهزة الاعلام الوطنية ، والدراسات المتنوعة ، ويعني شعراؤنا المستليون بأسماء شعوب أخرى ، وينشدون انتماءهم إلى غيرنا ... لإلا اسم الشعب الأمازيغي ، فلا ذكر له . ولا أحد من أبنائه يعني انتماءه إليه . لا أعتقد أن في العالم اليوم شعبا بلغت فيه درجة المسخ ما بلغته في هذا الشعب المسكين . ولكن أول ما ينبغي أن نتحرر منه هو مركب النقص العميق الذي غرس بوسائل مختلفة أهمها التعليم ووسائل الإعلام المختلفة ... ومركب النقص هذا - الذي نعتقد ان تخلصنا منه سيتم بادعاء انتماء مزيف - هو بالذات الذي جعلنا نقبل هذا الجهو الكامل لاسمنا كشعب . وهو بالذات الذي جعلنا نتجنب تسمية أشياءنا بأسمائها الحقيقية . وهو الذي سيمحونا كوجود ثقافي . وحضاري وتاريخي في حالة استمراره . كما فعل الى حد الآن بالنسبة الى جزء كبير من الشعب الامازيغي .

إن كل ما أشرت إليه - وهو قليل من كثير - هو سبب الاعتقاد بالشائم لدى الناس بأن الثقافة المغربية ليست ثقافة أمازيغية ، وهو سبب هذا الإندماش وذلك الاستغراب الذي يواجهك به كل مغربي اطلعته على هذه الحقيقة المنسية : الطابع الأمازيغي لكل ما يوجد في وطننا .

إن الاغلبية الساحقة من المؤرقة ، ومن المثقفين المتعلمين بصفة خاصة لا يشكّون فيما تلقوه من ازدراء واحتقار لاصولم الأمازيغية . ولا يشكون بالتالي في أن الأمازيغيين ليست لهم حضارة . ويؤمنون أن شعوبا معينة هي التي حضرتهم بعد أن كانوا " همجا يديون بديانة الممجوس وعبدة الأوثان والجن والاشطار والحيوانات والاجرام السماوية ... " وكان الشعوب الأخرى - بما فيها تلك التي حضرتهم زعما - لم تكن كذلك . ورغم أن كل المدن المغربية القديمة منما والحديثة من بناها الأمازيغيين . ورغم أن تقنياتنا الزراعية والصناعية لم يثبت أن شعبا خارجيا جاء إلينا وعلمنا إياها . ورغم أن تنظيماتنا الإجتماعية والقانونية لم يثبت أن

مجموعة "متحضرة" أرسلت تقنييها الى قرانا في الجبال والسهول والواحات  
لنتلقننا لأجدادنا اليعداة. ورغم أن موسيقانا ورقصنا أحسن بكثير مما  
نراه اليوم عند تلك الشعوب التي يزعم أنها تحضر غيرها . ورغم أن  
صناعاتنا التقليدية المختلفة تعبر اليوم من أجمل الصناعات المعروفة  
ومن أكثرها ارتقانا وتميزا ...  
إن الائحة طويلة ومع ذلك فالمعزلة مستمرة !!

تحمل كلها تقريبا اسماء أمازيغية : تاموسيدا ، تامودا ، تانجيس ، ليكوسوس ( اذ و سوس بمعنى السعد ) ، أو اليلي ، سالا ( او سالا ) ... فلو كانت رومانية محضة ، ولو بنيت من لا شيء ، لكانت أسماؤها رومانية لا أمازيغية يبقى إذن أن نفترض أن هذه المدن كانت موجودة قبل مجيء الاستعمار الروماني وبمجيئه اتسعت وادخلت عليها تعديلات وبتايات أعطتها مظهرا رومانيا . وحتى هذا المظهر يمكن أن يكون لها قبل مجيء هؤلاء . لأن الأمازيغيين كانوا يعرفون الفن المعماري الاغريقي قبل ذلك بكثير .

أما دور الأمازيغيين في أوروبا بعد اعتناقهم الاسلام ، فلا أحد يعترف به . ومع ذلك فالحقيقة التاريخية لا بد أن تعرف طريقها الى الظهور في يوم من الأيام . وفي انتظار ذلك نقول فقط : ان فتح الانلس لم يتم الا على يد الأمازيغيين المسلمين وأن حركتهم هذه وصلت إلى ما وراء جبال البرانس ، وأن الحضارة الأندلسية - رغم كل ما قبل ويقان - حضارة ايبيرية-أمازيغية- إسلامية . وهذه هي الحضارة التي لا يمكن طمسها رغم كل المحاولات القوية التي استهدمت ذلك إلى اليوم .

تلك بعض الأمثلة السريعة أوردناها لتتنبه القائلين ولفضح المزورين ، ولإعادة الحف إلى اصحابه . وهي دليل على أنه أصبح من الضروري إعادة كتابة تاريخنا ، وتحريره من التوجيه الذي يلقي بشكل سافر دور الشعب الأمازيغي في صنع تاريخه وثقافته . إنها لأكبر عملية تزوير عرفها تاريخ الإنسانية المعروف .

إن أول ما ينبغي التحرر منه هو هذا الإدعاء الذي أصبح - مع كامل الأسف - متمكنا في عقول الكثير من مواطنينا ، إلى حد أصبح مقبولا كيديمية ، يصعب السك فيها ، هذا الإدعاء سلخص من اعتماد بعض التشابه الموجود في أشكال العمارة الأمازيغية وغيرها في مناطق معينة ، لاثبات أن الأمازيغيين أتوا من تلك المناطق ! والعريب في الأمر هو أن لا أحد يفترض العكس . مع أنه ممكن ، بقدر ما تظهر استحالة الادعاء المتمك المدكور . فالعمارة الأمازيغية عمارة متميزة رغم التشابه الموجود في هذا المجال - وفي مجالات اخرى - بين كل مناطق حوض البحر المتوسط . ومن الخطأ القادح الاعتماد على هذه الظاهرة لتأكيد تنقل شعب ما يرمونه من منطقة إلى منطقة ، خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بالشعب الأمازيغي الذي عرفه التاريخ ببلاده الحالية أي شمال إفريقيا ، قبل أن يعرف التاريخ تلك المناطق التي يُزعم أنهم جاءوا منها . ومن الأمور الأخرى التي ينبغي التحرر منها هذا الاعمال المفضود لاسم الامازيغ حينما يتعلق الأمر ببلادهم وتاريخهم وحضارتهم وحاضرهم ... إن الأمر ليس قليل الأهمية ، كما قد يتبادر إلى الذهن ، لأن الناس ليسوا كلهم علماء أو اختصاصيين حتى يعرفوا الحقيقة ولو لم يُسَرَّ إلينا باسمها . إن الناس لا يتذكرون إلا ما يردد يوميا على أعمدة الحرائد وأمواح الاداعة والتلفزيون

وأفريقيا . بل يعني فقط أننا تمكنت من هضم التأثيرات الخارجية المختلفة ، وأخضعنا لأنماطها الثقافية المتميزة . أي أننا لم تفقد - بفعل اتصالها القديم والحديث بالعالم المجاور - شخصيتها وخصوصياتها رغم الصعوبات والضغط الكبيرة المتنوعة . وفي هذا التمثل الذكي لمختلف ما تعرفت عليه من ثقافات وحضارات ، تكمن وتبرز عبقرية هذا الشعب وأصلته ثقافته . ولولا ذلك لمات ميثقه التاريخية منذ زمان .

إن ذلك يعني أن ثقافتنا واحدة موحدة . وليست بحال تراكبا هجيناً لثقافات متعددة مختلفة . وهذا ما تؤكده مظاهرها الصامته من عمارة ونسيج وحلي وتقنيات زراعية وصناعات منزلية ومهنية وتنظيمات مجتمعية بجانبها السياسي والقانوني على الخصوص ... ومظاهرها الأخرى في مجالى الفنون - كالرقص والموسيقى والزخرفة والنقش... - والآداب كالشعر والحكاية والأسطورة ...

هذه المظاهر كلها ، وغيرها مما لم نذكره هنا ، لو أن مثقفينا وفنانينا وباحثينا ... تخلصوا من استلابهم الذي نُمي فيهم منذ الصغر ، واستيقظوا من الغفلة التي خلفها فيهم التوجيه الخاطئ والمقصود، في ميادين البحث المختلفة في مجالات حياتنا المختلفة التاريخية والحاضرة والمستقبلية ، أقول : لو انتبهوا إلى أن الفرضية الكبرى التي تسوق اجتهاداتهم ، فرضية مغلوطة منذ البداية ، لوجدوا أن الحقيقة التي يبحثون عنها توجد في مكان آخر . أي في العامل المشترك الأمازيغي لا في غيره . ولقالوا ذلك بصراحة وموضوعية علمية لا يتطرق اليها الشك . لا كما يفعلون الآن حين يتحدثون عن كل شيء في أبحاثهم ودراساتهم ، إلا عن الأمازيغ

ودوره وأثره وحضوره... وهذا هو منتهم التزوير والزيف ... بل أكثر من ذلك ، إنهم لا يتورعون عن أن ينسبوا أعمال الأمازيغ إلى غيرهم من الشعوب فالحروب البونيقية - الرومانية مثلا ، نسبت إلى الفنيقيين رغم أنها كانت حربا أمازيغية - رومانية . لأن ما كان يسمى بالقرطاجنيين لم يكونوا في الحقيقة إلا أمازيغيين ذابت فيهم أغلبية من التجار الفنيقيين .

اللهم إلا إذا فرضنا أن فينيقيا انتقلت برمتها إلى قرطاجنة ! وهذا لم يشب تاريخيا . فالحضارة القرطاجنية إذن ، حضارة أمازيغية ممتزجة بغيرها بما كان معروفا في حوض البحر المتوسط ، والذي تمكن الفنيقيون من التعرف عليه : نظرا لتفلاتهم التجارية المستمرة .

أما ما يبس بالحضارة الرومانية في بلاد الأمازيغ ، فمن الضروري أن يناقش كذلك ، ومن الضروري أن تفهم أبحاث أركيولوجية لاتوجهها فرضية البحث عن الآثار الرومانية فقط ، بل أخرى معايرة لها تهدف إلى تحديد الأساس الأمازيغي لهذه المظاهر . ولا أعتقد أنها غير موجود كما هو سائد الآن . لأن المدن المغربية التي بنيت في الفترة الاستعمارية الرومانية

الصامتاً والمتحرك أو المعبر عنه بغير اللغة الأمازيغية أو الذي احتفظ  
بها كوسيلة للتعبير . لأنه لا يكفي تغيير لغة قوام لتغيير ثقافتهم .  
بمعناها الواسع،<sup>كله</sup> أما هو شائم ، وما يراد إشاعته . ذلك لأن الثقافة  
تكون متجذرة إلى حد لا يسمح بإفلام جذورها ، بمجرد تعلم لغة تحل - كلا  
أو بعضا - محل اللغة الأصلية . بل الذي يقع فعلا - وهذا يمكن اثباته  
عمليا على مستوى الواقع هو أن اللغة الجديدة هي التي تتعرض لعملية  
لرخساع لمقاييس وقيم ومعطيات الثقافة المتأصلة . ولا يقع هذا على  
مستوى السلوك العام في التفكير داخل اللغة الجديدة فحسب ، بل يحدث  
كذلك على مستوى البنية والتركيب والمفردات ... بالنسبة إلى اللغة  
المستعملة في الوضعية الجديدة . وبمعنى بلاء غير إذا كان  
التحول بطيئا وتلقائيا ، وبدون أي تدخل ما من مؤسسات متخصصة  
كالمدسة والدولة ... وهذا النوع من التحول بالذات هو الذي وقع  
في بلادنا ، حينما تحول جزء من الشعب المغربي من استعمال لغته الأم  
إلى استعمال اللغة القامية المعربة . غلت عنها معربة لانها بالفعل  
أمازيغية من حيث أسسها البنيوية والتركيبية وأحيانا الليكسيكية ،  
ولكن المفردات عربية تخضع كلية للقواعد الأمازيغية ، وليست لها أية  
صلة بالأعراب العربي. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبارها بنت الأمازيغية،  
كالغاربة المعربين بالنسبة إلى أجدادهم وأبائهم الأمازيغيين . ولغة  
أصلها من النوع الذي ذكرناه ، لا يمكن أن تحمل إلا ثقافة لغتها الأم ، وهي  
هنا اللغة الأمازيغية .

اعتمادا على هذه الحقيقة يمكننا إذن أن نقول : إن الثقافة المغربية  
الحالية ثقافة أمازيغية يعبر عنها لغويا بوسيلتين هما الأمازيغية  
والدارجة المغربية . وهذه الأخيرة ليست إلا ترجمة حرفية للأولى لأسباب ذكرنا  
بعضها ، وأخرى بشرية وتاريخية ، بالإضافة إلى الواقع الشفوي  
للغتين معا .

فإذا كانت هناك ازدواجية حقيقية على المستوى اللغوي ، فليست هناك  
أية ازدواجية ثقافية . لأن الشعب المغربي شعب واحد منذ كان ولم تقتحمه  
أية مجموعة بشرية أخرى عربية عنه ، ذات أهمية عديدة قد تؤثر في تكوينه  
البشري أو نسقه الثقافي والحضاري . والذي وقع هو أن المجموعات التي  
ساكنته تاريخيا كانت لاتعتبر من حيث أهميتها الكمية بالمقارنة مع  
الشعب الأمازيغي المنتشر في سماء إفريقيا كله من مصر إلى المحيط ،  
وكل المناطق الصحراوية الواقعة جنوبه . . .

إن الثقافة المغربية ثقافة أمازيغية بلا منازع . وهذا لا يعني أنها  
منعزلة أو منفصلة عن غيرها من ثقافات حوض البحر الأبيض المتوسط

هكذا كان الإستلاب على مستوى أنظمة الحكم ، إستلابا كذلك على المستوى اللغوي ، ولدى حد ما الثقافي . وكأى تناقضا بنيويا بين اللغة والثقافة الأمازيغيتين وهذه الأنظمة المذكورة ، حال دون إخضاعها للمؤسسة اللغوية الأمازيغية . فوقع هذا التراكم غير المتطلب عبر العصور بين نظام قاعدي يستمد روحه وممارسته من أعماق المجتمع الأمازيغي ، ونظام علوي لا صلة له بالجذور الثقافية للشعب ، ولكنه يركز على إيديولوجية تحميها القوة الخارجية وحلفاؤها في الداخل . هذا هو الذي ومع بصفة خاصة في الفترة الرومانية .

إن الكتابة كإدات إيديولوجية ، كوسيلة لتكريز وتوطيد ركائز الأنظمة القائمة : - حرر مشروعيها ، ونوحه التاريخ لصالحها ، وتمدمح حاضرهما... - شيء لا مراء فيه حينما يتعلق الأمر بالأنظمة المركزية التي هي طبيعتها أنظمة مفروضة في غالب الأحيان . أما في حالة النظام الجماعي ، فليس لها نفس الدور . لأن لا أحد يحتاج إلى أن يجعلها تقوم به . إنما تتقمص الجماعة كلها ، وتعبر عن رأيها ، وتحمل أخلاقياتها وقيمها ... وهذا يمكن أن تقوم به دون أن تكتب ما دامت الجماعة والجماعات المحيطة بها محافظة على التوازن الداخلي بين مختلف العائلات المكونة لها ، وبينها وبين جيرانها . وعدم وجود الكتابة في المجتمعات الجماعية يساعدها إلى حد كبير على إخضاع التاريخ لتصورها الآني والذي تفرضه المصلحة الجماعية الداخلية والخارجية . وبالتالي يسمح لها ذلك بالتحايد الإيجابي لإعادة بناء العلاقات في اتجاه التوازن الذي يضمن بقاءها كأنظمة جماعية . في حين يبدو أن مثله ذلك غير ممكن حين<sup>تكون</sup> الكتابة سائدة . لأنه في هذه الحالة تكون الكتابة القوية الموجهة حكرا على الأقوياء ماديا وسياسيا .

إن موضوع الكتابة كوسيلة للتدوين وعلاقتها بالسياسة والإيديولوجية لموضوع مثير حقا ، غير أن أهميته القصوى تكمن في التعرف على ارتباط الكتابة بنوع من التاريخ هو السائد اليوم في كل المجتمعات الأرضية ومحاولة التعرف على مدى تناظرها مع المفاهيم الجماعية في الحكم بصفة عامة ، إن كان هناك تناظر . وهذا موضوع قد يتطرق إليه غيرنا ممن يتوفر على إمكانيات كافية لإنجاز هذا العمل الهائل .

## (5) الثقافة الأمازيغية

إن الثقافة المغربية ثقافة أمازيغية بلا منازح ، سواء منها النوع

( الكلمة ليست من لَفَّ يَلْفُ كما يزعم البعض ) التي كانت تجاوزا رافيا  
للتنظيمات ذات النزعة القبلية المحدودة ، إلى مستوى التنظيمات  
السياسية الواسعة ، التي كانت ستؤدي - لو نجحت اللعبة - إلى نوع  
من التنظيم السياسي الثنائي فريد من نوعه .  
غير أن الموقف الجغرافي لبلادهم ، فرض عليهم التعامل مع شعوب أخرى  
ذات تنظيمات سياسية مخالفة . مع شعوب نجحت فيما المحاولات  
الإستبدادية ، وتكونت فيهما دول وإمبراطوريات ، تمكنت من إخضاع شعوبها  
ثم جل الشواطئ المتوسطة بما فيها شمال إفريقيا . ورغم أن التنظيمات  
الأمازيغية لم تكن مركزية فانهم ، مع ذلك ، تمكنوا من مواجهة الغزو الاجنبي  
بفورة وعنق . ولم تنمد فطرية قوة متوسطة من السيطرة الكاملة على  
كل بلادهم ، وكانت لا تتجاوز بعض المراكز على الشريط الساحلي الشمالي  
او الغربي ، والأراضي القريبة منها . إلا أن هذه المداهمة المستمرة أدت  
إلى خلق أزمة تشبه دائمة . وبالتالي إلى اعطاء السلطات إلى أشخاص  
اسبدوا بها مددا طويلة . الشيء الذي مكّنهم من تقوية مراكزهم السلطوية  
بجميع الوسائل . وبذلك بدأ النظام الجماعي ينحرف ، فظهرت الإمارات  
والدويلات والدول والأمبراطوريات الأمازيغية . ويظهر هذا النمط الجديد في  
الحكم ، صحبته جميع مظاهره الأخرى من حروب دائمة ناتجة عن الرغبة العمياء  
في إخضاع كل المجموعات الأخرى ، وفرض الواحد لتكوين دولة قوية تحاول  
إخضاع الجيران وهكذا . وظهرت معه كذلك أنشطة أخرى في ميادين مختلفة  
كالعمران والعمل الثقافي ... غير أن هذا الأخير - نظرا لطبيعة النظام الذي  
خلقه لم يكن في الغالب أصيلا بل مقلدا حتى على المستوى اللغوي . أو  
انه كان يبدو كذلك على الأقل . فالنقل الذي تم على مستوى نظام الحكم  
أدى إلى التقليد على جميع المستويات بما في ذلك المستوى اللغوي . ولعل  
سبب ذلك هو عدم وجود تقاليد قديمة مرتبطة بهذا النوع من النظام في الحكم  
تلك كانت النتيجة الأولى لهذا الإتصال الواقع بين الأمازيغيين بأنظمتهم  
الجماعية والقوى الخارجية المداهمة بأنظمتها " الدولنية " ( *états* ) المركزية ،  
أما النتيجة الثانية ، فتتلخص في إفساد النظام الجماعي دون القضاء  
عليه نهائيا . وبذلك تعايشت السلطان في صراع دائم في المجتمع المغربي  
إلى الأمتسا القريب . ولكن أهم نسخة سلبية في نظري ، هي ما أصاب اللغة  
الأمازيغية من إهمال فائق ، بسبب عدم استعمالها في أجزء الدولة الوطنية  
ومؤسساتها التعليمية وغيرها ، رغم أنها كانت لغة الشعب بكلمة ولغة  
إنها الضريبة الباهضة التي إذا ما الشعب الأمازيغي مقابل تضاله الطويل  
وحرصه الدائم على إحباط كل محاولة تعدف إلى قيام نظام حكم غير جماعي .

وهكذا تكلف واحدا من الأعضاء بتحمل مسؤولية تأمين مَرَوَازٍ لمدة سنة تمتد  
أم لا حسب الظروف . كما أن أعضاء الجماعة هم أنفسهم يمكنهم  
في حالة ما إذا كانت المصلحة تفتضي ذلك . غير أن ذلك قليلا ما يقع  
لأن العضوة في الجماعة ليست مجرد مسؤولية إدارية تتحكم فيها  
قوانين مجردة ، بل هي قيد كشيء ، مسؤولية أخلاقية ترتبط بالفرد الذي  
يمارسها ارتباطا ذاتيا وعائليا وراثيا . أي أنه يعتبر نفسه وعائلته  
والمجموعة التي ينتمون إليها جزءا لا يتجزأ من المسؤولية المنوطة به .  
لذلك يحاول بكل ما أمكنه ، أن يكون في مستوى ما يتحمله من مسؤولية .  
ولا يقع الخلط في هذا النظام إلا في فترات الأزمات . وفي هذه الفترات  
فقط ، مع الأسف ، تم وصف هذه الجماعات في بعض الكتب ، وهذا الوصف  
هو الشائع المتداول .

هناك وسيلة أخرى للمرافعة ، كانت فعالة سواء على المستوى المحلي  
أو على المستوى الوطني . هذه الوسيلة هي المعروفة بنظام " الألف "  
وتعني بالأمازيغية اللواء أو العلم أو الحزب . ويتلخص هذا النظام في  
وجود حزبين يحملان اسماء مختلفة حسب المناطق ، ينتمي إليهما كل  
سكان البلاد من الشمال إلى الجنوب ومن الغرب إلى الشرق انتماء يكاد  
يكون متوازنا ، بل إن هذا التوازن هو الأساس في إيجاد الاستقرار بين  
كل المجموعات . وأي خلل فيه يغتضي حتما زعزعة تعيد إليه التوازن  
وهكذا .

هذان الحزبان كانا متعارضين تعارفا مؤسسيا ان صح التعبير . أي أن  
المهمة الأساسية - ولكننا ليست الوحيدة - كانت هي الحيلولة دون  
تفوق الحزب الآخر . لأن تفوقه سيؤدي بالضرورة إلى إخضاع الحزب  
المواجه ، وبالتالي إلى تركيز السلطة ، ثم إلى كل ما يتبع ذلك من  
عواقب وخيمة معروفة .

أما عن التحرك الفعلي لعذين الحزبين ، فالذي نعرفه لحد الآن هو أنه  
كان تحركا يتم داخل دوائر متصلة فيما بينها على طول وعرض رقعة البلاد .  
أي أن المنتمين إلى كل منهما يعرفون بعضهم البعض داخل مجالات جغرافية  
دايرية قد تتسع اتساعا كبيرا ، ولكننا لا تصغرا أبدا إلى ما دون الحد  
الأدنى الذي قد يشمل اربع أو خمس مجموعات بشرية او ما يسمى عادة  
"قبائل" .

ذلك لأن القبيلة بمعناها البيولوجي المعروف لدى الرجل ، لا تكاد توجد  
في واقعنا الاجتماعي في الفترات التاريخية المعروفة ، وخاصة القريبة  
مننا على الأقل . والكبر دليل على ذلك - وهناك أدلة أخرى لا مجال لذكرها  
هنا - هو وجود التنظيمات السياسية المذكورة أعلاه . أي تنظيمات الألف



إن كل الدلائل تسير اليوم في اتجاه اثبات وجود حضارة راقية في أطلانتيد التي كانت شمال غرب المغرب الحالي وغرب شبه جزيرة إيبيريا قبل انفصال القارة الأمريكية تماما عن القارة الأوروبية . ومعنى هذا أن الحضارة القديمة المعروفة في حوض المتوسط وأمريكا ، كلما من تاسيس او من تأثير المهاجرين الأطلانتيديين الذين نحووا من الكارثة الطبيعية التي أغرقت جزيرتهم . وهؤلاء المهاجرون منعم من استقر في افريقيا الشمالية ، ومنعم من تجاوزها في اتجاه الشرق . هذه الحقيقة تكذب الرأي القائل بأن كل المجات البشرية التي عرفها العالم كانت من الشرق في اتجاه العرب . مع كل ما يسبق ذلك من خلفيات وما ينتج عنه من عواقب وخيمة بالنسبة الى الأفراد وإلى الجماعات غير المركزية غير الواعية .

ولذا كان التراث الأمازيغي المكتوب قد أتلفته الايدي الأثمة منذ القديم نظرا لضيق أفق القوى المتوالية عبر التاريخ ، والتي تمكنت من اخضاع واستعمار جزء من شمال افريقيا . ونظرا لانعدام الوقت الكافي لدى الشعب الأمازيغي ليتمكن من مراجعة نفسه وتوطيد ركائز ثقافته . فكان دوما في حالة استنفار دفاعا عن ارضه وحدوده واستقلاله منذ الألف الأولى قبل الميلاد على الأقل . . أقول إذا كان الأمر كذلك ، فإن أبناء أنتجوا في لغات أخرى من القمم العلمية والأدبية والفلسفية ما لا يزال مشهودا الى اليوم . فقد كتبوا بالإغريقية واللاتينية والفينيقية والعربية ما لا يحصى . ولو أمكن إنجاز بيبلوغرافيا أمازيغية لتعداد ما ساهم به أبناء أمازيغ في الحضارة الإنسانية لمئات مجلدات عديدة . ولو جمع ما يوجد به الفكر الأمازيغي التلقائي كل يوم ، منذ كان إلى اليوم، لكانت الخزانة الأمازيغية من أعنى الخزانات الموجودة .

وإذا كان الشعب الأمازيغي - رغم كثرته وقوته العددية واتساع الرقعة الجغرافية لبلاده لم يُكوّن أمبراطورية ، تبني القلام والحصون والعواصم ، وتنمي ثقافة معينة، وتكون حيوشا من العبيد والمستعبدين... لتحمي نفسها من الإنهيار، وتستمر في استغلال الشعوب المغلوبة... فلأنه شعب نَمَى تنظيمات اجتماعية واقتصادية وسياسية ، تحول دون قيام أية سلطة مركزية طاغية . فكان نظامه الجماعي الديموقراطي يستهدف توزيع السلطة ، لا على مستوى الأفراد فقط ، بل على مستوى الجماعات على الصعيد الوطني كله . وكانت مراقبة أفراد الجماعة مراقبة مستمرة ، يقوم بها أعضاء المجموعة كلهم ، دون أي تمييز بينهم داخل الجماعة .

والفكرية بصفة عامة ، مما توفره لهم من إمكانات تمتد عروفاً بعيداً في تاريخ العالم القديم ، وتستكشف فروعها النامية من ثقافة العصر الحالي ... إذا فعلوا ، فلا شك أنهم سيأتون بجديد . وسيكتسبون المهارة والثقة بأنفسهم ، وبذلك ستكون شخصيتهم مؤكدة، تفرض نفسها بأمالها وعمق تجربتها . وإن ذلك فقط سنتخلص من عقدة البحث عن الحكم المُركبي من الذين نقلدهم في تجاربهم على حساب تجاربنا الخاصة .

إن الثقافة الإنسانية في حاجة إلى جميع المساهمات التي يوفرها النوع الرائع والطبيعي في مجال الإنسانيات . وجرماننا من مساهمة أية ثقافة مهما كانت صغيرة - بأية طريقة من الطرفين ، وبأية وسيلة من الوسائل - يعد جريمة في حق الإنسانية كلها . ولهذا السبب تقوم اليونيسكو بمجهود كبير لتركيز هذا النوع من الوعي لدى شعوب العالم وتساهم مساهمة كبيرة في عملية إنقاذ وحماية اللغات والثقافات التي تسرت تحت كلل الحضارات الإستعمارية وذات النزعة التوسعية . غير أن مجهوداتنا هذه كثيراً ما تكون عديمة الجدوى لأسباب منها : قللة إمكاناتها المادية والمعنوية ، وضعف تأثيرها أمام القوة العاتلة والجارفة لتيار المد الاستعماري اللغوي والثقافي ، المعزز بقوة وسرعة التقدم العلمي والصناعي والتكنولوجي والإعلامي . ولكن العامل المساعد الأكثر خطورة هو ضعف الإرادة الوطنية او انعدامها لدى حكومات الدول المتخلفة بصفة عامة . والذي يؤدي أحياناً إلى العمل على إجهاد كل ما تقوم به اليونيسكو من إنقاذ اللغات والثقافات المحلية . بل إلى قمع الاصوات الوطنية الداعية إلى احترام الحقوق اللغوية والثقافية الوطنية ، ونهميه كد اللغات الوطنية - في حالة التعدد - وكل مكونات الثقافة الوطنية على حد سواء ، والإقلاع عن تفضيل جانب على جانب وتقوية جزء على حساب الآخر .

إن الإنسان الأمازيغي ، رغم الطمس الذي عوملت به عظائمه ، ورغم المجموعات المتوالية والملحة عبر القرون ، الرامية إلى محو هويته كإنسان منتج على مستوى العمل الثقافي الإنساني ، قد ساهم بحفظ وافر في إغناء التراث الإنساني . فالحضارة المصرية القديمة التي بلغت مستوى راقياً ، يمتدح كل العالم اليوم أنها من صميم الحضارة الأمازيغية - المصرية . وقبل هذه وكما التي جاءت من بعدها ، من ما بين النهرين إلى اليونان إلى روما ... ، كانت حضارة جزيرة أطلانتيد، التي لم تكن خرافة من صنع الخيال، بل واقعاً تشهد به الدراسات الطبيعية الأخيرة ، والبحوث التاريخية المتقدمة . وحضارة أطلانتيد إن لم يكن الشعب الأمازيغي من مؤسسيها فهو واحد من ورثتها على الأقل.

الأمازيغية في مناطق أخرى من شمال إفريقيا لتشويه نسبي لا يستهان به ، باستثناء لغة التاركيين على ما يبدو .  
وفي احتفائه بهذه اللغة ، التي تعتبر من أقدم لغات حوض البحر الأبيض المتوسط كما سبق ذكر ذلك ، يكون قد احتفظ في تراثه - بمعناه الواسع - بكثير من جذور ثقافة هذا الحوض التاريخي . في الوقت<sup>الذي</sup> أضاعنا فيه بلدان أخرى لأنها أضاعت لغاتها القديمة واستوطنتها أخرى .  
ولأن المغرب كذلك لم يفتن ان يستفيد من الثقافة الإسلامية التي تعتبر من حيث قيمتها . الروحية والإنسانية ، تنويجا وتكميلا للثقافة الأمازيغية الأصلية المتقدمة من حيث التنظيمات الاجتماعية والسياسية والتقنيات المختلفة المتعلقة باستغلال الأرض والاستفادة منها ... وثرى اليوم انه يتعامل بنفس الأسلوب مع الحضارة العربية السائدة الآن .  
ولكن في ظروف . تجعلنا نتخوف من خطر الاندماج الكامل في نظام ثقافي وحضاري قد يمحو كثيرا مما حافظنا عليه منذ قرون كثيرة وطويلة .  
إن احتفاظ المغرب بمصدرين من أهم مصادر الثقافة الإنسانية القديمة واحتكاكه الفعال بالثقافة العربية السائدة اليوم ، يجعله بالفعل متوفرا على كل الإمكانيات ليبنى ثقافة أصيلة راقية . شريطة أن يمزج مزجا ذكيا كل هذه المصادر في نواكب ثقافته الخاصة ، ويكون إبداعه انطلاقا منها . وهذا هو لفصلان الوحيد والشرط الضروري الذي سيمكن الإنسان المغربي من إنجاز عطاءاته كلها ، والإسهام في إغناء الثقافة الإنسانية برمتها .

#### ت ) عيمنتا على المستوى الانساني

ان الثقافة الإنسانية ملك لجميع البشر منذ كان الإنسان إلى اليوم . وليس لأية مجموعة بشرية ، كيفما كانت ، أن تدعي أن ثقافتها هي الأصل أو هي الرائدة أو هي الأرقى ... ، كما يحلو لبعض الجمال أن يزعموا . كل ما هنالك هو أن الأدوار تتنقل من مجموعة إلى أخرى ، ومن منطقة إلى أخرى حسب ظروف موضوعية وتاريخية محددة . وهذا الانتقال ما ثبت أنه كان انتقالا منقطعا ، بل كان دوما متصلا بما سبقه من تجارب ثقافية وحضارية بعيدة كانت أو قريبة .

وبما أن الثقافة الأمازيغية ورثت من كل ثقافات حوض البحر الأبيض المتوسط ، وكذا الثقافات الإفريقية جنوب الصحراء الكبرى ، فان بإمكانها الإسهام في إثراء الثقافة الإنسانية ، إذا عرف أبنائها أن يحافظوا على كل مصادرها المذكورة ، وينسجوا أفكارهم وإبداعاتهم الفنية والأدبية

إلى موقع بلادنا الجغرافي .

إن أسباب ذلك كثيرة ولا شك، ولكن أهمها - في نظري - يتلخص في انعدام الوعي التاريخي لدى المثقفين المغاربة بصفة خاصة . مما أدى بهم إلى الإنجراف وراء كل نهيق شرقي أو غربي في الوقت الذي يتوفرون في بلادهم على كل أسباب الخلف والإبداع والإخترام... في الميادين الثقافية كلها . إن انجرافهم هذا جعلهم يعمون في ميادين غيرهم وينطلقون من منطلقات لا تربطهم بعاروا بط عضوية أو روحية أو ثقافية ، فتأتي أعمالهم بالضرورة هزيلة ركيكة شكلا ومضمونا . وكنتيجة حتمية لما ذكر، فإنهم دوما مضطرون إلى طلب التحكيم من الأجانب ليزكوا أعمالهم الجوفاء . وبما أن هؤلاء الأجانب يعرفون جيدا أن هذا النوع من التلاميذ لن يتمكنوا في يوم من الأيام من منافستهم منافسة جدية ، فإنهم قليلا ما يترددون في إعطائهم شهاداته ما وراء البحار أو ما وراء القفار .

هذا الوعي التاريخي المنعدم ، طمس شخصية المغربي بصفة عامة والمغربي المثقف بصفة خاصة . وهكذا نجد أن أكثر من نصف الإنتاج المغربي من المستورد غير المغربل : في ميدان الفنون وخاصة الأغنية والافلام والمسلسلات ، في جرائدنا الوطنية ، أقد من الثلث مخصصا لمسائلنا الوطنية ... هموم شعرائنا كثيرا ما تنصب على ما وراء الحدود ، أسماء أبنائنا جلها التقط التقاطا من الافلام السينمائية والتلفزيونية أو من مخلات كالموعد وغيرها . أسماء شوارعنا تزخر ببطون غيرنا وماثرهم... وكاننا فقراء التاريخ . برامج تعليمنا لا تبرز شخصيتنا الوطنية بما فيه الكفاية ، وخاصة فيما يتعلق بمادة التاريخ الوطني الذي اختزلت منه فترات كبيرة ... هذه اللاحثة يمكن ان تطول ، ولكن المقصود هنا هو الإشارة فقط إلى خطورة ظاهرة السكر العلني هذه، والتي ستؤدي بنا لا محالة إلى التسمم النعاشي والعمم المزمن .

ولنبعد الآن إلى موضوع القيمة الوطنية للثقافة الأمازيغية . إن ثقافة ما تكون غنية إذا تنوعت مصادرها وتجدرت مصادرها الأساسية في قلب تربة الوطن ، وسعرا بناؤها إلى تنميتها وتلقيحها بأحسن ما أنتجته الثقافات الأخرى .

بخصوص الشرط الاول ، لن أبالغ إذا قلت بأن الثقافة المغربية من أغنى الثقافات في حوض البحر الابيض المتوسط . ذلك لأن المغرب هو البلد الوحيد في شمال إفريقيا الذي احتفظ - في ظروف صعبة حقا - بلغته الأمازيغية في حالة أقرب إلى الأصول . في حين تعرضت

لاسباب متعددة من بينها السهول بالنسبة ، أو الحواف من الاتهامات أو  
لاعتقاده جملا بأنها لغة لا تستحق الحياة .  
وفي هذا الخضم البئيس ينمو الطفل الأمازيغي معقدا ، جامعا لكل مركبات  
النقص التي لاتفارقه مدى الحياة . بالإضافة إلى ما ينتج عن ذلك من  
تاخر في الدراسة ، وضعف في المردودية ، وعياء مبكر . فإذا كانوا  
مضطرين الي تعلم ثلاث لغات - دون لغة الأم - ويستوعبوا مواد كثيرة  
بواسطة اثنتين في المرحلة الابتدائية ، وثلاثة في المرحلة الثانوية ، فان  
المجهود الذي يبذلونه مجهود كثيرا ما يعض جناحهم ، ويستنزف قواهم  
في المرحلتين الأولى والثانية . والنادر منهم يصل الى التعليم العالي .  
وإذا وصل ، ففي حالة يرثى لها في الغالب . وفي الجامعة تقف التصفية  
ما قبل النهائية . لان التصفية الأخيرة تقف بعد حصول هذا الطالب المرهف  
بما ذكر وباشياء اخرى - كالفقر والبعد عن الأسرة وانخفاض المستوى  
التعليمي ... ، على شهادته الجامعية . هذه التصفية تتجسم في انمائه  
انهاشي واعتزاله في ركن من أركان الحياة ، ليضد جراحه ، ويربح  
أتعابه ويحتر عقده ، في انتظار الجبل الثاني - أي أبنائه الذين سيحاول  
تخليصهم من تلك اللغة التي طاعت مشقته ، لأنها غير معترف بها والكل  
متفق على إبادتها : اللغة الأمازيغة .

وبذلك فقط يرقى أبنائه الى مستوى الأطفال المغاربة المعربين ، فتقل  
مناعبهم وعقدتهم . لأنهم يتخلصوا من لكمة أبيهم ، وبالتالي من النعت  
القاهر المذل : فحلح . وإن سألهم قالوا : أبي هو الشلم أما أنا فلا .  
يالها من معزلة ! ومع ذلك فعذه المعزلة هي التي مر بها المغاربة جميعا  
ولا يزالون مع كامل الأسف . قلت المغاربة جميعا ، لأنهم كلمهم تقريبا  
أمازيغيون أصلا ، منهم من تعرب وتعصب ضد أصله ، وضد لغة اجداده .

#### (ب) قيمتها على المستوى الوطني

إن أفضل ما تفتخر به الشعوب هو ثقافتها الوطنية ، وتراثها النابع  
من أعماق تاريخها . وإذا كان غنيا كغنى تراثنا ، فاعتزازها يزداد  
ويتركز . غير أن هذه القاعدة - الفضيلة - مجهولة لدينا مع عميق الأسى  
والأسف . وهذه الوضعية الشاذة كثيرا ما تدفع بي إلى صب اللعنات  
على حوض البحر الأبيض المتوسط الذي يربطنا بعالم يسلمنا ، ويمسحنا  
بنزعة كلبية ملحة . ولو لم تكن هناك شعوب أخرى متوسطة ، لها نفس  
الموقع الجغرافي ، ومع ذلك تمكنت من الحفاظ على خصوصياتها اللغوية  
والثقافية ، لتماديت في الإعتقاد الخاطئ الذي يراودني كلما تأملت  
في وضعيتنا الثقافية . أي الاء تاد الذي يرجع هذه الوضعية المشوهة

بعذا المفهوم الصحيح حقا ، ما أكثر الخزانات التي فاعت منا لأننا لانكتب الأنا نم نعط كنوزنا ما تستحق من اهتمام وعناية . وتركتها تموت دون أن تكون لدينا أية قدرة على تعويضها .لأننا التجأنا الى مصادر أخرى ، ثبت الآن أننا لاشيء ، إذا لم يسبقنا التشعب بمصادرنا الأصلية الأميلة . ومصادرنا لم نتشعبم بالأنا وبكل بساطة - وخاصة نحن المثقفين - مستلبون الى حد المرض ، عكس ما كل. ن يجب أن يقيم : الثقافة وسيلة مثلى للوعي ولتحديد المواقع ، والتحرر والاعتناق وتحقيق الذات.م بل أكثر من ذلك، لقد بلغ الاستلاب عندنا حده الأقصى ، ببروز الجيل الاول من مثقفينا فييل الاستقلال ويعدده على الخصوص . وهذا ، في نظري، أكبر دليل على فقدان الشخصية ، وانزلاق الهوية ... وطفيان طابع التظاهر والسطمية ، والانقيادية العمياء للأفكار السائدة ، ولو كانت على حساب أعمق ما فيننا ، وأحسن ما ورثنا ، وأنشط ما يفدي عبقريتنا كسحب أميل. ألم يكن من الأحسن ، ين من المعقول ان ننطلق من أنفسنا نحو الآخرين بدل ما وقع ويقيم الآن ، من ان ننطلق من الآخرين في اتجاه الآخرين ؟ انها خدعة وقعنا فيها وأن الأوان ان ننفلت منها ...

#### 1 ( قيمتها على المستوى الفردي

لقد أصبح من البديهي ان حظوظ الخلف والإبداع ، تتوفر أكثر لدى الفرد الذي تلقى تعليمه الأساس بلغة أمه . وتزيد أكثر وترتقي نوعيا إذا ساعده الحظ وتعامل مباشرة مع لغات وثقافات أخرى .ان هذه الحقيقة منعقدة تماما في بلادنا . لان لغة المدرسة والإدارة ووسائل الإعلام ، هي غير لغة البيت والشارع والحياتك اليومية . فاذا كانت لغة البيت لدى الطفل المغربي هي الدارجة والأمازيغية ، فان لغة المدرسة هي العربية الفصحى أو الفرنسية أو هما معا . فالقطيعة بين المدرسة الوطنية والواقع العائلي واليومي ، قطيعة شبه كاملة بالنسبة الى الاطفال المغاربة المعربيين ، وقطيعة كاملة بالنسبة الى الأطفال المغاربة الأمازيغيين . ان هؤلاء الأخيرين على الخصوص يعانون الأمرين بسبب الغياب الكامل للغة الأمازيغية في مدارس بلادهم . ووضعتهم ، على هذا المستوى ، وضعية مزرية جدا ، لا تقارن مع وضعية اخوانهم المعربيين . لان هؤلاء الأخيرين يملكون على الأقل لغة المخاطبة اليومية التي يستعملها المعلم والمدير والشارع . فني حين ان الطفل الأمازيغي ياتي الى المدرسة بلغة ترفض إدارتها ورجال التعليم - رسميا - استعمالها . قلت رسميا لأنه حتى في حالة ما إذا كان أحد من ذكر يعرف الأمازيغية ، فإنه يتحاشى استعمالها مع تلاميذه. وذلك

وأعطتها كما أخذت منها . وهذا ليس عيبا في ميدان اللغات ، بل علامة من علامات الصحة والحياة . خصوصا وان اغلبيه الكلمات الدخيلة، لم تؤخذ كما هي ، بل أخضعتها اللغة الأمازيغية لقوايلها وصيغها واصواتها الخاصة في غالب الأحيان .

ان اللغة الأمازيغية تعاملت مع كل لغات حوض البحر الابيض المتوسط، وأثرت وتأثرت . وهذا شيء طبيعي، لانها من اقدم لغات العالم القديم ومن أكبرها انتشارا ، اذا اعتبرنا الرقعة الجغرافية التي يسكنها الشعب الأمازيغي منذ كان ، أي شمال افريقيا كلها ، وجميع ما يسمى اليوم بالمعراء الكبرى .

فليس غريبا إذن أن نجد فيما كلمات من كل هذه اللغات ، وخاصة التي تعاملت معها مباشرة كالصينية والافريقية واللاتينية والعربية وغيرها ... ولكن الغريب المستغرب هو أن لا أحد يريد ان يعترف بان اللغة الأمازيغية هي بدورها أعطت الكثير لتلك اللغات . غير ان الأدهى هو ان كثيرا من الناس يعتمد هذه الظاهرة - اي ظاهرة وجود بعض الكلمات الدخيلة في اللغة الأمازيغية - ليثبت، كما قلنا سابقا ، أنها اينة تلك اللغة ، بل يذهب إلى أكثر من ذلك ، ليقول ويؤكد بأن الأمازيغية من أصل فنيقي او اغريقي او لاتيني ...

ان مسألة الاصول العرقية هذه ليست مطروحة هنا ، لا على المستوى البشري ولا على المستوى اللغوي . لأنها متجاوزة في جميع الحالات . ان المسألة التي تعيننا هنا هي أن اللغة الأمازيغية اليوم ، هي لغة متميزة يجب ان تعامل على هذا الأساس . لأنها لا يمكن ان تعامل إلا كذلك . وهذا التمييز معروف لما منذ أكثر من ثلاثة الاف سنة على الأقل. اذا اعتبرنا فقط المكتوبات المزوجة المرسمة بالأمازيغية والفنيقية المعروفة اليوم .

#### 4) قسمة اللغة الأمازيغية

ان غنى اللغة الأمازيغية شيء لا مرأى فيه . وهذه الحقيقة لا يعرفها ، مع كامل الاسف ، غير أبنائنا . ولا تتوفر لحد الآن على أية وسيلة للتعريف بما لدى أبناء المغرب الذين لا يعرفونها ، ليتأكدوا مما نقول لهم . اللغة الأمازيغية غنية كلغة أولا . وغنية ايضا بما تحمله وتروجه من ثقافة واسعة عميقة الحذور في تربة الوطن . وما أكثر ما يضيع سنويا من قوائد شعرية رائعة ، وأحداث ثقافية نادرة ، وأما عيص وأساطير ذات دلالات عميقة . وما أكثر خسائرها حين نفقد شيخا مسنا او امرأة طاعنة في السن ، لان ذلك يكون - كما قال أحد المثقفين الأمازيغيين - " بمثابة خزانة تحترق " .

ستمكن القارئ من فهم ما يكتب من كتب، بأية لهجة من هذه اللهجات ..  
وبعده الطريقة، مضافةً الى تدريس اللغة في المدارس ، ستعود اللغة  
الأمازيغية الاصلية الموحدة الى ذاكرة الناس، بالاستعمال اليومي ،  
لتحل محل اللهجات المذكورة .

إن اللغة الأمازيغية لغة بكل معنى الكلمة . فكل التعاريف العلمية -  
غير الاستعمارية - للغة ، تنطبق عليها . وليست لهجة بالمعنى  
القدحي كما يدعي البعض، ويصر على عدم الاعتراف لها بدرجة اللغة  
بدعوى انها غير مكتوبة ، وليست لها قواعد ، وغير موحدة .. غير ان  
قليلاً من التأمل والتفكير والاطلاع مع حسن النية، سيظهر أن كل هذه  
الشعارات واعية بالاذانة الى انها معرّضة . لأن أية لغة يمكنها أن  
تُكتب بأي حرف . واللغة الأمازيغية كتبت - وبحروفها المتميزة الخاصة  
(تيفيناغ) - قبل ان تولد الفرنسية والانكليزية مثلا بقرون كثيرة .  
ولانه ليست هناك لغة او كلام ليست له قواعد بالمعنى المتعارف عليه.  
واللغة الأمازيغية ، كجميع اللغات في العالم تتوفر على جميع ما  
تتوفر عليه اللغات الاخرى من أسماء وافعال وحروف ومشتقات ... وكل  
ما ينفصمها هو العمل على ابرازها وتصنيفها في كتب خاصة . واللغة  
الأمازيغية اُخيرا لغة موحدة اصلا . ولهجاتها الحالية - كما اشرنا  
الى ذلك اعلاه - نتيجة مباشرة لعدم تدريسها وكتابتها والاهتمام بها  
بصفة عامة . بل هناك لغات تفرعت عنها لهجات بالرغم من انها لغة  
الكتابة والتدريس والادارة ، كاللهجات العربية المختلفة مثلا .

### 3) اصل اللغة الامازيغية

ليس عرضنا هنا هو محاولة توضيح هذه المسألة بطريفة أكاديمية ، لأن  
ذلك من اختصاص لغويينا ، ولكن المفهوم هو دحض بعض الادعاءات المبسطة  
والسطحية التي تريد ارجاع اللغة الامازيغية - مرعومة الى اصول معينة،  
لاهداف معروفة . لان هذه الادعاءات - مع كامل الأسف - رغم أنها لاتنبي  
على أية اساس متينة ، حققت الى حد كبير هدف اصحابها منها . وفي  
ذلك اجحاف كبير باللغة الأمازيغية .

ان اللغة الأمازيغية موجودة بشكلها الحالي، وهذا هو المم. وشكلها  
الحالي يُميّزها تمييزا لا يقبل الشك عن غيرها من اللغات. أما عن وجود  
بعض الكلمات الدخيلة داخل اللغة الأمازيغية فليس معناه أنها لغة  
مشتقة من اخرى، بل دليل فقط على أنها تعاملت مع تلك اللغة



وجاء العرب ، واخذوا نفس الاسم والسفوف بسكان شمال إفريقيا وكرسوه ،  
وبما انهم لم يعرفوا اصل الكلمة - في البداية على الأقل - فقد اجتمعوا  
في اعطائه اصلا خرافيا ، يغلب عليه التلغيف والتكلف ، فقالوا : ان  
جدهم كان يسمى "بر" فكررنا الكلمة فاصبحت "بربر" ! وللتأكد من الطابع  
الخرافي لهذا التفسير يراجع تاريخ ابن خلدون وغيره .  
غير ان احتفاظ الكلمة بمعناها الأصلي الاغريقي في الاستعمال العربي دليل  
على ان العرب اصبحوا يعرفون معناها القدحي . فلماذا اذن استعملوها  
اسما لشعب بكامله ؟ !

ثم جاء الاستعمار الفرنسي وكرس نفس الاسم ، مع تعديل بل تلغيف  
للكلمة الاصلية ( *Barbare* ) ، باستعمال كلمة من نفس العائلة ، تختلف  
عن الاولى من حيث الكتابة ، فسامهم ( *Barbare* ) ، اشفافا عليهم من  
المعنى الغليظ للكلمة الاصلية !!  
لكل هذه الأسباب نرى أنه من الواجب رفض هذه الصفة ، وعدم استعمالها  
اسما لشعب بكامله لأن في استعمالها مسا بكرامته ، واحتقارا لعظمته  
وتكريسا لنظرة استعمارية عنصرية .  
ان لهذا الشعب اسمه الذي يميزه ، ويعترف به وهو من احسن الاسماء :  
ءامازيغ ، ولغته : ءامازيغية . وهذا هو الاسم الذي اورثه ارباءه  
التاريخ . فلماذا يصرون الناس على تجريده من اسمه الحقيقي ؟ ولماذا  
يستخف ابناء ءامازيغ باهمية هذه المسألة ؟ ! انما ليست قضية  
بسيطة ، انما اساسية لا ينبغي التساهل فيها .

## (2) ماذا نعني باللغة الأمازيغية ؟

اللغة الأمازيغية هي لغة الشعب الأمازيغي بكل لهجاتها . انما اللغة  
التي تنتمي اليها اللهجات الثلاثة الكبرى المعروفة في المغرب ( على  
الاقل ) ، وهي : الريفية او الزناتية في الشمال والمغرب الشرقي  
الأمازيغية في الاطلس المتوسط وتافيلالت وقسم كبير من السهول الغربية  
والشلة في مراكش والاطلس والصغير الى الصحراء الجنوبية ...  
ان هذه اللهجات تنتمي الى اصل بنيوي ولكسيكي واحد . وهي فوق هذا  
وذاك متكاملة جدا فيما بينها . والاختلافات الموجودة - وهي طبيعية لانها  
شفوية غير مكتوبة - لاتعدو ان تكون اختلافات على مستوى النطق او بعض  
التعابير الخاصة ، او للاحتفاظ بكلمات في واحدة منها اضعافا الاخرى  
او حلت محلها كلمات دخيلة .  
هذا النوع من الصعوبات البسيطة سيتغلب عليه بمجرد جمع اللغة ،  
واصدار القواميس الاولى التي تندمج فيها اللهجات الثلاثة . لانما

ليس معنى هذا ان لا يكون هناك بين الشعوب المختلفة نوع من التقارب والتعارف والتواصل والوحدة . بل يعني فقط ان ذلك يجب ان يتم لا على اساس الدّمج والإلتحام والمحو، بل على اساس احترام الخصوصيات اللغوية والثقافية لكل الشعوب . وميادين التقارب والتعاون وحتى الوحدة كثيرة بعد ذلك . هذا النوع فقط هو وحده المقبول والمحمود ، وهذا النوع من التصور هو وحده المشروع . اما غيره فعدوان واجرام يجب فضحه كيفما كان ما يتسّر به من ديماغوجية، براقاً يرتدي ملاءة السراة .

ان جميع الحركات الاستعمارية المعروفة ، كان من بين اهدافها إلغاء كل المقومات اللغوية والثقافية للشعوب التي تستعمرها ليتسنى لها إبقاء هذه الشعوب تحت هيمنتها واستغلالها واستعبادها بأقل ثمن . لان شعبا متمسكا بمقوماته اللغوية والثقافية لا يموت ولا يُستعبد الى الأبد . لان تلك المقومات هي التي تشعره بتميزه عن المستعمر، وهي التي تحميه من الذوبان في غيره من الشعوب ، وهي التي تذكي فيه روح المقاومة ورفض الاستعباد .

ان النوع الوجودي الوحيد الذي ينبغي ان يقوم بين الشعوب المختلفة هو الوحدة في النوع ، الوحدة المتكاملة ، الوحدة المتكافئة ، الوحدة التي يحتفظ فيها كل شعب بميزاته ومكوناته اللغوية والثقافية .

## 1 - اللغة الأمازيغية .

1) لماذا كلمة الأمازيغية بدل " البربرية " ؟

ان كلمة "بربر" كلمة أجنبية ذات معنى فُدحي في جميع اللغات الاوربية على الأقل وفي اللغة العربية بصفة خاصة . ومن اراد ان تتأكد فليرجع لا الى القواميس والمعاجم اللغوية ، بل الى الجرائد والمجلات والمطبوعات العربية الشرقية التي صدرت خصوصا في فترة الغزو الاسرائيلي للبنان ، ليتأكد ان الهجمات الاسرائيلية كثيرا ما كانت توصف ب : الهجوم البربري الوحشي ، او الهجمات البربرية، او المذابح البربرية ...

ان هذه الصفة يطلقونها على جرائم اسرائيل اظهارا لمدى وحشيتها وهمجيتها... وفي نفس الوقت يسمون بها شعبا بكامله في شمال افريقيا !! كيف يتم التمييز اذن ..؟

ان كلمة "بربر" استعملها الإغريق والرومان - وبقيت محتفظة بنفس المعنى او قد تحج ، في اكثر اللغات الاوربية - وكانوا يعنون بها : الأجنبي غير المتحضر، والهمجي ... وقد اطلقوها على شعوب كثيرة ، ومن بينها الشعب الأمازيغي في شمال إفريقيا . هذا الشعب الذي لم يُسم نفسه قط بهذا الاسم ، وما ثبت انه اعترف به في فترة من فترات تاريخه الطويل .

تأملات حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين  
\*\*\*\*\*

تمهيد

يكتسي القرنان التاسع عشر والعشرون أهمية فصول في تاريخ البشرية ، لا في الميادين العلمية والصناعية فحسب ، بل في ميدان الوعي التاريخي لدى الشعوب المختلفة ، إن نمو الوعي التاريخي عند شعوب العالم المضطهد، غير وجه التاريخ المعاصر في مناطق متعددة من العالم . لأنه أدى إلى انبعاث الامبراطوريات الإستعمارية ووضع موضع المشكك النموذج الحضاري الغربي بل النماذج بصفة عامة . وأكد مبدأ الخصوصية ، وقانون النسبية في الأنماط الثقافية ، وبالتالي صلاحية التكامل الحضاري والثقافي ، وفساد الميول اليمينية والإدماجية التي تغذيها ، منذ زمان بعيد ، بعض الادبيولوجيات المدافعة عن فكرة العالمية ، على أساس الإنتماء إليها والخضوع لمبادئها ومراميها والإندماج فيها كلية .

إنها ، في نظري ، أكبر ثورة عرفها العالم المعاصر ، هذه التي ستوقف عملية الإبادة اللغوية والثقافية التي تتعرض لها عشرات المئات من لغات وثقافات البشرية هي أنباء كثيرة من العالم ، ولأنها ستتمكن هذه اللغات والثقافات الضعيفة مادياً من البقاء والنمو . وستوقف هذا الزحف الجارف للغات والثقافة الغربية بصفة خاصة ، التي تستهدف تحويل كل الشعوب إلى مستعمرة ثقافية ولغوية كبيرة ، يسود فيها النمط الغربي بكل عيوبه الأصلية ، مضاماً إليه أخرى ناتجة عن المسخ الذي سيُصاب به حين يمسخ الشعوب التي التقطته .

وستعيد العالم إلى تنوعه الأصلي والأصيل على المستويات الثقافية واللغوية ، الذي يعد الضمان الوحيد لبقاء تعدد المشارب والمصادر الثقافية والحضارية في العالم . وبالتالي بقاء منابع الغنى الثقافي لدى البشرية . لأن هذا التنوع المتكامل هو الذي أنقذ الإنسان ، لحد الآن ، من الفناء المحقق ، بما في ذلك التنوع العرقي ، كما تؤكد ذلك البحوث البيولوجية المعاصرة .

إن الذين يتصورون العالم وحدة لغوية وثقافية واحدة ، أو وحدات كبيرة من نفس النوع لا يعدو تمورهم هذا أن يكون إلا تصورا استعماريًا إجراميًا . لأن هذا التصور إذا تحقق لا يمكن أن يتحقق إلا على حساب العديد من اللغات والثقافات الصغيرة المغلوبة .

de disparaître dans les tombes de l'oubli, car une main lourde et sourde leur a clos à jamais les paupières.

Je ne cesserai de glorifier la voix de nos ancêtres, qui nous ont laissé en héritage cette galette de miel pétrie par nos aèdes depuis la nuit des temps.

Pour conserver cette oralité qui véhicule la voix qui est aussi le culte de nos anciens, nous ne devons pas seulement nous extasier sur l'image que nous récoltons et puisons sans cesse à la source, récolter ces voix éparpillées pour les figer dans un album souvenir. L'écriture ne doit pas seulement codifier, classer, ou même inventorier ; elle doit dépasser cette étape (celle du chercheur) pour progresser, et la progression ne peut se faire qu'à travers la création.

Nous devons reproduire les gestes et les rythmes que nos mères et les mères de nos mères ont forgés et déployés, pour nous envelopper de ce parfum chaleureux, qui a bercé les moments de notre enfance. La nostalgie est un gouffre dans lequel on peut tomber. Des termes, vieux comme le monde, zik nous tiennent en alerte par leur symbolique (autrefois) pleine de charme et de poésie ancestrale. Derrière ce mot qui nous met en garde contre l'éventuel danger d'un sevrage brutal et collectif, qui porterait atteinte à la mémoire et déshydraterait tout un peuple, le priverait d'une nourriture riche et précieuse, c'est à nous, les héritiers de l'avenir, à veiller à ce que cette richesse orale ne s'éteigne pas avec le départ des sages de la cité, qu'elle ne s'étiolle point, parce que se hérisse un nouveau monde à l'architecture déshumanisée, qui a tué la Voix à coups de crayons conformistes. Il faut à notre tour, créer, perpétuer auprès de nos enfants le verbe ancestral qui a entretenu la chaleur autour du feu.

**Cfiy a yemma cfiy,**

Je me souviens, mère, je me souviens.

## Rruḥ-iw

Sonnet d'Arvers traduit par Iften

Ruḥ-iw s-lbaḡna ines di laemeḥ-iw teyzer tesri  
Tayr' ara iddren ibda Tuḥ iyi deg-giwen imir (s)  
Aḡan-iw d war talwit armi ssusmey tamara  
Tin illan d ssebba n taluft s-taluft ur taelim ara

Aḡlil-iyi ad eaddiy ttamas ur d iyi teḡri  
Kullas ar yidis ines ḡas amaani kullas weḡdi  
U ad seaddiy ard ikfu akw lweqt di ddunit-a  
Asuter ur ssutrey, aḡaḡi ur iyi d-iḡaḡ ka

Neḡḡat ulamma Reḡti ixelq-iḡ ḡlawet ḡninet  
Ateaddi deg gwebriid-is t-tuḡdiqt werḡin tesli  
I- wqerreḡ a n tayri i-d-yemḡin seddu idarḡen-is

Teḡḡef di lwaḡeb aqeshan s ttiqa werḡin neḡli  
U ad as tini m'ara tḡer ifyaḡ a yeḡḡuren d neḡḡat :  
"Taqcict a, ladḡa anta-ḡ ?" ḡessu ur ḡeḡḡu yara.

## Ma vie

Ma vie a son secret, mon âme a son mystère  
Un amour éternel en un instant concu  
Le mal est sans espoir aussi j'ai dû le taire  
Et celle qui l'a fait n'en a jamais rien su

Hélas, j'aurai passé près d'elle inaperçu  
Toujours à ses côtés et pourtant solitaire  
Et j'aurai jusqu'au bout fait mon temps sur la terre  
N'osant rien demander et n'ayant rien reçu

Pour elle, quoique Dieu l'a faite douce et tendre  
Elle ira son chemin discrète et sans entendre  
Ce murmure d'amour élevé sous ses pas

A l'austère devoir pieusement fidèle  
Elle dira, lisant ces vers tout remplis d'elle :  
"Quelle est donc cette femme ?" et ne comprendra pas.

## TEXTES ET DOCUMENTS

Cette partie d'AWAL est consacrée principalement à la présentation de documents inédits issus de différents parlers berbères :

- Touareg de l'Adrar des Ifoghas : un conte recueilli par Ekhya Ag Bostan Ag Sidyan, et traduit et annoté par K.G. Prasse.
- Parler du Djebel Nefousa : une poésie de Aït Akakus.
- Tacelhit : un poème de Azayko, traduit par Mohammed Kheir-eddine et A. Bounfour.
- Mozabite : deux poèmes de A. Hamou Fekkar traduits par Mouloud Mammeri et Z.O.
- Kabyle : deux poèmes de Ben Mohammed.
- Kabyle : un conte dans la série "Oedipe, dans le conte kabyle" recueilli et traduit par Tassadit Yacine.

Mais les conditions qui ont présidé à la publication de textes berbères dans le passé sont telles que beaucoup d'entre eux, souvent d'un grand intérêt, sont aujourd'hui introuvables dans le commerce et difficilement accessibles dans les rares bibliothèques où ils existent.

Les contes populaires kabyles (**Volksmarchen der Kabylen**) de Leo Frobenius sont de ceux-là. Ils ont été publiés en 1921-1922, et n'existent encore aujourd'hui qu'en allemand. Une équipe de chercheurs est en train d'en assurer à la fois la traduction en français et l'étude en vue d'une édition annotée.

Nous avons choisi pour ce numéro la version kabyle du thème de l'inintelligibilité des langues, rendu universellement célèbre par le récit de la Genèse.

Le texte a été traduit de l'allemand par Saïd Yacine et annoté par Tassadit Yacine.

# LE CONTE DE L'ESCLAVE ET D'UN HOMME ET SA FEMME QUI AVAIENT DES CHAMELLES BLANCHES

par

EKHYA ÄGG-ÄLBOŞTAN ÄG-SIDIYÄN  
KIDAL/MALI

Révision et commentaires

KARL-G. PRASSE  
COPENHAGUE/DANEMARK

## I. Introduction

Le conte que nous publions ci-dessous a été dit à Ekhyā äg-Sidiyän en 1983 par Ghäyşāta wälät-Ätṭäyyub, à laquelle il avait été raconté par Älmähdi ägg-Ismayil äg-Sid-Äxmäd, surnommé »Ägräyni« (né env. en 1965), tous deux d'Äyarus près de Kidal. Ce conte fait partie d'une collection très importante, enregistrée sur cassettes durant les années 1983-84 sur le terrain par Ekhyā äg-Sidiyän au cours d'une mission financée par le Conseil danois pour la Recherche en Sciences Humaines. Nous espérons trouver plus tard les moyens de publier la collection complète qui constitue un important corpus de littérature orale touarègue, recueilli dans les conditions extrêmement difficiles de la sécheresse qui sévit actuellement dans le Sahel de l'Afrique de l'Ouest. Ce travail est d'autant plus important que toute cette littérature est menacée aujourd'hui d'extinction totale, non seulement à cause de la sécheresse, qui paraît de plus en plus irréversible, mais aussi à cause de l'impact de la civilisation technique moderne qui semble devoir bouleverser complètement et irrémédiablement la civilisation traditionnelle des Touaregs.

Le conte ci-dessous est en dialecte touareg de l'Adrar du Mali (communément appelé Adrar des Ifoyas), donc dans le dialecte appelé par les Touaregs du Niger: tadyaq, et par ceux du Hoggar: taḍaq. C'est peut-être le dialecte le moins connu de tous les dialectes touaregs. Il est remarquable pour la conservation de nombreux *h*'s anciens, disparus dans presque tous les autres dialectes sauf celui des Touaregs de la région de Tombouctou. Il a récemment fait l'objet d'une étude grammaticale par Karl-G. Prasse et Ekhyā ägg-Älboştan äg-Sidiyän: Tableaux

morphologiques, dialecte touareg de l'Adrar du Mali (berbère)/Tesaten ən-tmäwiten, tāmashāq, Aḍagh, Mali (Copenhague, 1985), 62 pp. Les lecteurs sont invités à s'en servir pour l'analyse grammaticale.

Dans le texte et dans la traduction, les crochets renferment des mots sous-entendus, ajoutés pour éclairer le sens. Les parenthèses rondes dans le texte touareg entourent des mots non obligatoires ou alternatifs et, dans la traduction, des explications sur un mot précédent.

L'accent a été noté de façon systématique dans les parfaits intensifs (hālān etc.) et sporadiquement dans certains autres mots.

Le *g* palatalisé a été noté *ǧ* (= *g<sup>y</sup>* des Tableaux Morphologiques = *j* de l'orthographe réajustée de 1984). *sh, j, kh, gh* de l'ancienne orthographe ont été remplacés par *š, ž, x, γ* de la nouvelle orthographe de 1984.

Notre orthographe est en principe purement phonologique. Surtout, elle ne reflète pas les timbres précis des voyelles. Il faut noter les particularités suivantes:

Les deux voyelles brèves *ə* et *ǻ* ont normalement des timbres centraux qui varient beaucoup selon l'environnement consonantique.

L'*ə* est une voyelle centrale assez fermée (quoique moins fermée qu'au Niger), plus proche d'un [ɨ] (IPA) que l'*e* muet français de *le, que*. Au contact des emphatiques et uvulaires (ḍ, ṭ, ẓ, ṣ - ṣ̣, x, q, ɣ) et de *r, h*, il acquiert cependant un timbre beaucoup plus ouvert, s'approchant parfois sensiblement de *ǻ*. Une série d'ouverture croissante est représentée par les mots suivants: əǧud, əlməd, əggəd, ənkār, əqqəl, wər.

En effet, dans de nombreux cas, *ə* est définitivement passé à *ǻ* dans ce dialecte, alors que ceux du Niger conservent *ə*, p.ex. dans ənkār, issǻylāy etc.

Le passage semble être très régulier en syllabe finale devant les consonnes mentionnées ci-dessus. Dans les syllabes antérieures, il y a sans doute plus de flottement, p.ex. dans əqqəl = əqqəl. On note surtout que la négation verbale a deux variantes wər et wār (à côté de war variante avec accent de contraste).

Devant *y* (et partiellement *ǧ*) *ə* passe nettement au timbre antérieur [ɪ], p.ex. dans iyyān, ənniyāt, əǧǧəš. En effet, il n'est pas encore déterminé si *ə* garde sa quantité brève devant *y* ou s'il se confond entièrement avec *i* long. Nous notons provisoirement *iy*.

De façon analogue, *ə* se colore en [ū] auprès de *w*, p.ex. dans əwət [ūwət].

La coloration est moins accusée après que devant une semi-voyelle, p.ex. dans wələlləǧ! »promène-toi!«, əwwəššānān »ils se fâchèrent«. C'est toujours la consonne après la voyelle qui a l'influence dominante,



soit təyyəwān [tīyyūwān] »elle fut rassasiée«, əlwiyə̄t-tān [əlwīyāt-?]  
»conduisez-les!« Dans la négation wər il y a évidemment double influence de *w* et de *r*, ce qui aboutit à une sorte de *ɔ̄* fermé [wɔ̄r] légèrement centralisé.

Pour la voyelle *ä*, il se présente un phénomène analogue, mais dans toutes les positions *ä* reste plus ouvert [ɛ̄, ǣ] que ne le serait *ə* dans la même position. En outre, *ä* a une certaine tendance à l'arrondissement [ɔ̄]. Ce phénomène a déjà été remarqué par André Basset qui note [ö], sans d'ailleurs se rendre compte du statut phonologique de *ä* par rapport à *ə*. Le timbre arrondi est presque inconnu au Niger.

Devant *y* et *w*, *ä* passe nettement à [ɛ̄], [ɔ̄] fermés respectivement, p.ex. dans äyör »lune«, aläyam »dissolution«, wa käwālān »le noir«, ebäwel »emplacement d'un feu«, ehān-nāwān »votre tente« [ɛ̄yör, aläyam, köwālān, eböwel, ehān-nōwān]. Ce phénomène n'a pas été particulièrement noté par nous. Il est très sensible en syllabe ouverte devant semi-voyelle, beaucoup moins en syllabe fermée, et moins encore après semi-voyelle, p.ex. dans abäykor [abɛykor] »chien de mauvaise race«, käwāneḡ [köwāneḡ] »vous«, a-hawān-ilkəm [-hawān-] »il vous suivra«.

Il faut noter dans ce contexte que les semi-voyelles simples (non géminées) en position intervocalique sont très faiblement prononcées. Dans une notation phonétique on serait donc tenté de noter [i<sup>y</sup>ān, ɛ<sup>y</sup>ör, ebö<sup>w</sup>el, ʊ<sup>w</sup>ət] etc. Cependant, les locuteurs de ce dialecte eux-mêmes n'ont point perdu le sentiment de la présence d'une semi-voyelle.

Tous les phénomènes décrits ci-dessus ont également été observés dans le dialecte du Hoggar. Comme pour *ɛ̄*, il n'a pas encore été définitivement déterminé si *ɛ̄* et *ɔ̄* gardent leur quantité brève, ou s'il y a dans le dialecte de l'Adrar confusion totale avec les voyelles longues correspondantes. Les poésies de Foucauld montrent qu'en tahāggart *ɛ̄*, *ǟ*, *ɛ̄*, *ɔ̄* fonctionnent comme brèves dans le mètre. Mais puisque les groupes *iy*, *ey* et surtout *uw*, *ow*, avec voyelles longues, n'existent pratiquement pas, l'opposition est sans grande importance. C'est seulement en analysant des poésies de l'Adrar qu'on pourra espérer résoudre le problème.

Au Niger, le passage de *äy*, *äw* à *ɛ̄y*, *ɔ̄w* est beaucoup moins accusé.

Après des emphatiques, des uvulaires et *r*, *h*, la voyelle *ä* acquiert un timbre plus ou moins ouvert et postérieur. Surtout devant la consonne en question, le phénomène est très accusé: *ä* peut alors devenir entièrement similaire en timbre à *a* long. Pourtant, il garde toujours sa quantité brève et les informateurs n'ont aucune difficulté à distinguer les deux, étant donné que l'opposition est pleinement exploitée dans la langue: p.ex. ablal »pierre«, d-äblal »et la pierre« (état d'annexion), əslān-asān »ils les entendirent«, əslān-asān »ils les entendent« (pf. simple ≠ pf. intensif), tinhāḡen »forgeronnes«, tinhāḡen »décisions«.

Les voyelles longues également sont influencées par les emphatiques, les uvulaires et *r*, *h*. Elles acquièrent un timbre plus ouvert. Le phénomène est peu accusé pour *i* et *u*, mais bien sensible. *e*, *o* s'approchent nettement de *è*, *o* français ouverts [ɛ, ɔ] comme dans *bête*, *bord*. *a* (normalement un peu fermé et antérieur comme dans *mare*) devient un bel *a* ouvert et postérieur comme dans *pas*: p.ex. dans *ayan* »corde«, *aḍaḍ* »doigt«, *eqqud* »droiture«, *teṭṭ* »oeil«, *tisoḍsen* »heure du coucher«, *ozz* »proverbe«.

Les consonnes emphatiques nécessitent une description particulière. On ne décèle quatre: ḍ, ṭ, ẓ, ṣ, dont la dernière semble exister surtout dans les emprunts de l'arabe. »L'emphase« consiste, dans le dialecte de l'Adrar, en une uvularisation ou vélarisation; autrement dit, l'articulation secondaire se situe beaucoup plus en avant qu'en arabe où elle est normalement décrite comme une pharyngalisation. L'emphase se communique aux voyelles avoisinantes, mais il faut observer qu'elle ne dépasse pas l'entourage immédiat de la consonne en question, entièrement comme dans le dialecte du Hoggar (et en arabe classique). Il n'y a donc pas cette contamination du mot entier et même de ses satellites qu'on peut observer dans les dialectes du Niger (et dans beaucoup de dialectes arabes).

De même, l'emphase est grosso modo limitée aux mots qui contiennent les »anciennes« emphatiques, alors qu'au Niger beaucoup d'autres mots sont »emphatisés« selon des règles assez complexes (v. mon introduction à Akhmedou Khamidoun: Contes et récits des Kel-Denneg, 1976, p. 10). Dans le dialecte de l'Adrar on ne trouve que quelques mots isolés comme *taḷamt/toḷmen* »chamelle(s)«, *Yällā'* »Dieu« (ar.).

Avant de conclure ces brèves notes phonétiques, il faut mentionner le phénomène de nasalisation des voyelles. La consonne *n*, quand elle ferme une syllabe, a une forte tendance à se confondre avec la voyelle qui la précède en une voyelle nasalisée. Ce phénomène, qui n'a pas été noté dans notre transcription phonologique, a été observé dans tous les dialectes touaregs, au moins comme un fait individuel de certains locuteurs. Dans les dialectes du Mali, il semble s'agir d'un phénomène plus général et régulier, p.ex. dans *ənkār!* [əṅkār] »lève-toi!«, *eṅya* [eṅya] »il tua«, *əssonfa* [əssōfa] »il se repose«, *əssin* [əssīn] »deux«.

Quand il n'y a pas cette nasalisation totale, il y a de toute façon assimilation partielle de *n* à la consonne suivante: [əṅkār, eṅya, əssōṅfa]; de même *nb* > [mb]. Ce phénomène est général dans tous les dialectes touaregs.

Pour des détails supplémentaires, nous renvoyons nos lecteurs aux Tableaux Morphologiques.

Il semble enfin nécessaire d'ajouter quelques paires minimales aptes à prouver le statut phonologique des deux voyelles brèves *ə* et *ǣ*. Car, malgré plus de quinze ans de recherches publiées, il reste des chercheurs qui se refusent obstinément à croire qu'il s'agisse de deux phonèmes distincts et que *ə* soit autre chose qu'une voyelle auxiliaire sans fonction phonologique (comme en berbère du Nord). Dans le dialecte en question, on peut citer les oppositions suivantes: *ədəd Ǝššex!* »mords Ǝššex!« ≠ *ədd-Ǝššex* » Ǝššex et les siens« (ce qui prouve qu'il existe une opposition entre *ə* et *zéro*), *ašəl!* »cours!« ≠ *ašāl* »jour«, *əššək!* »doute!« (imp.) ≠ *āššāk* »doute« (subst.), *ilkəm* »et il suivra« (impf. sans ad-) ≠ *ilkām* »il suivit« (pf.) (l'opposition entre *ə* et *ǣ* crée dans plusieurs conjugaisons une opposition régulière entre l'imparfait et le parfait, cf. Tableaux Morphologiques).

La voyelle *ə* peut, dans certains cas, tomber, surtout dans la conjugaison des verbes quand ils sont étoffés d'une désinence ou d'un satellite enclitique. On peut donc dire que, dans ce cas, l'opposition entre *ə* et *zéro* est supprimée, bien qu'il faille se rappeler que dans le cas en question *ə* n'est plus possible. C'est ou l'un ou l'autre. Et il ne faut pas oublier non plus que, dans d'autres formes du même mot, *ə* reparait toujours à la même place. Il ne peut pas changer de place comme dans certains dialectes du Nord, ni tomber ou se maintenir ad libitum: p.ex. *at-təǵən* »elle s'accroupira«, *ad-əǵnən* »ils s'accroupiront«, *ad-əǵənnät* »elles ...« (pas *ǵənnät*); *əlkəm* »suis!«, *əlkəmät* »suivez!« (pas *ləkmät*).

## II. Conte

Conteur: Älmähdi ägg-Ismaýil ägg-Sid-Äxmäd »Ägräyini«  
Äyarus, Kidal  
(âgé de 18 ans env.)

Inf.: Yäyşäta wälät-Ättəyyub, Äyarus/Kidal

Tanfust ta-n əkli d-āhaləs əd-tämäţţ-ənnət wi länen tołmen ti mällolnen.

Ässokal āhaləs, ikka Tāwat, iwät əkli tołmen-net əd-tämäţţ ohāq-qān, āgewāđ s-ākal s wər-d-exlek-däy ere tt-ihān. Os-ādd āhaləs, as d-osa – as d-ifāl Tāwat – wār-t-illa əkli, āba-has ere wa has-itāğ-gān tigya-nnet. Itammāy, itammāy, itammāy uhəndäy har ikkəs  
5 äţţāma n-a dd-exlākān, os-ādd amyar ihān tihatten-net däy ākal iyyān, däy tānere iyyāt, issəstān-t, inn-as: »Wər-hak-e-gāy-däy tigya n-a dd-exlākān – inn-as – as kāla yor-i-dd-ikka āhaləs ərū, aklı ərū əd-tämäţţ, äddəwnen wātān tołmen mällōlnen, hālān sihad.  
10 Hannāyāy tislafen s ed təgmāđ táfukk-däy, ad-əggədnāt, tiwināt-ədd tāđuft mällāt. Asākok-nāsnāt den. Wər-kāla-dd-e-qqəlnāt ar d-eqqāl əğud-idäy. Ləy āmugāy day – inn-as – mällān ilān əttam đarān, s a fāl t-ğed daw-asnāt, išşām hasnāt-izar has-izarnāt.

Inn-as: »Äkf-ahi-tt!« – Ikf-as-t, ig-e daw-asnāt wadäy n-əğud-endäy, wadäy n-əğud-endäy, wadäy n-əğud-endäy. Ig-e daw-asnāt  
15 uhəndäy har d-issäyläy s-ehān n-isəm n-əyewān. As d-osa, wər-t-illa əkli, wər-t-illa ar tamäţţ.

Inn-as: »Tordes? Əndek awadäy he-gāy y-əkli-endäy aşāl-idäy?«  
– Tənn-as: »Akli-endäy aşāl-idağ iga əşşuhu. Wər-has-e-təğəd a fāl wəddeğ (a)-kāy-āny! – tənn-as – əglu, äkk dihen, hak-has-āğāy äd-  
20 dābara. Ad-əssənāy wər-hak-has-e-gāy äddābara.«

Os-ādd [əkli] tənn-as: »Tordes? Näkkāneđ-idäy aşāl-idäy, ku hanāy-d-osān şəngā däy tānere tadäy ən-bāt, wər-hanāy-e-nyən?«

→ Inn-as: »Äşşahāt wadäy hi-ihān aşāl-id wər-d-e-'as aşāngo hi-'e-nyən, hanāy-e-nyən.« Äxlās đarāt adihi tənn-as: »Äns kāy-ānyāy!«

25 Tāđnāy tamşit n-əlōki ākal, tənn-as: »Bunbi!« Tāswār-as-tāt tək-n-as-tāt-däy aswār, tək-n-et fāl-as däy ayəbbən, toğāy-t däy təğəttewt ən-təman-kayt! Äywa tənn-as: »Ənkār!« Bo! Es ittār ad-inkār-däy, indār-as a dd-exlākān. Tasyārāt y-isəm n-āhaləs, os-ādd āhaləs eny-e.

30 As iga āhāđ odwān-tān-d şəngā. Äxlās đarāt adi hārāt, illā yor-sān āhaləs ill-ē yor-sān, ill-ē yor-sān, ill-ē yor-sān uhəndäy har tān-d-ifāl, inna āhaləs e-tämäţţ išşəngā əwwāyān-asān erk-ənniyāt ārhan a-däy-sān-ayhən imnas-nāsān.

- 35 Äxlás ɖarät adihi tənn-as təmətt: » Əglu! — tənn-as — äyy-en! A fäl tən-əkkey, oseq-qän, a fäl iğa awen härät, tarad e-təla-idäy isyan a wäla härät, təqqäläd-əd təggağgəd ilalän, təqqənäd äxawi təglud təstäväd təla, tağväd-ahi aläğod d-ämali wan əttam ɖarän. Aläğod-däy wädäy, ämali wad a tt-oräwän. A-has-sallän [šəngá] — tənn-as — eyalän əllänät-t təlmen.«
- 40 Aha, awendäy awendäy, ohəndäy, iğa ähaləs awendäy, təkka təmətt äddinät winnihhi təqqim yor-sän, tədwännät d-əsän. Hundäy hundäy har išräy ähäq, osa imuğar iwät-tän istäq-qän fäw. Tos-ädd tora y-äläğod-ənnət däy iğguy (= däy təsəddit), tora ämali-nnet, təskär d-əs, äxlás älihó! təssärkät-t.
- 45 Äffo-dd, wər-d-äffo fäl šəngá yas ar temäšert, ähören isəm n-ämali, iyärragän-net (= eyärragän), tənnəd län iwətyan, fäl täyart tağän, awa has-iğa azzal-idäy iğa.  
Aha äxlás, uhəndäy [har] əd-təwwäq isəm n-ähaləs däy äkal wa dəq q-id-təwwäq; təwwäq-t-id yor isəm n-äm̄yar.
- 50 Äxlás təmda.

### III. Traduction

Le conte de l'esclave et d'un homme et sa femme qui avaient des chamelles blanches.

L'homme partit en voyage et alla à la Təwat\*, et l'esclave emporta ses chamelles et [sa] femme, se les approprias et s'enfuit [avec] vers un pays où vraiment il n'y avait personne qui se trouvait. L'homme revint et, quand il arriva, — revint de la Təwat —, l'esclave n'était pas là et il n'y avait personne qui pût lui donner de ses nouvelles. Il chercha et chercha jusqu'à ce qu'il perdît l'espoir de [trouver] quoi que ce soit et [alors] il arriva chez un vieillard qui était avec ses brebis dans un [certain] pays dans un [certain] endroit isolé, et il l'interrogea et [celui-ci] lui dit: » Je ne peux vraiment pas te donner de nouvelles de quoi que ce soit — dit-il — [mais] il fut une fois où il passa un homme près de moi il y a [très] longtemps, un esclave il y a [très] longtemps et une femme qui allaient

\* Touat, région du Sahara occidental située entre l'Ahnet et le Grand Erg Occidental; elle comprend la Touat au sens strict, la Tidikelt et le Gourara; chef-lieu: Ain-Saleh.

ensemble, conduisant des chamelles blanches, en prenant cette direction-là. Je vois [régulièrement] des corbeaux qui, quand le soleil se lève, volent en rapportant ici de la laine blanche. Leur nid (habitat) est là-bas. Ils ne reviennent jamais ici avant que ce ne soit cette heure-là. J'ai aussi un jeune chameau de selle — dit-il — blanc et ayant huit pattes, et qui, quand tu le places en-dessous de ces [corbeaux], les devancera plutôt qu'eux le devanceront [lui].»

Il lui dit: »Donne-le moi!« — Il le lui donna et il le plaça en-dessous de ces [corbeaux] dès ce moment-là même. Il le tint au-dessous d'eux jusqu'à ce qu'il arrivât à la tente de la famille en question. [Mais] quand il y arriva, l'esclave n'était pas là, il n'y avait là que la femme.

Il lui dit: »[Que] penses-tu? Qu'est-ce que je ferai à cet esclave-là aujourd'hui (maintenant)? — Elle lui dit: »Cet esclave-là, aujourd'hui, a de la [grande] force. Tu ne peux rien lui faire pour qu'il ne te tue pas — lui dit-elle. — Va là-bas! et je te ferai un moyen contre lui. Je verrai [si] je ne peux te faire un moyen contre lui.«

[Ensuite] l'esclave revint et elle lui dit: »[Que] penses-tu? Nous que voici, si aujourd'hui il nous venait des ennemis dans ce désert complet, ne nous tueraient-ils pas?« Il lui dit: »[Avec] cette force que j'ai aujourd'hui, [aucun] ennemi ne pourra venir me tuer [ou] nous tuer.« Enfin, après cela, elle lui dit: »Couche-toi pour que je te tourmente.«

Elle remplit de terre un sac en peau de veau et lui dit: »Couche-toi sur le ventre!« Elle mit le [sac] sur lui et l'arrangea même bien sur lui, le lia bien sur lui avec une corde de sûreté et l'attacha à un poteau central [de tente]! Alors elle lui dit: »Lève-toi!« Impossible! De quelque manière qu'il essayât de se lever, quoi que ce soit (tout) dépassait ses forces. [La femme] cria fort pour appeler l'homme dont il a été question, l'homme arriva et le tua.

Quand vint la nuit, des ennemis arrivèrent chez eux dans la soirée. Enfin, après cet événement-là, l'homme [dut] rester chez eux pas mal de temps jusqu'à ce qu'il [parvînt à] les quitter [et retourner], et l'homme dit à la femme que les ennemis nourrissaient de mauvaises intentions à leur égard, voulant leur razzier leur chameaux.

Enfin, après cela, la femme lui dit: »Pars — dit-elle — et laisse-les [faire]. Quand j'irai chez eux, et les rencontrerai, quand cela se passera, tu détacheras de ce bétail toutes les attaches sans exception et retourneras ici charger les bagages, tu attacheras la selle de femme et partiras chasser le bétail, et tu m'attacheras un jeune chameau et l'étalon à huit pattes. Ce jeune chameau-là d'ailleurs, c'est cet étalon-là qui en est le géniteur. [Ainsi] les ennemis l'entendront — lui dit-elle — et penseront qu'il y a là des chamelles.«

- 8) sihad, forme abrégée de sihadäy.
- 12) iṣṣām, lit. »il est plus fréquent qu'il les devance qu'elles [ne] le devancent, [elles]«.
- 12) hasnät-izar has-izarnät. Quand l'imparfait simple est précédé de satellites (pronoms personnels, particules d'orientation), il perd régulièrement sa particule inchoative *a-* (< *ad*) (cp. 19, 24). Cependant, la place des satellites le distingue nettement de l'injonctif et du consécutif qui ont les satellites suffixés, p.ex. 36: täqqäläd-äd, 37: tağyäd-ahi.
- 15) isəm n-əyewän. isəm »nom« avec un complément possessif rend notre expression »en question«. Cp. 28, 45, 48, 49.
- 16) tordes?, contraction de tordey-as?, lit. »crois-tu que ...?« (?). Ici, la formule aurait le sens de »que crois-tu?«.
- 19) wäddey est la négation de la proposition nominale identificative et de la proposition substantivée; comme ici, donc lit. »il n'est pas qu'il tuera«.
- 19) hak-has-ägäy äddäbara. On note la possibilité d'avoir deux pronoms compléments indirects d'un seul verbe.
- 23) ašäl-id, forme abrégée de ašäl-idäy.
- 23) wər-d-e-'as, hi-'e-nyən. La particule de l'imparfait *e* ne s'élide jamais, ni une voyelle longue qui la précède ou la suit. Il se crée donc un hiatus comblé par un très léger coup de glotte ou un *y* très faible (ici marqué par '). Il n'est pas encore éclairci s'il se crée une sorte de diphtongue *ëy*, *hëy* qui laisse une voyelle brève devant l'hiatus, comme on l'a observé dans la poésie du Hoggar et du Niger. — D'autre part, une voyelle brève tombe après *e* (cp. note sur l'hiatus ci-dessous).
- 35-37) tarəd — täqqäläd — täggäggäd — täqqənäd — täglud — tästäyäd — tağyäd sont une série d'imparfaits consécutifs (sans particule *ad-*), qui marquent la rapidité et la spontanéité avec laquelle une action doit suivre l'autre. De même 39: eyalän (= iyälän).
- 38) wad, forme abrégée de wadäy.
- 45) äffo. Le verbe ifaw »faire jour (lat. albet)« est un verbe impersonnel qui prend en complément direct la chose/personne pour laquelle il fait jour. Le jour éclaire ceci ou cela, si l'on veut. Ici, c'est temäšert qui est le complément, lit. »il ne fit jour pour les ennemis qu'uniquement sur un emplacement de campement désert — [le jour], pour les ennemis, n'éclaira qu'uniquement un emplacement ...«

*hiatus*. Quand deux voyelles se rencontrent, la première tombe régulièrement, sans que cela ait été noté dans la transcription, p.ex. 3: wər-t-illa əkli (prononcer wər-t-ill əkli), 6: tänere iyyät, 7: kälä yor-i-dd-ikka ähaləs, əklī ərū, 19: əglu, äkk dihen, 35: təla-idäy, 42: oša

Eh bien, [il en fut] ainsi et ainsi, et l'homme fit cela-même [qui était convenu], [alors que] la femme alla chez ces gens [ennemis] de tout-à-l'heure, resta chez eux et s'entretint avec eux. [Il en fut ainsi] jusqu'à tard dans la nuit, [l'homme] trouva les chameaux, les poussa et les chassa complètement [des environs du campement]. [La femme] revint et détacha son jeune chameau de l'attache, détacha son étalon, s'assit solidement dessus, et enfin dare-dare! elle fit galoper l'[étalon].

Vint le matin, [mais] pour les ennemis, le matin, il n'y eut que l'emplacement désert d'un campement, et ils suivirent la trace de l'étalon en question, [et] ses crottins, on dirait qu'ils avaient des annéc[s] [d'âge] à cause de la siccité qu'ils avaient, [mais] c'est-ce que lui avait fait cette course-là qu'il avait faite.

Eh bien enfin, [il en fut ainsi] jusqu'à ce qu'elle atteignît l'homme en question dans la contrée où elle l'atteignit. Et elle l'atteignit chez le vieil homme mentionné.

Fini! [le conte] est terminé.

#### IV. Notes

- 1) ässokal. On note la vocalisation *o-a* de ce pf. d'un causatif de la cj.I. A.3 (sikəl). Cette forme non expliquée semble particulière à sikəl, pour ässekäl attendu.
- 1) ohăq-qăn, pour ohăq-qănät (< ohăy-tănät) féminin attendu.
- 2) -dăy, la particule d'identification est très usitée dans ce dialecte. Non seulement elle s'ajoute aux démonstratifs (14: wadăy), aux suffixes déictiques (11: əgud-idăy), aux adverbes de lieu (dihadăy) – elle se joint également aux verbes ou semble terminer une proposition subordonnée qui précède sa principale. Dans 2: wər-d-exlek-dăy elle s'ajoute à un verbe et semble avoir un sens affaibli qu'on pourrait caractériser comme un simple renforcement (de la négation?) (cp. 6, 26). Dans 9: ed təgmăḍ tăfukk-dăy, la particule conclut la temporelle et renforce pour ainsi dire la conjonction ed »quand (dès que)«, tout en marquant le début de l'apodose (cp. 28). On note aussi son emploi dans la formule conjonctive uhändăy har »jusqu'à ce que« (donc après adverbe), très fréquente au lieu du simple har. Dans 37: alăgoḍ-dăy wadăy la particule est jointe à un nom et semble anticiper celle de l'article wadăy.
- 2) wər-d-exlek-dăy. Le parfait du verbe əxlək »créer, ê. créé« est très employé dans des formules indéfinies, lit. »[personne] qui y soit créée«. Cp. 7: a dd-exlākän »quoi que ce soit, lit. quoi qui soit créé«.



imuġar, 23: hi-ihän. La voyelle tombée n'est omise dans l'écriture que dans deux cas: quand c'est la voyelle finale d'un verbe suivi d'un satellite (cas absolument obligatoire), p.ex. 6: inn-as (< inna-as), 13: iġ-e (< iġa-e), 2: os-ädd (< osa-ädd!) – et quand c'est la voyelle après l'hiatus qui tombe, ce qui est le cas des voyelles brèves initiales de verbe, p.ex. 16: he-ġäy (< he-äġäy), 22: wər-hanäy-e-nyən (< -e-ənyən).

On note que dans 3: äba-has l'hiatus a été évité en employant la forme préverbale *has* du pronom *as*.

55

## BABA-S D MMI-S

Yella yiwen sselṭan, yiwen mmi-s kan i-gesea, iḥemmel-it meskin. Assenni yeffeḡ kan ar tejmaet yeswad. Ikecm-ed kan s-axxam, tekker yemma-s teadda terra fella-s taggurt. Yeṭṭes. Ikecm-ed sselṭan iṭnadi fellas. Azekka nni yuḡal yeṭnadi.

- Yenna-yas : anida-t ?

- Tenna-yas : yeṭṭes.

Yekker iḡers-iṭ.

- Tenna-yas : yehlek yeṭṭes.

Asmi kan i s-tenna yehlek, yenna-yas : tura awi-d tasarut, ad ldiḡ taggurt.

Yekkes-as-d tasarut, yeldi taggurt. Yufa mazal u-s-yekkis ara : imuss-it kan, iluea-t yewet-it, isderyel-as tiṭ-is.

- Yenna-yas : Mmi, ar afus i-yi-sedreylen a-t- nḡey neḡ ad iyi neḡ. Almi id yuki seg ssikṛan, yemma-s teuss-it.

- Tenna-yas : a mmi tsederyleḡ baba-k. Baba-k ieuheḡ Ṛebbi : a-t-tenḡeḡ neḡ ak- k-ineḡ. Tenna-yas : "ihi a mmi yya-d annerwel !"

Kkren ddmn ddheb, ddmn lwiz, ddmn iṡurdiyen, ddmn akw ayen iten iεjben. KKren ddmn, ddmn, ddmn, ufan yiwen wemkan f yiri l-lebḡeḡ. Bnan dinna, bnan lḡara. Yebna iεel lmal, iεel tisita, iεel kullec.

Almi d assenni mlalen sin imeksawen.

Yekker yenna- yas : nek d ameksa n mmi-s n sselṭan

- Yenna-yas : yah ? Yenna-yas : ula d nekk d ameksa n ṡselṭan.

Yusa-d ar mmi-s nni n sselṭan, yenna-yas : ufiḡ ameksa n baba-k.

- Yenna-yas : mi tuḡaleḡ tufiṭ-ṭ, in'as:

"Yemma terwel yessi

Ṛebbi ur iḡeggeε deg-i

Yebna-yi lḡara f-yiri l-lebḡeḡ."

Yusa-d umeksa nni n sselṭan, iṣawed-as i-sselṭan,  
- yenna-yas :

"Mmi-k iceggeṣ-iyi-d ameksa, yenna-yas-d akka, yenna-yas-d akka."

- Yenna yas sselṭan nni : Tura in'as :

"Ma yemma-k terwel yessek  
Ṛebbi ur ideggeṣ deg-k  
Yebna-yak lḥara f yiri l-lebḥar"

In'as : ma d argaz i telliḍ :

"Zzi-yas-d lejnan  
Tiggura l-lmerjan  
Ad ṙuccent s uyefki l-lḥuzlan."

Amek ara yexdem ? Yekker iṙuḥ ḡer wemḡar azemli

- Yenna-yas : ay amḡar azemli amek ara xedmeḡ ?

- Yenna-yas : "Ṛuḥ ḡḡu lejnan. Ma d ayefki, yenna-yas : ṙuḥ aḡ tixsi tamezgult, zlu-ṭ, tazud-ṭ, tweneṣḍ-ṭ irkweli, tawiḍ-ṭ ḡer uqemṡuc l-lḡar t-tizemt. Teasseḍ-ṭ ad -d-effeḡ aṭṭeḗḗ, aṭṭeḗḗ, ad ḗḗen warraw-is alamma ṙwan, ad as tini : "aḡeq leḡda a waḡi i-y' ixedmen akka a lukan ad yeḍleb ayefki inu ḡ teglimt n mmi, icud s-cclayum ḡgizem ar ad qebleḡ.

- Yenna-yas : nṭeq !

In'as : "D nek."

Yexdem akken, iṙuḥ ar tixsi yezla-ṭ, yeggwiṭ-id ar uqemṡuc n lḡar t-tizemt, isers-iṭ : teḗḗa, teḗḗa, ḗḗan warraw-is.

- Tenna- yas : "aḡeq leḡda a waḡi i-y-ixedmen akka a lukan a y' iṭleb ayefki inu ḡ teglimt n mmi, icud s-cclayum ḡgizem, ard as t-efkeḡ, ard as txedmeḡ.

- Yenna-yas : d nek !

- Tenna-yas : Ata mmi awi-t ! Lukan ad sley i ssut-is yujjaq, ak- k- eḗḗeḡ, ad ḗḗeḡ tamurt f ayeg ṭṭeḍduḍ. Yeggwi-t, yezla-t, yuza-t, yeggwi-yas-d taglimt-is, teḗḗ-ḗḗur-as-ṭ-id d ayefki, tcudd-as-ṭ s-cclayum ḡgizem.

Yeggwi-ṭ. Iṙuḥ iruc lejnan, tiggura l-lmerjan,  
iṙuḥ yenna-yas :

- "in'as i baba :

"Yemma terwel yessi  
Ṛebbi ur iḍeggee deg-i  
Bniṙ lḥaṙa f-yiri l-lebḥeṙ  
Ṙṙiṙ lejnan  
Tiggura l-lmeṙjan  
Iruccen s-uyefki l-lṙuzlan.

- Yenna-ya-s-d :

- "in'as : tura inek, neṙ inu !"

Aqcic nni inuseb yiwen sselṭan yeqwa akter n baba-s nni; sselṭan nni, asmi yefka yelli-s tezwared ṙer wulis.

- Yenna-ya-s i yelli-s nni : "Ax cc̄eṙ agi uqerṙruy-iw jmē-it. Ma yella kra kwen yuṙen serṙ-it kan g lkanun, anda lliṙ ad-d- aseṙ.

Baba-s ggweqcic , sselṭan nni ata yusa-d.

Yekker weqcic nni ṙer yemma-s t-tmeṭṭut-is, yenna-yasent :

-"ṙurkwent aṭṭetrumt. Ma teṙramt-iyi ur ṙliṙ ara ṭrumt. Ma teṙramt-iyi iṙleb-iyi, slilwemt."

Leeskeṙ nni n mmi-s n sselṭan yekkat, leeskeṙ n baba-s yekkat, leeskeṙ nni n mmi-s n sselṭan yekkat, leeskeṙ n baba-s yekkat. Texdem kan akka teqcict, temmekti-d cc̄eṙ i s-d- yefka baba-s. Tger-it g lkanun, yewweḍ-d uḍeggwal nni s-leeskeṙ-is; kkatēn, wid kkatēn, alimmi i d- qqimen g tlata yidsen. Yeqqim-ed uḍeggwal nni, d sselṭan nni, d mmi-s.

- Yenna-ya-s weqcic i baba-s : "A baba, layma, ahat ulayṙeṙ ara, ur iyi- neq ur k- neqqeṙ; beed ! Aqli g umkan-iw, keṭṭ g umkan-ik.

- Yenna-ya-s : Awwah! Euhdeṙ Ṛebbi alamma tenṙiḍ-iyi neṙ nṙiṙ-k.

- Yenna-ya-s : ihi, d nek ara k yenṙen. Ieeda yenṙa-t.

## Le père et le fils (1)

Un sultan avait un fils unique qu'il aimait, le pauvre. Un jour le fils sortit sur la place et s'y saoula. Il revint à la maison. Sa mère l'enferma (dans une chambre). Il s'y endormit.

Le sultan rentra et se mit à le chercher. Le lendemain il le chercha encore. Il demanda : " Où est-il ? " Sa femme répondit : " Il dort. " Il insista. Elle dit : " Il est malade. Il dort ". Quand il entendit dire que son fils était malade, il dit (à sa femme) : " Donne-moi tout de suite la clef, que j'ouvre la porte. " Il lui enleva la clef et ouvrit la porte.

Il trouva son fils encore sous l'effet de l'alcool. En essayant de le toucher, de lui parler, il reçut un coup qui l'éborgna. (Le père) dit : " Celui dont la main m'a rendu borgne, il faut que je le tue ou qu'il me tue. "

Quand il s'éveilla de son ivresse (le fils trouva) sa mère qui le surveillait. Elle lui dit : " Mon fils, tu as rendu ton père aveugle. Il a juré devant Dieu que tu le tuerais ou bien il te tuera. " Elle dit : " Ainsi, mon fils, prenons la fuite. "

Ils se mirent à prendre de l'or, des louis, de l'argent enfin tout ce qui leur faisait envie. Puis, ils se mirent en route, marchèrent jusqu'à un endroit au bord de la mer. Ils y construisirent une grande maison. En plus de la maison ils eurent du petit et du gros bétail, enfin tout.

Jusqu'au jour où se rencontrèrent deux bergers. L'un d'eux dit :

- Je suis le berger du prince.

- Ah oui ? dit l'autre. Eh bien, moi je suis le berger du roi.

Le berger du prince alla trouver son maître et lui dit :

- J'ai trouvé le berger de ton père.

Le prince lui dit :

- Quand tu le retrouveras, dis-lui :

"Ma mère m'a fait fuir  
Dieu ne m'a pas abandonné  
Il m'a fait construire une maison au  
bord de la mer"

Le berger du roi alla trouver son maître et lui dit :

- Ton fils a envoyé vers toi un berger, à qui il a dit ceci et cela.

Le roi dit : "Eh bien, dis-lui maintenant :

"Si ta mère t'a fait fuir  
Si Dieu ne t'a pas abandonné  
S'il t'a fait construire une maison au  
bord de la mer  
Eh bien, si tu es un homme  
Entoure ta maison d'un jardin  
Aux portes de Corail  
Arrosées de lait de gazelle"

Le prince se demanda ce qu'il devait faire. Il alla trouver le "vieux sage" et lui demanda :

- Vieux sage, que dois-je faire ?

Le vieux sage lui dit :

- Va planter un jardin. Quant au lait, va, achète une brebis qui n'a pas mis bas dans l'année, égorge-la, dépèce-la, prépare-la, va la mettre à l'entrée de l'ancre de la lionne. Puis, guette-la. La lionne va sortir se mettre à manger, ses enfants eux-mêmes mangeront jusqu'à satiété. Alors elle dira : "Je jure que si celui qui m'a procuré cela me demande mon lait dans la peau de mon fils, cousue avec les moustaches du lion, je l'accepterai". "Alors, dit le vieux sage, prends la parole et dis : c'est moi."

Le prince fit ainsi. Il prit une brebis, qui n'a pas mis bas dans l'année, l'égorgea, l'emporta devant l'ancre de la lionne et l'y déposa. La lionne se mit à manger, manger. Ses enfants mangèrent aussi jusqu'à ce qu'ils furent repus. La lionne dit alors :

- "Je jure que, si celui qui m'a procuré cela me demande mon lait dans une outre faite de la peau de mon enfant et cousue avec les moustaches du lion, je le lui donnerai. Je le ferai".

Le prince dit :

- C'est moi.

Elle lui dit :

- Tiens ! Voici mon fils. Prends-le ! Mais si jamais j'entends le cri de douleur de sa voix, je te dévorerai et dévorerai tous les habitants de la terre que tu foules".

Le prince prit le lionceau, l'égorgea, le dépeça, remit la peau à la lionne, qui la lui remplit de lait et ferma (l'outre) avec les moustaches du lion. Il prit le lait, alla arroser son jardin, ses portes de corail, puis alla dire à son berger :

- Va dire à mon père :

"Ma mère m'a fait fuir  
Dieu ne m'a pas abandonné  
J'ai construit une maison au bord  
de la mer  
J'ai planté un jardin  
Aux portes de corail  
Arrosées de lait de gazelles."

- Le père répondit :

Maintenant c'est à toi ou à moi ! Le prince épousa la fille d'un roi plus puissant que son père. Le roi en mariant sa fille eut un pressentiment. Il dit à sa fille :

- Prends cette mèche de mes cheveux, garde-la. S'il vous arrive quoi que ce soit, brûle-la... Où que je sois, je viendrai.

Le père du prince arriva. Le prince alla trouver sa mère et sa femme et leur dit :

Prenez garde de pleurer ! Si vous me voyez debout, pleurez, mais si vous voyez que je suis battu, poussez des you-you.

Les soldats du prince et ceux de son père se mirent à se battre. La jeune femme se ressouvint alors de la mèche qu'avait donnée son père, la jeta dans le foyer. Aussitôt son père arriva avec ses soldats. Les deux troupes se mirent à se battre, jusqu'à ce qu'il ne restât plus (de vivants) qu'eux trois : le beau-père, le père et le fils.

Le prince dit à son père :

- Père à quoi bon ? Peut-être.... tout ceci est-il inutile. Ne me tue pas et je ne te tuerai pas. Séparons-nous. Je suis moi de mon côté et toi du tien.

Le père dit :

- Ah ! Non... J'ai fait serment devant Dieu que tu me tuerais ou que je te tuerais.

Le prince dit :

- C'est moi qui te tuerai

Et il le tua.

Tassadit Yacine

---

1) Ce conte est recueilli en 1982 dans la wilaya de Sétif, groupe des At Sidi Braham Boubeker dont la langue est plutôt proche des At Abbès. Les deux contes publiés dans AWAL numéro un (et celui-ci) font partie d'une collecte que nous avons entreprise au Centre de recherches anthropologiques préhistoriques et ethnographiques en Algérie. La publication du recueil de contes est prévue.



## UNE VERSION KABYLE DE LA TOUR DE BABEL

Leo Frobenius est né à Berlin en 1873. D'abord chercheur hors des voies universitaires, il effectua entre 1904 et 1935 douze expéditions importantes qui le conduisirent dans de nombreux pays d'Afrique : Congo, Kasaf, Afrique occidentale, Maroc, Algérie, Libye, Sahara, Egypte, Soudan et Afrique du Sud.

Frobenius fut un des premiers ethnologues à ne pas se restreindre à une description ethnographique des faits, mais à élaborer une méthode pour organiser, dans le temps et l'espace, le pêle-mêle des observations faites sur les peuples de civilisation non écrite. L'historien Frobenius s'efforça, grâce à ses recherches, de restituer un arrière-plan historique aux civilisations auxquelles on déniait toute histoire, car leur passé n'était pas éclairé par des documents écrits; par là même, il les incorporait dans le courant de l'histoire mondiale.

A une époque où l'on était encore, en Europe, prisonnier de préjugés sur la supériorité de la race et de la civilisation blanches, Frobenius a ouvert les voies à un inventaire des civilisations du monde entier, mettant ainsi fin à l'"Européocentrisme". Toutes les civilisations de la planète retrouvent une importance et des droits égaux. Elles sont seulement différentes et procèdent par d'autres catégories de pensée.

\* \* \*

La diversité de langues mutuellement inintelligibles a dû très tôt être un objet de préoccupation. Elle est dans la pratique préjudiciable au bon fonctionnement du jeu social qui suppose au moins inter-compréhension à la base; elle paraît absurde à l'intelligence, parce que

non fondée en raison. Dans l'impossibilité de résoudre l'antinomie dans les faits, les hommes ont choisi de lui donner une traduction dans le mythe, le thème général étant qu'au départ l'humanité tout entière ne parlait qu'une seule langue et sans doute conséquence plus que qualité concomitante, disposait de pouvoirs supérieurs qu'elle a perdus depuis. La multiplication des idiomes est présentée comme le résultat d'un drame particulier, survenu dans les temps anciens, comme châ-timent d'une faute. Sur la nature du drame les versions varient selon les cultures : dans la Bible châ-timent divin de l'orgueil des hommes contre Dieu, dans la version kabyle sanction d'une inconvenance d'ordre social.

Ici la cause occasionnelle est une stout, une vieille sorcière, type traditionnellement chargé de tous les côtés maléfiques de l'existence ou étant de façon expresse à leur origine. Les exemples sont nombreux : c'est à cause d'une stout que le mois de mars, empruntant à février quelques jours de tempête, ne s'en va pas sans les avoir déchaînés- A cause d'elle encore que le jeûne de ramadan, qui ne durait à l'origine que trois jours, a été par la suite, étendu à un mois.

Dans les faits, le personnage de la vieille femme est bivalent dans la culture (à la fois dans la vie courante et dans l'expression littéraire). A côté de la stout maléfique par nature se trouve encore plus fréquent, le type de la vieille femme bénéfique par vocation (*tamyart l-baraka*), qui est sensée ménager heureuse issue à tout ce qu'elle touche ou initie, ou bien encore celui de la génitrice entourée d'une sorte de respectueuse affection (*yemma tamyart*).

Du reste cette bivalence est très nettement marquée dans le texte précédent lui-même : la stout avant de provoquer parmi les hommes cette mutation fatale de leur destin (ils sont chassés du paradis originel), est d'abord leur bienfaitrice : elle dispose d'un savoir dont du reste elle regrette les limites; elle les initie à des techniques utiles peut-être, mais faut-il considérer que celles-ci peuvent aussi être prises dans deux sens antithétiques : elles peuvent, comme ici, rendre les tâches plus faciles ou plus efficaces, mais elles peuvent consister aussi en pratiques magiques, utilisées (en particulier par les vieilles femmes) à des fins mauvaises. Le texte quant à lui ne suggère que la première acception.

## LA PREMIERE DISCORDE L'APPARITION DES PEUPLES (1)

"Toute la terre avait une seule langue et les mêmes mots. Et les hommes dirent : "Allons bâtissons une ville et une tour dont le sommet touche au ciel et faisons-nous un nom afin que nous ne soyons plus dispersés sur toute la surface de la terre." L'Eternel descendit pour voir la ville et la tour qu'avaient bâties les fils des hommes. Puis l'Eternel dit : "Voici qu' ils forment un seul peuple et ils ont tous une même langue..., maintenant rien ne les empêcherait de faire tout ce qu'ils auraient projeté. Allons, descendons, mettons la confusion dans leur langage, afin qu'ils ne comprennent plus la langue les uns des autres."Et l'Eternel les dispersa loin de là, sur toute la surface de la terre. C'est pourquoi on l'appela Babel (confusion), car c'est là que l'Eternel jeta la confusion dans le langage des habitants de toute la terre, et c'est de là que l'Eternel dispersa les hommes sur toute la surface de la terre."

(Genèse 11.)

A l'origine, la pierre, l'eau et la terre possédaient l'usage de la parole. La première Mère du monde était déjà très vieille, très habile. Son intelligence lui permettait dès lors de ne plus solliciter le conseil de la fourmi, accomplissant toute seule les tâches les plus diverses. Elle devint ainsi la première **stout** (magicienne, pluriel:(**stuta**)(2), la première et la plus grande des sorcières (ou magiciennes). C'est ainsi que toutes les vieilles femmes kabyles seraient à son image des **stout** et elles le sont aujourd'hui encore. En ce temps-là, existaient déjà beaucoup de villages, des lieux déjà considérablement peuplés.

Mais la première mère du monde voulait diviser les êtres humains, car elle redoublait de méchanceté à me-

sure qu'elle vieillissait. Elle avait montré aux hommes la technique du transport des pierres et des fagots de bois : Voulait-on ramener de la rocaïlle à la maison? Il suffisait d'en former un tas, s'y asseoir et préférer : "Emmène - moi au village" et aussitôt la charge de galets conduit son homme à destination. Quand une femme désirait allumer un feu de bois, elle n'avait qu'à gagner quelque forêt voisine, rassembler les brindilles sèches et formuler : "Emmène -mci au village " et la revoici promptement revenue à son foyer. Ainsi, grâce aux enseignements de la première mère du monde, les êtres humains avaient pouvoir sur le bois, la pierre et la terre. L'eau seule restait indomptable.

Un beau jour, notre vieille sorcière, magicienne et méchante, annonça devant l'assemblée qu'elle avait atteint le terme de ses connaissances, et qu'elle avait déjà donné le meilleur d'elle même. Comme personne ne prêtait attention à ses avertissements, elle sema la discorde entre les hommes (3). Cette histoire se déroulait bien avant la fête<sup>(4)</sup> d'Ithusum (le ramadan de l'islam que l'on fête en juillet).

Jadis les réjouissances d'Ithusum dureraient trois bonnes journées,(5) et beaucoup de bois était consacré ce jour-là. Cette fois, avant que les femmes n'empruntent le chemin de la forêt pour ramasser du bois et se laisser transporter à la maison, Stout qui y était déjà, s'empressa de ramasser un fagot de bois, s'assit dessus et, gémissant et haletant, dit : "Maintenant, mon fagot, emmène-moi à la maison" et la charge de bois se mit en mouvement.

Après avoir parcouru un bon trajet, Stout laissa siffler un vent (c'est l'affront le plus grand qu'un Kabyle puisse faire à une autre personne). Le bois s'arrêta net et dit : "Tu m'insultes, Stout, tu empêtes l'air qui m'entoure, je ne bouge plus, je ne te porte plus !" Stout ordonna : "Va! Va !" Mais le fagot restait à même le sol et ne bougeait pas. Le bois désormais se tut. Stout mit pied à terre, chargea le bois sur ses épaules et le transporta à la maison. Et depuis ce jour le bois cessa de ramener les hommes au village, et depuis ce jour les êtres humains chargent eux-mêmes sur leurs épaules les fagots de bois mort.

En chemin, les femmes rencontrèrent Stout accablée par son fardeau et l'apostrophèrent : "Pourquoi portes-tu toi-même le bois ?" Stout répondit : "Le bois ne veut plus nous transporter, désormais nous devons le porter

nous-mêmes." Et les autres hommes et femmes de protester illico : "Quoi donc ! la vieille mère nous sape tout et c'est à cause de l'outrage infligé par la vieille que nous allons dorénavant charger les fagots et la pierre sur notre dos."

Une grande querelle venait d'opposer les humains. Ce fut la première. Les hommes se disputèrent, s'offensèrent mutuellement et s'insultèrent. Un grand désordre s'instaura dans leur parler. Quelque temps après, ils ne comprenaient plus le langage de leur voisin. Dans la grande maison de l'humanité plus personne ne pouvait communiquer avec un autre. (Textuellement : uchollen (ils sont revenus), zachamt (à la maison)ihaudar fufen: personne ne comprend l'autre)(6). Si l'un d'eux disait: "Nous voulons partir", l'autre comprenait : "Nous voulons rester", entraînant la dispute et la mésentente.

Tous les hommes tombèrent en désaccord jusqu'au jour où se réunirent quelques amyar asemni (7) (vieux hommes avertis). Sur les conseils de la fourmi ils rassemblèrent hommes et femmes. Ainsi sont nés les empires. Les vieux sages conduisirent les diverses populations chacune sur son territoire, ils guidèrent les hommes vers les pays sauvages (inhabités) (themurech ichlan)(8). Sur ces lieux, chaque peuple choisit sa propre langue. C'est ainsi que naquirent les sept langues (thewail ithjauen) (9).

\* \* \*

#### notes

1) Frobenius, Leo, 1921. *Volksmarchen der Kabylen*.

Jena, E. Diederichs verlag (:76-77).

2) Le terme kabyle de sstut, transcrit stud en allemand par Frobenius, fait en réalité au pluriel sstatat. D'où le verbe settet : intriguer, manigancer.

3) En face de cette image péjorative (les informateurs de Frobenius sont des hommes) existe aussi dans la dcxa

populaire la perception positive de la vieille  
bénéfique (voir ci-dessus).

4) Il faut entendre que le ramadan, mois lunaire donc  
mobile, est tombé cette année là en été.

Ithusum est sans doute à comprendre : **ippuzzum**,  
intensif de **uzum** : accomplir le jeûne du ramadan.

5) Il s'agit évidemment de la fête de l'aïd **tamezzyant**,  
qui clôt le mois de ramadan.

6) Sans doute faut-il comprendre : **uyalen s-axxam**,  
**lehduṛ fuken** : "Ils repartirent chez eux, finies les  
paroles".

7) L'**amyar azemni** des contes kabyles.

8) **Timura yexlan** : les pays déserts

9) En kabyle : **sebaâ yilsawen**.

## POESIES BERBERES

Nefousi

Tanfust n sen aytma

"S tmettant weħdes anig abrid g ill."

Tanfust tamezward tudel

Tenna ħenna  
Asel i yemma

Isin sen d aytma  
Iġen g ammas m anu yemmut  
D iġen yefla  
Yuzzel yuzzel yenja  
G abrid ibed d yemma  
Tamettant ickelt  
D mammak aġeγ emma  
D yedwel  
T-tidi af udem is t-tazzel  
D yenna  
Tamettant ickelt  
Tamettant ickelt a demma  
D ittazel ittazzel iṭṭuṭṭa  
D mmas jar aya-sen yemmut

Tenna tanfust : yeqqim yeħma  
Yezzeγ i wet ah ay aytma

D matta tanfust tenna ?

Wula af alqeġġet is yemmut  
Ay-lul g isefra

## L'apologue des deux frères

Avec la mort seule, on fraye un chemin dans la mer

Le conte commence ainsi :

Ma grand-mère disait :

"Ecoute, mon fils :

Il y avait deux frères.

Le premier mourut dans un puits

Le deuxième partit au loin

En courant, en courant, il échappa à la mort.

En chemin il s'arrêta et dit :

- On meurt une seule fois,

Comment ai-je pu laisser mon frère ?

Il s'en retourna

La sueur coulait sur son front.

Il criait :

- On meurt une seule fois !

On meurt une seule fois, mon frère !

Il courait, il courait puis il tomba.

Et son frère était déjà mort parmi eux."

Le conte dit :

(Le cadavre) était encore chaud.

Il se mit à crier, à frapper

Ah, mes frères !

Et que dit le conte ?

Celui qui meurt pour sa terre

Renaîtra dans la poésie.

Recueilli et traduit par Aït Akakus (Libye)



Tamzabt

(ʕebdelwahab ʕemmu Fexxaṛ) Imeṭṭawen n lferḥ  
- asebtar 159

**Twetṭa-d lqaflet Buhrawa**

Twetṭa-d lqaflet Buhrawa  
Mea lefjer lḥal idwa  
Udmawen mellen ferḥen ulawen  
Burexs ṭṭaggan yewwa yaba  
Sṣhari qeṭeen netnin d iwaren  
S-teyni d waman lbaṛud eacen  
Ticli n ilman twans-iten  
Taziri itran d Ṛebbi meā-sen  
Mea lbiban utfen ilman  
Tiyṛar n lxiṛ ḥebsent w' izwan  
Lewḡuh uṛin s-tilewliwin  
Iyriben n zzman meanagen  
Mamma tzelwen lwelyit tessni  
Aemu n tendunt qehwa ṣṣni  
Baba isgae memmi-s d yelli-s  
Imeṭṭawen n lferḥ s-tiṭ isetti  
Inennu d ilan izēḡraren  
Deffer kantwaṛ ṛṛzen idarṛen  
S-leaṛḡ nnsen bnan iyerman  
Ḥersen tinzar lxiṛ zzaren

## Sewwel awessar iġġuren ġum n imura

Sewwel awessar iġġuren ġum n imura  
Ikebber ilehhet ceyyben-t lehmum n zzman  
Sewwel beſsi f-ussan-es mani gae iżwan  
In-as a-k-yehka f ttarix n At Iyersan  
Ma yella leaydi ittarran iwriren  
Targħa ħemmada ammas n isaffen  
Tuzuz n Bucemjan lewġuh ttayen  
Leaydi tlewliwin tembajran  
S-lejdir qahwa tusewwa  
F yiqlae iqquren  
D suf yer tziri iyulad tbaraqen  
Wenni d suf yus-ed iccuṛ ijedlawen  
Yessired iyulad iſeffa ulawen  
Ma yella ayenna n burexs deg-ġiḍ mi ttwazznen  
Medħen assar nney fi merra tzelewnen  
Tayziwt d uḍfli tṭfen ifassen  
S-ennuṛ n liman twedwiḍ udem nnsen  
Lejdad nney f ddunit nnsen yaren  
Acca rexlet netnin a d-izzaren  
S-enniyet nnsen tazeint rebbi yuc-asen  
Sen ussan n ddunit ljennet baed-asen

Imezwar řewlen řefsen iwaren  
 Uccanen s-ethilt ul nejmen ad eacen  
 S-uźmiđ d wenzaren řřfen beadasen  
 Lefsad ittwanđel mi yiweđ tarwa nnsen  
 Lejdad f ddunit nnsen řaren  
 Acca rexlet netnin d-izzaren  
 S-enniyet nnsen tazeint Řebbi yuc-asen  
 Tazdayt n tarwa-s třebsa iziwayen  
 Fel taziri s-ttment berřgen iniwen  
 S-elxirat n ttmur eacen seacen  
 S-tiyni t-temřin řebban irřazen  
 Ttarix s-lxir yella icehhed řefsen  
 Řebb' a-ten-yerřhem issewsae řefsen  
 Yyawet a lewlaea řřfet ifassen  
 Neklet neccu lxir lxir ad ccen  
 W' isen suf a-s-yexdem legwayel yehman  
 Ccerř wijji s-yiles s-ifassen yeqwan  
 Ixleq Řebbi lkun-es s-lxir d ssaeden  
 Sdennej lhendi yeřřu asennan  
 Batta ndum abrid n ininni ihwan  
 Anil yella yehřer f-idis-es imudan  
 Yejmeđ aru nney ammas n iwaren  
 Ittwaejen tardunt twakkli fa yehman

(asbter-145)

## Mozabite

La caravane est descendue de Bouhraoua

Abdelouahab Hamou Fekkar, Larmes de joie.

La caravane est descendue de Bouhraoua  
A l'aube par temps clair  
Les visages étaient heureux les coeurs joyeux  
Les enfants appelaient mon frère Papa  
(Les caravaniers) avaient traversé le désert avec  
les lions  
Vivant de dattes et d'eau et de baroud  
Avec pour compagnons le pas des chameaux  
Le clair de lune les étoiles et Dieu  
Les chameaux ont passé les portes  
Les sacs bourrés barraient le passage  
Les visages respiraient la joie,  
On embrassait les voyageurs depuis longtemps partis  
La mère chante La jeune épouse se pare  
Elle sert des grenades dans un plat du café sur un  
plateau  
Le père retrouve son fils sa fille  
Des larmes de joie tombent de leurs yeux  
Ceux-là pendant de longs années  
Sont restés debout derrière le comptoir avec leurs  
pieds las  
Avec leur sueur ils bâtissent les villes  
Et avec fierté arborent leur fortune

## Demande au vieillard.....

Demande au vieillard qui va suivant les murs  
Chenu haletant le poil blanchi par les soucis  
Demande lui un peu où ses jours sont passés  
Dis-lui de te raconter l'histoire des pays du Mozab  
Quand les collines répétaient l'écho répété des chants  
Que l'on dansait au milieu des séguias  
Quand à Touzouz et à Bouchemjan (1) éclataient les  
coups de feu  
Quand chants des hommes et youyous se répondaient  
Quand on préparait le café avec l'eau des canaux  
Au feu des branches sèches (apportées par l'oued)  
La rivière les venelles brillent au clair de lune  
La crue qui arrive emplit les séguias  
Lave les venelles purifie les coeurs  
Le chant des enfants qu'on envoie s'élève dans la nuit  
Louant d'une voix notre Prophète  
Filles et garçons se tiennent par la main  
Le visage réjouit de la lumière de la foi  
Nos ancêtres ont lutté pour leur existence  
Demain dans l'au-delà ils iront en premier  
Avec la foi pure que Dieu leur a donné  
Une vie de deux jours et puis le Paradis  
Nos ancêtres faisaient fuir les lions  
Les chacals avec toute leur ruse ne pouvaient vivre  
avec eux  
L'ambition le sentiment de la dignité les soutenaient  
Le mal mourait en atteignant leurs enfants  
Nos ancêtres ont lutté pour leur existence  
Demain dans l'au-delà ils iront en premier  
Avec la foi pure Dieu leur a donnée  
Le palmier pousse et ses fruits ses régimes de dattes  
Au clair de lune brille le miel des dattes  
Avec les fruits du dattier (nos ancêtres) ont vécu  
et fait vivre  
Ils ont élevé des hommes avec des dattes et de l'orge  
L'histoire porte témoignage en leur faveur  
Dieu les bénisse et leur soit clément

Allez, jeunes gens, et donnez-vous les mains  
 Plantez nous mangerons et d'autres avec nous  
 Qui aime la terre de l'oued doit la travailler en  
 plein midi  
 La mérite ne se gagne pas avec des paroles mais avec  
 la vigueur des bras  
 Dieu a crée les plantes utiles et nuisibles  
 Par dessus la figue de Barbarie il a mis des épines  
 Que si nous suivons la voie de ceux qui errent  
 (Alors rappelons-nous que) la tombe est couverte de  
 dalles  
 Notre fine farine est perdue au milieu de la grosse  
 La galette pétrie et jetée sur le brûlant plat à cuire

- 
- 1) **AWAL** a fait paraître dans son premier numero un compte rendu de **Imettawen n lferh**.
  - 2) Ravin par où arrivent les caravanes.
  - 3) Deux quartiers de la palmeraie de Ghardaïa, l'un à (Touzouz) à l'ouest, l'autre à l'est (Bouchemjan).

## Tacelhit

### Imula

Gan itran inagan  
F-waḡan n-tillas  
Ayyur idrus iy ibidd  
Γ-imi n-igenwan  
Ṛebbi nni-x is mmuda-n  
Fl-n-ax ur n-ssin  
Akal ur sar issngi  
Uki-n-ax ignwan  
Ifssi skr-n-ax aḡrf  
Γ-yigr n-irafan

Ma ad uf-ix ur a(d) zanzam-x  
Awal iy nni-x  
Ur ra-s sar n-af imndi  
Γ-wakal n-wiyyaḡ  
Ṭiṭṭ-nnx ur ra-ttiyaḡ  
Amaḡar n-ufa-t  
Mani kkan  
Kigan ad ur yufi yan aman  
assbaḡ ixla  
Gan mddn tidaf i wiyyaḡ  
Nkkin ur sar-ax ibbi ubnkai  
N-fl-id  
Astsi γ-wul  
Fkan-ax i tudyt azur  
Azddig iy ur ibidd  
F-wzur is llan  
Tafukt ix-d t-ugga  
Imula γ-wyaras  
Dl-n-ax idrarn  
N-aggug tifawin n-zikk  
Ma-d uf-ix ur a(d) zzenzam-x  
Awal iy nni-x  
Mgr-at-ax n-asi γ-igr-nnx  
Kigan ur n-krz

## Ombres

Ce poème est très connu au Maroc notamment dans les milieux berbérophones car :

- mis en musique et chanté par Ammouri M'barek (cf. Casette SACEM, IG 23).
- et traduit librement par l'écrivain marocain Mohammed Kheir-Eddine dans les colonnes du quotidien marocain **Almaghrib**, 21-22/ 12/1980, n°1063. A. Bounfour propose une traduction plus près du texte berbère.

Les étoiles témoignent de la nuit sidérale  
Mais il est rare que la lune  
Eclaire,  
Dressée,  
A la porte des cieux  
Dieu serait-il absent ? Nous aurait-il oubliés ?  
Je ne sais pas. La Terre  
N'allaitera plus personne ;  
Les cieux eux-mêmes nous rejettent ;  
Le silence attendrit le champ de notre soif  
Mais pourquoi ma parole ne s'accomplit-elle pas ?  
Nous ne récolterons pas sur les terres d'autrui...  
Notre source ne tarit pas, nous avons retrouvé  
La bannière ancienne  
Où sont nos eaux ? Il y a longtemps  
Que le sourcier y butte  
La tour de guêt se fissure, les hommes  
S'épient  
Le céraste qui me piquera meurt  
Car le poison de l'âme enracine ma vie...  
As-tu jamais une fleur sans tige et sans racine ?  
Où qu'apparaisse le soleil, les embûches  
Encombrent le chemin  
Enfouis sous le roc nous ne voyons même plus  
La lumière de l'aube...  
Mais pourquoi ma parole ne s'accomplit-elle pas ?



Moissonnons donc, prenons de notre champ  
La récolte... Il y a longtemps  
Que nous n'avons pas labouré.

M. Kheir-Eddine.

Les étoiles sont les témoins  
Dans les ténèbres nocturnes  
La lune est insignifiante, dressée  
A la porte des cieux.  
Dieu, me suis-je demandé, serait-il absent ?  
Nous aurait-il abandonnés ? Je ne sais.  
La terre n'allaitera plus  
Les cieux unis ont enjambés  
Le silence a rendu arable  
Le champ de notre soif  
Qui m'empêche d'accomplir  
Ce que jadis quand il (m'arrive de) de parler ?  
Plus jamais nous ne trouverons de récolte  
Dans le champ des autres  
Notre source ne peut tarir,  
Notre bannière ancestrale, nous l'avons trouvée  
Où sont passées (les eaux)?  
Depuis longtemps, nous les avons perdues  
Les remparts sont en ruine  
Les gens s'épient  
Quant à moi, jamais plus ne me piquera le céraste  
Sans dommage pour lui  
Le poison a atteint son coeur  
Il a donné racine à notre vie  
La fleur, si elle ne se dresse  
Sur une tige, existe-t-elle ?  
Dès que le soleil apparaît,  
Les ombres envahissent le chemin  
Les montagnes nous écrasent  
Eloignés nous sommes des lueurs de l'aube  
Qui m'empêche d'accomplir  
Ce que jadis quand il m'arrive de parler ?  
Moissonnons, saisissons nous donc de la récolte  
de nos champs  
Depuis longtemps nous n'avons pas semé.

Texte de A. Azayko (Maroc)

## Taqbaylit

### Anida

Aniday llant tudrin  
Işeffedn imeţţawen

Anida llan yexxamen  
Yulin s-ifassen ilmawen

Anida tella tebburt  
D-itellin deg-gudmawen

Anida tella tejmaet  
I deg atmaten d atmaten

Anida llan laewanşer  
Tibhirin timzin irden

Anida llan iberdan  
Yessefrahen imsebriden

Anida llan isulas  
Yeţţfen axxam l-lejdud

Anida llan ikufa  
Is nnecrahen laeyud

Anida llan yecbula  
Wis akken yecbeḥ waddud

Anida yella webzim  
D uxelxal yewzen tikli

Anida yella ubernus  
Ireffen bab-is ma yeqli

Anida llan iwiziwen  
Yecnan ccna n tiadukli

## En quel endroit

Où sont les villages  
Qui sèchent les larmes

Où les maisons  
Bâties par des mains (nues) vides

Et où la porte  
Qui s'ouvre devant les visiteurs

Où est la place  
Où les frères sont des frères

Où sont les sources  
Les jardins l'orge le blé

Où sont les chemins  
Qui font la joie des voyageurs

Où sont les poutres  
Qui tiennent la demeure ancestrale

Où sont les couffes  
Qui font plantureuses les fêtes

Où sont les jarres  
Qui donnent fière prestance

Où sont les fibules  
Les anneaux de pied qui rythment la marche

Où est le burnous  
Qui redresse ceux qui tombent

Où sont les équipes de travailleurs  
Qui chantent le chant de l'union.

## Tafsut teqqwel d aḥeggam

Si temzi tṛedqen lejraḥ  
Tafsut teqqwel-i d aḥeggam

Yegwra-yi d webrid n ṛrwaḥ  
Ad ḡḡeṛ liser i-wexxam

Ḍefṛeṛ ahubbu l-leryaḥ  
Nudaṛ ad cerrgeṛ tṭlam

Ṙuḥeṛ ḡḡiṛ atmaten  
Ṙuḥeṛ ad nadiṛ tagmaṭ

Ṙuḥeṛ ṛur wid yeṭmeṭṭaten  
Tudert ad zeṛṛ anida-ṭ

Ddiṛ d wid yeṭṭewten  
Aṛwbel kcemy-as taqaṭ

Taqdimt tsawel i-tejḍiṭ  
Ta temmut tayed tleqqem

Anga i s-yehwa tebbweḍ tiṭṭ  
Mi gezmeṛ aṛaṛ ad yessgem

Di tnafa gezmeṛ timiṭ  
Ukiṛ-d ufiṛ-ṭ tleḥḥem

## Le printemps s'est fait arrière-saison

Mes blessures ont saigné depuis mes jeunes ans  
Le printemps s'est fait arrière-saison

Seule me reste la voie de l'exil  
Pour la paix de ceux qui restent

Je cours derrière les vents qui soufflent  
Je cherche à traverser les ténèbres

J'ai quitté mes frères  
Et suis allé quêtant la fraternité

Je suis allé vers les mourants  
Pour voir où était la vie

J'ai pris pour compagnons les victimes  
J'ai été jusqu'au coeur des peines

De l'ancienne épreuve naissait la nouvelle  
Celle-ci relayant celle-là qui mourait

Partout où mon regard se posait  
Les racines coupées repoussaient

J'avais en rêve coupé le cordon ombilical  
Au réveil je l'ai trouvé ressoudé.

Textes de Ben Mohammed.

## COMPTES RENDUS ET TRADUCTIONS

Cuperly, Pierre., 1984. **Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie.** Alger, Office des Publications Universitaires, 374 p.

L'ouvrage de Pierre Cuperly (condensé de thèse d'Etat soutenue à la Sorbonne) est un véritable travail de fourmi accompli à partir d'une maîtrise parfaite de la langue arabe, d'une sympathie profonde et réelle pour les Mozabites et d'un respect total de leur foi.

C'est d'abord l'histoire de la vallée du M'zab qui a retenu son attention avec une courte monographie à partir de **Risâla chafiya** de Muhammad ben Yusuf Atfiyyach. La religion s'imposant au M'zab comme une des dominantes de la culture, Pierre Cuperly va donc ensuite s'intéresser particulièrement à la théologie de l'Ibadisme. Encouragements, conseils et enseignements lui ont été prodigués par le cheikh A. Bakalli à Guerrara, le professeur et historien M.A. Dabbouz et le cheikh Bayyud.

Son travail n'est pas exhaustif, l'auteur dans sa modestie multipliant les précautions d'usage, mais vu aussi les difficultés compte tenu de la dispersion des foyers de l'ibadisme, difficultés d'accès aux sources, diffusion limitée des ouvrages lithographiés ou imprimés et rareté des éditions critiques des documents de base du rite ibadite. Cependant, certaines éditions critiques ont été faites (celles d'Ennami et de Ammar Talbi). Signalons que l'auteur utilise le terme de secte pour parler de l'Ibadisme, le mot traduisant **firqa** simplement dans le sens classique du terme, en français : "groupe organisé de personnes qui ont une même doctrine au sein d'une même religion."

aire géographique : M'zab, Ouargla-Sedrata, Jerba, Nafusa, Uman. Dans l'ensemble, dit-il, ces oeuvres étudiées s'inscrivent entre le Ve et VIIIe siècle de l'hégire (XIe -XIVe siècle J.-C.); certaines datations font problème. Chaque fois qu'il lui a été possible de le faire, il les a situées dans le climat historique et culturel où elles sont nées, condition pour que ces textes concis et d'apparence juridique prennent vie : "Ils sont autant de règles de foi que traducteurs de la foi que vivent les ibadites." Ceci constitue le travail de la première partie de son ouvrage.

Dans la deuxième partie, il étudie cinq grandes questions (**tawh'id** et attributs divins, création du Coran, vision de Dieu, décret divin, **imamat**). Les oeuvres sont, là, commentées et discutées par les **mutakallimin**, aussi bien anciens que modernes. Ainsi est présentée une vue d'ensemble sur la théologie dogmatique car "mon propos, dit Pierre Cuperly, n'est pas d'entrer dans une étude comparative des différences rituelles et juridiques des ibadites avec les autres rites, bien que les **'aqaïd** ne les passent pas totalement sous silence". Son but était avant tout "une présentation objective de la pensée ibadite telle qu'elle s'est dite elle-même". On peut dire qu'il y a pleinement réussi.

Une introduction très substantielle fait le point sur l'apparition de la secte dans l'histoire de l'islam. Les grandes sectes de l'islam sont antérieures au sunnisme, qui, lui aussi dit l'auteur, n'est autre qu'une **firqa** se définissant comme regroupement communautaire en opposition aux autres sectes face au légitimisme alide et au particularisme insurrectionnel du kharidjisme. L'ibadisme, en s'opposant à des branches extrémistes du kharidjisme, cherchera une voie de modération et de juste milieu, "tout en maintenant l'essentiel de la revendication des premiers **muh'akkima**, c'est-à-dire la pureté de la foi, ceux qui à Siffin déclarèrent "la décision appartient à Dieu seul" (la **hukma illa-li-llah**). L'auteur avance que "peut-être faut-il chercher dans ce refus du radicalisme la raison de la permanence jusqu'à nos jours de communautés ibadites aussi bien en Uman, Tanzanie, Libye, qu'en Tunisie et en Algérie, tandis que les autres mouvements kharidjites n'ont pas survécu aux Abbassides".

Pierre Cuperly ne fait pas ensuite l'économie de l'histoire des commencements. Il condense avec une parfaite maîtrise les événements depuis Siffin (657) : la sortie (**kharādja**) en cachette de Kufa, en abandonnant le camp de Ali, les antagonismes Nord-Sud (chi'ites des tribus d'Arabie du Sud et Kharidjites des tribus arabes du Nord). Puis apparaissent les premiers thèmes doctrinaux à partir du péché d'infidélité (pour les sunnites le plus grand pécheur demeure **mu'min**, pour d'autres il est **munafiq**, pour les ibadites il tombe sous l'objet de la menace : oublieux des bienfaits divins et non **kafir chirk** : infidèle donnant à Dieu des associés). Ajoutons que les extrémistes kharidjites étaient pour l'**isti'rād** (le meurtre religieux).

Selon les historiens c'est vers 683 qu'il faut placer la formation des sous-sectes kharidjites. Les azraqites divergent d'abord sur la pratique de l'action révolutionnaire de l'**isti'rad**. Puis vinrent d'autres branches : les najadat, les udhriya. Par réaction contre les extrémistes des azariqa se forment à Basra vers 680 les sectes modérées ibadites, sufrites et baythasites. C'est à Abdallah ibn Ibad qu'il faut rattacher la formation de l'ibadisme comme communauté individualisée et l'élaboration des premières doctrines. Ibn Ibad poursuit une politique de conciliation menée par son prédécesseur Abu Bilal (chef modéré, 658-679 J.-C.) on vit en clandestinité (**kitman**) et aucune prétention à s'ériger en calife. Abdallah ben Ibad énonce le principe : le comportement du croyant est dicté par le Coran; le permis et le défendu sont les "limites" fixées par Dieu. A cette lumière sont dictées les attitudes pratiques à l'égard des premiers califes et des Ummayades; ainsi s'ébauche une doctrine de l'imamat. Pierre Cuperly s'arrête ensuite à la naissance d'autres aspects religieux de la secte puis à un document ('**aqd**) d'Abu Sufyan Mah'bubi ibn al-Rah'il. Il conclut cette introduction en affirmant que "cette période primitive de l'ibadisme n'a pas à proprement parler donné naissance à un credo, un corpus doctrinal normatif pour la communauté".

La première partie (pp.31-176) est consacrée à l'étude des sources de la théologie ibadite. Le chapitre I passe en revue les ibadites occidentaux et orientaux les oeuvres de polémique et de propagande, les



commentaires des 'aqâid. Les cinq autres étudient successivement la profession de foi d'Abû Zakariyya Yah'ya ben al-Khayr al-Jannâwunî et celle de Abû H'afs 'Umar ben Jami', le *Kitâb usûl al-dîn* de Tibghûrin, la 'Aqîda de Abû Sahl Yah'ya, le *Kitâb al-tawh'îd* de Abû Tahir Ismâîl Al-Jitâlî et la 'Aqîda du Umân. Deux notes complémentaires traitent des sources de la religion (Coran et Sunna, puis de l'ijma' et du ray, de l'ijithâd et du qiyâs) et de la foi et de ses composantes.

La deuxième partie (pp.177-309) étudie, méthodiquement toujours, les problèmes théologiques : le *tawh'îd* et les attributs divins, la création du Coran (*khalq al-Qu'ân*), la vision de Dieu (*ru'yât Allâh*), le Décret divin (*qadar*) avec en annexe le Hadith d'après le *Tartîb al-tartîb* de Muhammed ben Yûsuf Atfiyyach, enfin l'imamat ibadite.

La conclusion, assez longue, dégage les constantes d'une ligne de pensée face aux grands courants avec lesquels la secte fut confrontée. "La diachronie des documents examinés (du IIe à la seconde moitié du VIIIe H / XIVE J.-C.) pour les 'aqâid et jusqu'à l'époque moderne pour les commentateurs, explique Pierre Cuperly, (...), peuvent être considérées comme représentatives d'un consensus global qui a paru fixé très tôt, et dont les docteurs d'Orient (Basra) furent, semble-t-il, les garants à une haute époque." Ce consensus apparaît à l'auteur comme moins monolithique qu'il lui avait semblé de prime abord : "L'ibadisme n'est pas un monde clos et figé". Des divergences sont relevées, tantôt relativement importantes (comme celles du Coran incréé pour le 'Umân à une époque donnée), tantôt de détail, sans compter des opinions hasardeuses tenues par des savants par ailleurs réputés.

L'auteur termine en rappelant qu'à notre époque des savants ibadites n'ont pas démerité de leurs prédécesseurs illustres, anciens : "Au début du XXe siècle, deux auteurs contemporains, Al-Sâlimi, au 'Umân, et Atfiyyach, "pôle des imams", au Maghreb, redonnent vitalité au vieux tronc qui n'a pas perdu sa sève. Plus près de nous, le ckeikh Bayyûd, qui vient de s'éteindre, s'est fait le promoteur d'un mouvement réformiste qui déborda largement les cités du M'zab. L'inventaire des oeuvres ibadites qui vient d'être entrepris récemment au 'Umân

et l'édition ou réédition d'oeuvres anciennes en théologie, **fiqh**, ou en commentaires coraniques suscite un renouveau d'intérêt et pourrait renouveler notre connaissance de l'ibadisme" (p. 326).

Cet ouvrage contient encore deux annexes : un glossaire des principaux termes techniques (très bien définis et précisés) et la traduction (avec texte arabe) des fondements des pratiques du culte du cheikh 'Amir ben 'Ali al-Chammâkhi (m. 792/1389-90).

La bibliographie est très importante : sources ibadites, sources arabes non ibadites, sources non arabes. Suivent des index des termes techniques, des noms propres, des noms de lieux, des sectes, dynasties et tribus, un index des versets coraniques enfin. Autant dire qu'un tel travail fait grandement honneur à son auteur. Nous sommes loin des discours officiels apologétiques, répétitifs et creux. L'auteur, s'étant mis humblement à l'étude des textes anciens et des commentateurs modernes ainsi qu'à l'école des cheikhs du M'zab, a su restituer avec objectivité et probité l'essentiel de la théologie ibadite sans trahir la pensée des croyants de la secte. Rédigé en français, bien édité, il aidera ainsi beaucoup parmi ceux-ci à enrichir et à préciser leur pensée sur le plan même de la théologie nourrissant leur foi. Ayant reçu beaucoup des ibadites du M'zab, Pierre Cuperly leur en est reconnaissant et leur fait un cadeau de choix en les gratifiant de sa recherche savante.

Jean Déjeux

Driss Chraïbi, 1986. **Naissance à l'aube**, Paris, Editions du Seuil, (Roman).

Driss Chraïbi, né en 1926, est, avec Mouloud Mammeri et Mohammed Dib, l'un des doyens de la littérature maghrébine de langue française. Ses premiers romans **Le Passé simple**, **Les Boucs**, etc. font partie de ces oeuvres qui, dans les années 50, marquèrent l'entrée décisive du Maghreb dans la littérature de langue française. Dès cette période déjà, l'écriture de Driss Chraïbi révélait un caractère spécifique et des préoccupations originales. Alors que la majeure partie des écrivains maghrébins -algériens notamment- inscrivait son interrogation dans la problématique de l'aliénation et de la décolonisation, Chraïbi, lui, édifiait une oeuvre certes très constestataire mais aussi très personnelle, une oeuvre caustique, violente, généreuse, imprévisible, ubuesque parfois -une oeuvre préoccupée par l'élargissement des horizons puisque certains romans de Chraïbi **Un Ami viendra vous voir**, **Mort au Canada** ne possèdent aucun lien apparent avec l'Afrique du Nord.

Depuis **Une enquête au pays** - qui marque aussi le passage aux Editions du Seuil du romancier publié jusqu'alors par Denoël-, Driss Chraïbi entreprend un certain retour aux sources à la fois naturelles (la terre, l'eau, le soleil) et identitaires (la berbérité, l'Islam). Ce souci de ressourcement s'approfondit dans les deux romans qui ont suivi : **La mère du printemps** et **Naissance à l'aube**.

Ce dernier titre se veut une relation de la conquête de l'Andalousie par les Berbères au VIII<sup>e</sup> siècle. Mais il est surtout l'occasion pour Driss Chraïbi de tisser une fresque baroque, d'orchestrer une symphonie panthéiste nourrie de bruissements d'arbres, de fracas de cataractes, de palpitations telluriques. L'histoire n'intervient que comme une toile de fond, un tableau où s'écrivent les nostalgies, les interrogations identitaires et les désirs d'évasion.

Le roman commence en 1985 par un après-midi torride passé à attendre quelque part au Maroc un train qui n'arrive pas et, brusquement, nous opérons une vertigineuse plongée, comme entraînés par les remous de l'Oum er-Rebi'a, le fleuve-fétiche de Chraïbi, et nous nous retrouvons en compagnie de Tariq Bnou Ziyad, le général berbère qui s'apprête à soumettre le monde, armé d'une ruse hors du commun, d'une épée bien acérée et d'un "Coran sous le bras".

Bien que faisant oeuvre historique, campant des personnages véridiques pour la plupart, Driss Chraïbi ne dépasse pas les lecteurs habitués à l'humour et à la faconde de ses oeuvres précédentes. L'auteur n'oublie en effet pas qu'il est d'abord un romancier, c'est-à-dire un amplificateur, un accoucheur de légendes, de paysages, de bruits et de fureurs. La mémoire intervient plus par sa gouaille et sa truculence que par un souci d'exactitude. Et la conquête de l'Andalousie n'est que prétexte à une réflexion lyrique sur la pureté de l'islam des premiers temps, à la recherche d'une fraternité universelle qui transforme le Limousin en Aït Limoussen.

Driss Chraïbi est indéniablement, en dépit de ses hantises religieuses, plus un adepte de la terre que du ciel. C'est pourquoi il a pris le parti de favoriser "la méditation sensorielle du passé animal de l'espèce humaine". Son roman est un vaste hymne à la terre, à l'eau, à tous les éléments en général. Et le héros qui domine **Naissance à l'aube** n'est, en fin de compte, pas Tariq Bnou Ziyad mais Azouaou, ressuscité des âges lointains, figure de la pérennité de la terre.

Africo Amasik. **La littérature orale des Amazighs**,  
traduit de: "La literatura oral de los amasikes canarios", : 46-47 in **Literatura africana hoy**.  
Tenerife, Benchomo, 1985, "Tamusni" n°3.

Aux Canaries, comme dans d'autres régions du monde, il existe une forte revendication d'identité. Une histoire récente d'après l'historiographie occidentale : les Canaries n'existent que depuis 1402. Un peuple dont on n'a pas de représentants : a-t-il survécu à la conquête ? A-t-il été exterminé par les conquérants ? Voici les nombreuses questions que l'on se pose sur cette partie de la Berbérie, que l'Océan et les hommes ont à tout jamais séparée du continent (la Terre-Mère), pour

la rattacher à un autre plus éloigné par la géographie et la culture. Le rattachement suppose bien entendu un détachement, un déchirement, une déstructuration de soi pour devenir autre, ou "l'autre", mais au regard de celui qui vous veut différent de ce que vous avez été mais ne vous veut pas non plus à son image...vous resterez toujours l'autre , celui qui a été et qui n'est plus...

Les réflexions de Africo Amasik sur sa culture et donc sur son peuple sont très instructives, car elles apportent une fois de plus le témoignage vivant de la domination que subit une culture menacée par la mort inéluctable de ses propres valeurs.

Africo Amasik est mieux placé que quiconque pour savoir que l'impérialisme culturel est un des premiers objectifs de l'Espagne de la Reconquête. Ainsi que l'a dit un jour N. Nebrija à Isabelle la Catholique : "Todo imperio tiene que tener una lengua." Les Espagnols devaient alors lutter contre la langue latine, créer la langue de l'empire et ainsi marquer les peuples du Nouveau Monde et ceux d'Afrique du Nord du sceau de la culture espagnole monarchique. Telles étaient les préoccupations de l'époque.

Aujourd'hui aux Canaries, comme très certainement ailleurs, de nombreux hommes souffrent des conséquences de telles politiques, qui malheureusement ne sont pas spécifiques des seuls peuples d'Occident mais de tous les dominateurs, quelles que soient leur langue, leur race ou leur religion. Nous retrouvons dans les écrits de Africo Amasik l'occultation de l'identité obtenue par les moyens habituels des colonisateurs :

- La négation de histoire locale;
- Le rattachement pur et simple d'un territoire à un autre, suivi d'une imposition des valeurs et des traditions de la Métropole.
- La méconnaissance de la littérature et des cultures locales.

Les pages qui suivent sont une traduction d'un chapitre de l'ouvrage de Africo Amasik :

**Literatura africana hoy**, (Tenerife, 1985 "La literatura oral de los amasikes canarios" : 46-47) n°3 de la collection "Tamusni".

On peut mieux voir maintenant que chez les Amazighs Canariens, comme chez les Continentaux (jusqu'au moment où nous nous sommes mis à étudier et à lire la littérature européenne), tout le monde est poète, parce que

tous peuvent se mettre à improviser des paroles chantées, chose que ne savent pas faire les philologues; parce que tous savent distinguer les chansons profondes des chansons triviales; parce que le commun peuple juge avec plaisir les joutes poétiques, connues des Amazighs canariens et continentaux depuis la période précoloniale jusqu'à aujourd'hui. Les joutes poétiques "amoureuses" (ou même érotiques) existent encore aujourd'hui aux Iles et dans le Continent. Les Amazighs canariens chantent encore la **meda**, connue chez les continentaux sous le nom de **meda** : poésie chantée. Le poète qui la chante est dit **ameda** (1).

Ce que les Canariens nomment **ijios** ou **ajijios** ou improprement **ajijides** dans la littérature écrite, s'appelle **yuyu** chez les Continentaux, terme que nous trouvons aussi dans l'ancienne littérature égyptienne (2).

Depuis dix ans, avec une imagination rodée à la littérature africaine, je me suis mis à lire tout ce que je pouvais, (...) et à faire de la recherche sur la littérature orale de notre nation avec son ethnonyme musical et amazigh car **Canarie** est un terme dont la racine est amazigh et non latine. Quand, après quelques années de recherches j'ai fait une conférence publique en 1981 sur la littérature canarienne précoloniale, tous les spécialistes (ils sont quelques uns), sauf un, ont prétendu que j'étais un fou ou bien que j'étais en train de parler de politique.

Dire que la littérature canarienne est une littérature nationale cela peut passer, mais "venir nous dire qu'il existe maintenant une littérature canarienne précoloniale !" (dirent-ils). J'étais seul à commencer à prendre en compte aux Canaries le nouveau cycle entamé par la Renaissance africaine. Avec cette nouvelle optique, les résultats de la recherche, une recherche qui ne faisait que commencer, et toujours à titre personnel ou sans appui, quoique sans obstacles, furent les suivants:

Non seulement la littérature canarienne précoloniale existe mais cette littérature de nos ancêtres africains a été la plus importante de toute l'histoire de notre nation sur trois points concrets :

1° La littérature orale ou chantée de nos ancêtres amazigh des amazigh canariens, coexistait avec l'historiographie orale, engendrait et développait un sens historique national ou civique, que nous, les Canariens, n'avons pas pu créer ni développer librement depuis la conquête, parce que l'apport principal de la

colonisation a toujours été lié à la destruction de la société précoloniale, mais aussi de la nouvelle société coloniale ou créole. Cette idée-clef, je l'ai apprise dans *L'Histoire du Maghreb* (1982) de l'historien marocain A. Laroui.

2° La littérature canarienne précoloniale était répandue et produite par toute la communauté. Après la conquête, avec l'imposition des modèles de la culture écrite et un taux de 90 % d'analphabètes jusqu'à la deuxième moitié du siècle dernier, les écrivains canariens ont toujours vécu, et continuent à vivre encore aujourd'hui, seulement au contact de leur peuple et de lecteurs exclusivement nationaux. Ces mêmes auteurs vivent encore aujourd'hui comme auparavant coupés de l'oralité, dans leur littérature écrite. Il n'est pas rare cependant que beaucoup aient préféré émigrer, à la recherche de lecteurs étrangers, comme ce célèbre africain que l'on continue d'appeler Benito Pérez Galdos.

Ainsi, l'attention des Canariens, analphabètes ou non, s'est portée et se porte encore uniquement sur ces écrivains préoccupés par une littérature et une histoire étrangères.

3° La littérature ou histoire orale des Canariens précoloniaux était enseignée publiquement par des instituteurs et des institutrices qui existaient dans les différents peuples, parce que l'enseignement de la littérature et de l'histoire orale était institutionnalisé. Ceci est montré parfaitement par les documents recueillis par les mêmes chroniqueurs européens et par les créoles européenistes, comme on peut le constater dans *L'Arbre de la nation canarienne* et, si les chroniqueurs européens ou européenistes le disent, il n'y a aucun doute que cela ne soit vrai.

Après la conquête coloniale -commencée en 1402 à Lanzarote et terminée en 1496 à Ténérife-, et depuis lors jusqu'à aujourd'hui (1984), l'enseignement de la littérature et de l'histoire du peuple canarien n'a jamais été institutionnalisé, comme il ne l'a pas été non plus dans aucun des pays africains lorsqu'ils étaient occupés par le colonialisme. Contre ces évidences il n'y a pas d'arguments valables, ni en Afrique ni à l'extérieur.

A. M. T.

## Notes

1) Africo Amasik fait sans doute allusion à l'aède ambulant "ameddah". Le terme berbère est d'origine arabe. Exemple probant d'un peuple coupé de sa langue depuis cinq siècles.

2) Il est probable qu'il faille donner la valeur "yod" aux "j" espagnols de ces noms qui, dès lors, rappelleraient phonétiquement un des deux noms berbères du youyou: **alewlew** (ou: **aslilew**). Hérodote dit expressément qu'en grec le terme (**ululazeïn**) et la chose sont libyens (Histoire. Melpomène).



## ABSTRACTS

### **Words, meanings and dreams or the avatars of Tamurt** (Mouloud Mammeri)

Through Kabyle oral literature and the evolution of the word **tamurt** (**tamurt** = [Kabyle] country ) with its strong connotations, we can read the evolution of a way of life and of representations. Between the 18th C and our own days poetry offers us three successive images. Before the French conquest, **tamurt** was above all the inviolate framework of a strongly marked and strongly claimed identity. The intrusion of an entirely unwonted state order in the shape of a violent colonial order and the important emigration that followed it, instils into literature the pervading and negative image of **tamurt** as a country of frustration. The decisive contribution of the region to the struggle for national liberation and, after independence, the feeling of a disappointed expectation, will give birth to a new poetry expressing the double, and this time positive, value of **tamurt**, at once a lost paradise and an Eden to be realized.

### **The Kateb Yacine Moghrab** (Tayeb Sbouaï)

The physical unity of the Moghrab has rarely been translated into political unity. Massinissa's experience itself may be considered to have been a failure. The post-independence Moghrab is no exception to this rule. However, we can consider the image of the Moghrab in Kateb Yacine's work as an illustration of the opposite point of view. A series of quotations from *Le Cadavre encerclé*, *Les Ancêtres redoublent de férocité*, *Le Polygone étoilé* as well as diverse declarations and interviews show that there is an ever-resurgent underlying unity of the Moghrab always present in the vital elements of the moghrabin people. After a round about progress (which for the author has been for a while a

return) to the Beni-Hillal, Kateb Yacine ends with the affirmation of an authenticity which successive veils are powerless to hide, for, as he says : "It is out of the question that the heterogeneous and multicultural Moghrab should obliterate the original Moghrab... Amazigh and not Berber or anything else, Dihia and not Kahina ar sorceress."

### **Psycho-analysis and system of cultural revendication** (Nabile Fares)

The article by Nabile Farès deals with the contribution of psychoanalysis to cultural anthropology when this discipline becomes more focused on the forms of symbolic and social change than on the forms of sociological acculturation. Cultural claims are approached from the point of view of a social clinical analysis of identity loss and rejection.

### **The sources of the Berber peopling of the Sahara** (Henri Lhote)

The existence of chariots among the white populations of the Sahara, recorded by Herodotus as far back as the 5th c B.C has been confirmed by the discoveries of the prehistoric paintings and engravings. The distribution of the representations reveals " a real concentration in the Tassili-n-Ajjer". It enables us to reconstitute the stages along "the route followed by the chariot people after having crossed the Tassili to get to Niger." These localizations make it possible for us to assimilate to the Tassili-n-Ajjer the country of the Ethiopian troglodytes. Starting from the distribution of the chariots into two groups : the so-called "chariots in flying gallops", the oldest, almost all of them painted and situated in the Tassili-n-Ajjer with an extreme point at Ti-n-Missao, in the heart of Ahnet, which shows that "trafic existed through the Hoggar"- and the so-called "sketched" chariots which are engraved.

And this we can reconstitute the progression of the Garamantes from the Fezzan "first towards the Tassili, then the Hoggar, the Adrar of Ifoghas" and the Filemsi to end in Niger. This expansion can be situated between 1000 and 450 B.C., the latter date being that given by Herodotus. The Aïr was to be occupied only later. The

replacement of the chariots by cavalry at the beginning of the Christian era is concomitant with the appearance of the first libyco-Berber characters. Lastly, the replacement of the horse by the camel marks rather the arrival of new populations and a more pronounced desertification. Thus is revealed an unbroken descendance from the first chariots to the Touaregs of today.

**The Touareg's society in crisis : the Kel Adrar of Mali**  
(Rachid Bellil- Cheikh Ag Bay)

One of the most important problems posed by decolonization in Africa is the insertion of different ethnic groups within the same State.

The case of the Touaregs Kel Adrar in Mali (almost series of causes account for the dramatic character of the events which took place in the aftermath of the independence of the country : on the one hand the hierarchical, segmented, traditional Touareg organization with specifics peculiar to the Kel Adrar; and on the other hand the history at once old (the installation in the mountain mass of the different elements which compose the Ifoghas society) and more recent (the particular conditions of the installation of the colonial power torn between the designs of the authorities in the North (Algeria) and in in the South (Sudan) and completely ignoring the sociological situation of the region. By ratifying borders born of public rivalries alien to the African reality, the new States have inherited problems of national integration whose consequences, in the case of Mali, are still dramatically felt today.

**The formation into a nation and the problems of under-development**

(Mahieddine Djender)

The historic problem of the formation into a nation is posed in acute manner in an Algeria which has recently recovered its independence. The movement has not developed regularly towards a "gradual centralization." After the great Moghrabin states of the Middle Ages, this movement was characterized by a weakening of state organization, and a concomitant (or only parallel) development of basic social entities, particularly the so-called tribal groups and what we may call village civilization. A closer study of the history of Berbery

may reveal as far back as the 16th C the first manifestations of what is generally called nowadays underdevelopment- which is above all that of the states - and which the basic groups which constituted the Algerian-social fabric have tried to palliate.

#### **Cuted word**

(Abdallah Bounfour)

The famous tale of Hamu U Namir is analyzed from an ethical point of view.

We discover three tensions related to three opposite categories :

1. The sacred and the secular, i.e. the putting in tension of two irreconcilable worlds, be it at the level of space, time, objects or powers.

2. Law and desire : here again we notice an irreducible contradiction between the subject of the law and the subject of desire, of denounced as subject of excess.

3. The enunciative structure of the tale, whose function is the interdiction of the subject of desire and the identification with the subject of the law.

#### **Purifying baths and the orgiastic baths among the natives of the Canary Islands.**

(Francisco Perez Saavedra)

Water is the first disinfectant and the first receptacle of life for men. Whence the lustral or purifying baths and the orgiastic baths to combat sterility.

We have signs of these two types among the natives of the Canary Islands. The **Anonymous Chronicle** of the conquest of Gran Canaria shows us that the **harimaguada**, the young virgins who lived in communities before contracting marriage went out only to pray God for favourable weather conditions to bathe in the sea. They went alone. The portuguese Azurara speaking of the matrimonial practices of these islands affirms : "And the father or the mother makes her enter for a moment every day during a certain number of days". Cedano speaking of women, says: " without the husbands' permission, they could go to the sea-baths reserved for women, excluding men under penalty of death".

Thanks to the some **Chronicles**, we also know that "when the songs and dances were over, they (men and

women) could go to swim in the sea where they moved like fishes." These baths were reputed to favour fecundity in relation with the fertility rites like those practised in Hippone in the days of the Augustine who condemned them in his writings.

Throughout the archipelago, the feast of St John the Baptist on Midsummer's day (24 of June) is a Catholic ceremony with pagan sequels of natural cults. Fag-gots are lit and people jump over them in remembrance of the cult of the sun. The young people bathe in the sea imagining that they see the sun dancing and that they distinguish on the horizon the mysterious island of Borondon.

### **The language and culture berbere (Azayko)**

The industrial and the technological revolutions and their cultural impact imply a discontinuance of the extinction process of the non-hegemonic cultures and languages.

Unity of the modern world in its acceptance of plurality and refusal of uniformity. It is in this context that the problem of the Berber language and culture is set.

#### a) Language

The author begins by pleading for a return to the original unity of Berber, the Tamazirt. Wich Tamazirt? It is the the dialectized language of the so-called "Berber" populations. Certain dialectal difficulties are easy to overcome as soon as normalization is engaged upon.

This language has a history which is revealed in its borrowings from the languages with which it has come into contact.

The importance of the language is exposed on many levels :

- 1) Cultural identity;
- 2) Individual identity;
- 3) National identity;
- 4) Level of humanism.

To conclude : despite the secular resistance of Berber society, the Berber language is in danger of extinction because it has never been used in the machinery of the State.

## b) Culture

A principle : Moroccan culture is Berber whatever its mode of expression. Its two most important modes of expression are the Tamazirt and the Moroccan Arabic. Bilingualism, yes, but not biculturalism. But this culture has borrowed and has always been able to integrate borrowings and influences into what defines it as a culture. To buttress up his argument, the author enumerates some occulted historical facts.

## RESUMES

### **Les mots, les sens et les rêves ou les avatars de Tamurt** (Mouloud Mammeri)

A travers la littérature kabyle orale et l'évolution sémantique du terme fortement connoté (Tamurt = le pays) on peut lire l'évolution du genre de vie et des représentations. Entre le XVIIIe siècle et l'époque actuelle la poésie propose trois images successives. Avant la conquête française tamurt était surtout le cadre inviolé d'une identité à la fois marquée et fortement revendiquée. L'intrusion d'un ordre étatique entièrement insolite sous la forme violente de l'ordre colonial, puis la forte émigration qui s'en est suivie instillent dans la littérature l'image envahissante et négative d'une tamurt pays de la frustration. La décisive contribution de la région à la lutte pour la libération nationale et, après l'indépendance, le sentiment d'une attente déçue vont provoquer une poésie nouvelle, expression de la valeur double et cette fois positive de tamurt, tout à la fois paradis perdu et Eden à faire.

## **Le Maghreb de Kateb Yacine** (Tayeb Sbouaï)

L'unité physique du Maghreb s'est rarement traduite par une unité politique : Massinissa lui-même a été une expérience en définitive manquée. Le Maghreb d'après les indépendances en est une illustration - ainsi que l'image que s'en fait l'écrivain algérien Kateb Yacine.

Une série de citations tirées du **Cadavre encerclé**, des **Ancêtres redoublent de férocité**, du **Polygone étoilé** ainsi que des déclarations à des interviews montrent un Maghreb des profondeurs, toujours résurgent, parce que toujours présent dans les forces vives du peuple maghrébin.

Après un détour (ici présenté comme un retour) des Beni-Hilal, Kateb Yacine en revient à une authenticité maghrébine car pour lui il n'est pas question que le Maghreb multiculturel efface le Maghreb originel... Amazigh et non berbère ou autre, Dihia et non Kahina ni sorcière.

## **Psychanalyse et système de revendication culturelle** (Nabile Farès)

L'article de Nabile Farès porte sur l'apport psychanalytique à l'anthropologie culturelle lorsque celle-ci ne s'intéresse plus seulement aux formes de l'acculturation sociologique, mais aussi aux formes du changement symbolique et social. La revendication est abordée ici à partir d'une clinique sociale de la perte identitaire et du rejet.

## **Les sources du peuplement berbère au Sahara** (Henri Lhote)

L'existence d'une charrerie parmi les populations blanches du Sahara, signalée par Hérodote dès le Ve siècle avant Jésus Christ a été confirmée par les découvertes des peintures et gravures rupestres. La répartition des représentations met en évidence une "réelle concentration dans le Tassili-n-Ajjer". Elle permet de reconstituer les jalons de "l'itinéraire suivi par les gens à charrerie après avoir franchi le Tassili pour gagner le Niger". Ces localisations permettent d'assimiler au Tassili n-Ajjer le pays des Atarantes, au Hoggar celui des Atlantes et au Tibesti celui des Ethiopiens

troglydites. Partant de la répartition des chars rupes-  
tres en deux groupes : les chars dits "au galop volant",  
les plus anciens presque tous peints et situés et au  
Tassili n-Ajjer avec une pointe à Ti-n- Missao, en plein  
Ahnet, qui indique "qu'une circulation se pratiquait à  
travers le Hoggar"- et les chars dits "schématiques",  
qui sont gravés. Ainsi se trouve reconstituée la progres-  
sion des Garamantes à partir du Fezzan "tout d'abord  
vers le Tassili n-Ajjer, puis le Hoggar, l'Adrar des  
Ifoghas" et le Filemsi pour aboutir au Niger- "On peut  
situer cette expansion entre 1000 et 450 av. J.-C., la  
dernière date étant celle d'Hérodote. "L'Air ne sera  
occupé que plus tard. Le remplacement des chars par la  
cavalerie début de l'ère chrétienne" et s'accompagne de  
l'apparition des premiers caractères libyco-berbères.  
Enfin le remplacement du cheval par le chameau marque  
plutôt l'arrivée de populations nouvelles, une déserti-  
fication plus poussée. "Ainsi se fait jour une descen-  
dance continue depuis les premiers chars jusqu'aux  
Touaregs actuels."

#### **Une société touarèg en crise : les Kel Adrar du Mali (R. Bellil et Cheikh Ag Bay)**

Parmi les problèmes posés par la décolonisation en  
Afrique un des plus importants est celui de l'insertion  
de groupes ethniques quelquefois différents au sein d'un  
même Etat.

Le cas des Touaregs Kel Adrar au Mali, à peu près  
entièrement occulté, est un de ceux-là. Deux séries de  
causes expliquent le caractère dramatique des événe-  
ments survenus au lendemain de l'indépendance du pays :  
d'une part l'organisation traditionnelle touareg, segmen-  
taire et hiérarchisée, avec des spécificités propres aux  
Kel Adrar et d'autre part l'histoire à la fois lointaine  
(l'installation dans le massif des différents éléments  
qui composent la société ifoghas) et plus récente (les  
conditions précises de l'instauration du pouvoir colo-  
nial tiraillé entre les visées des autorités du Nord  
(Algérie) et du Sud (Soudan), dans l'oubli total des  
données sociologiques de la région. Les nouveaux Etats,  
en entérinant des frontières issues de rivalités poli-  
tiques étrangères à la réalité africaine, ont du même  
coup hérité de problèmes d'intégration nationale dont  
les conséquences, dans le cas du Mali se font encore  
aujourd'hui sentir de façon dramatique.



## **L'histoire nationale et ses fondements sociologiques** (Mahieddine Djender)

Le problème historique de la formation en nation se pose de façon aiguë dans une Algérie qui a récemment recouvré son indépendance. Le mouvement ne s'est pas opéré régulièrement dans le sens " d'une centralisation progressive". Après les grands Etats maghrébins du Moyen Age, il s'est caractérisé au contraire par l'affaiblissement de l'organisation étatique et un concomitant (ou seulement parallèle) développement des entités sociales et de ce qu'on peut appeler la civilisation villageoise. Une étude plus attentive de l'histoire de la Berbérie peut remonter au XVIIe siècle, même au XIIIe, les premières manifestations de ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui le sous-développement, qui est surtout celui des Etats et que les groupes de base qui constituaient le tissu de la société algérienne ont essayé de pallier.

### **La parole coupée** (Abdallah Bounfour)

Le conte, célèbre, de Hammu u Nami est analysé d'un point de vue éthique. On découvre trois tensions relevant de trois catégories oppositives :

1. Le sacré et le profane : soit la mise en tension de deux univers irréconciliables que cela soit au niveau de l'espace, du temps, des objets et des pouvoirs.
2. La loi et le désir : là encore, on saisit une contradiction irréductible entre le sujet de la loi et le sujet du désir souvent dénoncé comme sujet de l'excès.
3. La structure énonciative du conte dont la fonction est la mise à l'index du sujet du désir et l'identification au sujet de la loi.

### **Bains purificateurs et bains orgiastiques** **parmi les anciens Canariens** (Francisco Perez-Saavedra)

L'eau est le premier désinfectant et le premier réceptacle de la vie pour les hommes. D'où les bains lustraux ou purificateurs et les bains orgiastiques pour combattre la stérilité.

Nous avons des indices des deux types parmi les "indigènes" canariens. La **Chronique anonyme de la conquête de Gran Canaria** nous indique que les **harimaguadas** (jeunes vierges qui vivaient en communauté en attendant de contracter mariage) ne sortaient que pour demander à Dieu de bonnes conditions climatiques pour se baigner dans la mer; elles devaient aller seules. Le Portugais Azurara, parlant des pratiques matrimoniales de ces îles affirme: " Et le père ou la mère la fait entrer quelques jours et pendant un temps chaque jour". Cedeno parlant des femmes mariées assure : "Sans l'autorisation du mari elles pouvaient se rendre aux bains de mer qui étaient réservés aux femmes, à l'exclusion des hommes, qui ne pouvaient s'y rendre à peine de la vie."

Nous savons aussi grâce aux mêmes **Chroniques** qu'à Gran Canaria, "une fois achevés leurs chants et danses ils allaient elles et eux pour nager en mer, où ils évoluaient comme des poissons." Ces bains ont la réputation d'être fécondateurs, en relation avec les rites de fertilité, comme ceux que pratiquaient les habitants d'Hippone au temps de saint Augustin, qui les condamne dans ses écrits.

Nous savons que dans le Haut Atlas marocain, à Sidi Chamarouch, existe un lieu dit "sanctuaire de la fécondité".

Dans tout l'Archipel, la fête de Saint-Jean-Baptiste le 24 juin, au solstice d'été, est une cérémonie catholique avec des séquelles de paganisme et de cultes naturels. On allume des bûchers, on saute par dessus, en souvenir du culte du soleil; les jeunes se baignent dans la mer, croient voir danser le soleil et distinguer à l'horizon la mystérieuse île de San Borondon.

### **Réflexions sur la langue et la culture amazigh (Azayko)**

La révolution industrielle puis la révolution technologique et les effets culturels de ces révolutions impliquent un coup d'arrêt à la disparition des langues et des cultures non hégémoniques. Unité du monde moderne dans l'acceptation du pluriel et refus de l'un : c'est dans ce cadre que se pose la question de la langue et de la culture berbères.

## a. La langue

L'auteur commence par plaider pour le retour à l'unité originelle du berbère, le tamazight. Quel tamazight ? C'est la langue dialectalisée des populations dites "berbères". Certaines difficultés dialectales sont simples à résoudre, dès qu'une activité de normalisation est entreprise. Cette langue a une histoire qui se décèle dans les emprunts faits aux langues avec lesquelles elle a été en contact. De ce point de vue, la question de la race n'a aucun sens.

L'importance de la langue est exposée sur plusieurs plans :

- 1° L'identité culturelle;
- 2° L'identité individuelle;
- 3° L'identité nationale;
- 4° Sur le plan "humaniste".

En conclusion , malgré la résistance séculaire de la société berbère la langue berbère est en danger d'extinction parce que l'Etat national ne l'a jamais utilisée comme langue dans ses instances.

## b. La culture

Un principe : la culture marocaine est berbère quel que soit son mode d'expression dont les deux plus importants sont: le tamazight et l'arabe marocain. Bilinguisme, certes, mais non biculturalisme. Mais cette culture a emprunté, elle a toujours su intégrer emprunts et influences dans ce qui la définit comme telle. Pour étayer sa thèse, l'auteur énumère quelques faits occultés.

## RESUMENES

### **Palabras, sentidos y sueños o los avatares de Tamurt** (Mouloud Mammeri)

A través de la literatura kabilena oral y la evolución semántica del término muy impregnado (Tamurt = Tierra) se puede leer la evolución de un modo de vida y de sus representaciones. Entre el siglo XVIII y la época actual la poesía propone tres imágenes sucesivas. Antes de la conquista francesa (tamurt) daba la imagen de un marco inviolado con una entidad marcada y muy reivindicada. La intrusión del orden colonial acarreado una emigración masiva instilan en la literatura la representación invasora y negativa de una "tamurt" tierra de frustración. La contribución decisiva de la región a la lucha por la liberación nacional y, después de la independencia, el sentimiento de una esperanza decepcionada provocan una nueva poesía, expresión del valor doble y esta última vez positivo de "tamurt", expresando al mismo tiempo paraíso perdido y Edén por reconstruir.

### **El Maghreb de Kateb Yacine** (Tayeb Sbouai)

La unidad de las fronteras del Maghreb se tradujo en muy pocas ocasiones por una unidad política: Masinisa en persona ha intentado una experiencia que al fin y al cabo fue un fracaso como puede representarlo el Maghreb posterior a las independencias. Imagen compartida actualmente por el escritor argelino Kateb Yacine.

Una serie de citas sacadas de "Le Cadavre encerclé", de "Les Ancêtres redoublent de férocité", de "Le polygone étoilé" y de declaraciones en entrevistas muestran un Maghreb de dentro, siempre resurgente, porque presente en las fuerzas vivas del pueblo maghrebi.

Después de un rodeo (presentado aquí como una vuelta) de los Beni-Hilal, Kateb vuelve de nuevo a la autenticidad maghrebi, y ni habla ni piensa que el Maghreb heteroclito y multicultural borre el Maghreb de los orígenes: Amazigh y no bereber u otro, Dihia y no Kahina ni bruja.

## **Psichanalisis y sistema de reivindicacion cultural** (Nabile Farès)

El articulo de Nabile Fares tiene por tema el aporte psichanalitico a la antropologia cultural cuando esta ultima no se interesa solo a las formas de la aculturacion sociologica sino a las formas del cambio sociologico y social. La reivindicacion cultural se analiza aqui a partir de una clinica social de la perdida de la identidad y del rechazo.

## **Las fuentes del poblamiento bereber en el Sahara** (Henri Lhote)

La existencia de Carros entre poblaciones blancas en el Sahara, senalados por Herodoto en siglo V antes de J.-C. ha sido confirmada por las descubiertas de pinturas y grabados rupestres. La reparticion de las representaciones pone en evidencia una real concentracion en el Tasili-n-Ajjer. Permite reconstituir los hitos del itinerario seguido por la gente a carros después de haber franqueado el Tasili-n-Ajjer para ir al Niger. Estas localizaciones permiten asimilar al Tasili-N-Ajer pais de los Atarantes, al Hogar el de los Atlantes y al Tibesti el de los Etiopes trogloditas. Partiendo de la reparticion de los carros en dos grupos: los carros llamados "a galope volante", los mas antiguos casi todos pintados y situados en el Tasili-N-Ajer con una punta en Tin Misao, dentro de la misma Ahnet, que indica que un trafico se practicaba en el Hoggar - y los carros llamados "esquemáticos" que estan grabados. Se encuentra reconstituida la progresion de los Garamantes a partir del Fezzan (primero hacia Tasili-N-Ajer, luego el Hoggar, Adrar de los Ifoghas" y Filemsi para llegar hasta Niger. Se puede situar esa expansion entre 1000 y 450 antes de J.-C. sabiendo que la ultima fecha es la de Herodoto. El Aír estara ocupado mas tarde.

La sustitucion de los carros por la caballeria al principio de la era cristiana y se acompaña de la aparicion de los primeros caracteres libico-bereberes. En fin el remplazamiento del caballo por el camello deja mas bien huellas de la llegada de poblaciones recientes, una desertificacion mas aguda. "Asi se pone al día la descendia continua desde los primeros carros hasta los Tuaregs actuales."

## **Una sociedad tuareg en crisis : los Kel Adar de Mali** (Rachid Bellil y Cheikh Ag Bay)

Entre los problemas planteados por la descolonización en Africa uno de los mas importantes es el de la inserción de grupos etnicos diferentes al interior de un Estado.

El caso de los Tuaregs Kel Adrar en Mali, mas o menos ocultado ilustra esta situación. Dos series de causas explican el caracter de los acontecimientos dramaticos ocurridos a la post-independencia del pais : por un lado la organización tradicional tuareg segmentaria, jerarquizada con especificidades propias a los Kel Adrar y por otro lado una historia lejana (la instalación en el macizo de los diferentes elementos que componen la sociedad ifoghas) y al mismo tiempo reciente (las condiciones precisas de la instauración del poder colonial desgarrado entre los objetivos ambiciosos de las autoridades del norte (Argelia) y del sur (Sudan) dentro de un olvido total de los datos sociologicos de la comarca. Los nuevos Estados, al admitir fronteras procedentes de rivalidades publicas extranjeras a la realidad africana han al mismo tiempo heredado de problemas de integración nacional cuyas consecuencias, en el caso del Mali, se hacen sentir todavía de modo dramático.

## **La historia nacional y sus fundamentos sociologicos** (Mahieddine Djender)

El problema historico de la formación en nación se plantea de modo agudo en una Argelia que ha recientemente recobrado su independencia. El movimiento no se ha hecho regularmente en le sentido " de una centralización progresiva. Tras las grandes Estados Magribies de la Edad Media, se ha caracterizado al contrario por la debilidad de la organización étatica y un desarrollo concomitante de las entidades sociales de base en particular de los grupos llamados tribales y de lo que se puede denominar la civilización aldeana. Un estudio muy atento de la historia de Berberia puede tener su origen en el Siglo XVI y hasta en el siglo XIII, las primeras manifestaciones de lo que conviene llamar hoy el subdesarrollo, que caracteriza sobre todo a los Estados, y que los grupos de base constituyendo la tela de fondo de la sociedad argelina han intentado paliar.

## **Palabra cortada**

(Abdallah Bounfour)

El famoso cuento de Hamu U Namir se analiza aquí desde un punto de vista ético.

Se descubre tres tensiones emanantes de tres categorías opositivas :

1. Lo sagrado y lo profano o sea la puesta en tensión de dos universos irreconciliables a nivel de espacio, de tiempo, de objetos o poderes.

2. La ley y el deseo : aquí todavía se agarra una contradicción irreducible entre el sujeto de la ley y el sujeto del deseo siempre enunciado como el sujeto del exceso.

3. La estructura enunciativa del cuento cuya función es la puesta al índice del sujeto del deseo y la identificación al sujeto de la ley.

## **Baños purificadores y baños orgiásticos entre los antiguos Canarios**

(Francisco Perez Saavedra)

El agua es el primer desinfectante y el primer receptáculo de vida para la humanidad. De ahí los baños lustrales o purificadores y los baños orgiásticos para combatir la esterilidad.

De ambos tipos de baños tenemos noticias entre los indígenas canarios. La "Cronica anonima" de la Conquista de Gran Canaria nos dice que las harimaguadas -virgenes novicias que vivian en comunidad antes de contraer matrimonio- no salian fuera sino a pedir a Dios buenos temporales y a banarse en el mar" "y habian de ir solas". El portugues azurara, al hablar de las practicas matrimoniales de estas isleñas afirma : "Y el padre o madre la hace entrar algunos dias y cierto tiempo cada dia". Y Cedeño, refiriendose a las casadas asegura que "sin licencia del marido podian ir al bano de la mar que lo habian diputado aparte para mujeres, donde no podian ir hombre, pena de vida".

Tambien sabemos por las mismas cronicas que en Gran canaria "acabados sus cantos y bailes se iban a la mar a nadar ellas y ellos, que nadaban como peces." Estos baños tienen un claro sentido fecundador, relacionado con los ritos de fertilidad, como los practicados por los habitantes de Hipona en tiempos de San Agustín, quien lo condena en sus escritos.

Tenemos noticias que en el Alto Atlas marroqui, en Sidi Chamaruch, existe un lugar "Santuario de la Fecundidad".

En todo el archipiélago, la Fiesta de San Juan Bautista, el 24 de Junio, solsticio del verano, es una celebración católica con resabios de paganismo y naturalismo. Se encienden hogueras, se saltan sobre ellas, como un recuerdo del culto al sol, y los jóvenes se banan en el mar, imaginan ver bailar al sol, distinguir en el horizonte la misteriosa isla de San Borondon.

## **Reflexiones sobre la lengua y la cultura bereber** (Azayko)

La revolución industrial y la revolución técnica y los efectos culturales de estas últimas implican una parada a la desaparición de las lenguas y culturas no hegemónicas. Unidad del mundo moderno en la aceptación de un carácter plural y el rehuso del singular. En estos el autor plantea el problema de la lengua y de la cultura bereber.

### a) La lengua

El autor empieza por abogar a la vuelta a la unidad de los orígenes del bereber : la tamazight.

De qué tamazight se trata ? Es la lengua dialectalizada de los pueblos llamados " bereberes". Algunas dificultades dialectales son siempre fáciles de resolver, ya que un proceso de normalización se emprende.

Esta lengua tiene una historia y un sello que se puede observar en los préstamos tomados a las lenguas con las cuales ha estado en contacto.

Desde este punto de vista la cuestión de la raza no tiene ningún sentido.

El autor pone de relieve la importancia de la lengua en diversos puntos :

- La identidad cultural;
- La identidad individual;
- La identidad nacional;
- En el plan humanista.

En conclusión expone que la resistencia secular de la sociedad bereber, la lengua bereber está en peligro



de extincion porque el estado nacional nunca la ha utilizado como lengua en sus instancias.

b) La cultura

Un principio : la cultura marroqui es bereber sea cual sea su modo de expresion y los mas importantes son: la tamazight y el arabe marroqui.

Se trata aqui de bilinguismo de modo seguro y no de biculturalismo. Pero esta cultura ha tomado en prestamo sabiendo integrar estas adquisiciones e influencias en lo que la define como tal. Para apoyar su tesis, el autor enumera algunos hechos historicos ocultados.

Achévé d'imprimer sur les presses du service de repro-  
duction de la Maison des sciences de l'homme.

Dépôt légal : 1986.