

ÉTUDES ET DOCUMENTS BERBÈRES

ANNÉE 1996

N° 14

MÉLANGES

Ouahmi Ould-Braham	Émile Masqueray en Kabylie (printemps 1873 et 1874).....	5
Michael Peyron	La saga des Aït Bou Slama	75
Maarten Kossmann	Du nouveau à propos du nom de l'aiguille.....	97
Khellaf Madoui	Études de géographie linguistique en Petite-Kabylie	107
Abdellah Bounfour	Ĥemmu u Namir ou l'Œdipe berbère.	119
Achour Ouamara	La régénération dans le conte berbère	143
Miloud Taïfi	Étude sémantique comparative du terme « cœur » en arabe dialectal (qelb) et en berbère (ul).	153
Mohamed Tilmatine	Un parler berbéro-songhay du sud- ouest algérien (Tabelbala): Éléments d'histoire et de linguistique.....	163
Monique Jay	Quelques éléments sur les Kinnin d'Abbéché (Tchad)	199
Mohyédine Benlakhdar	Passif ou moyen : cherchez l'agent! ...	213
Hélène Claudot-Hawad	Touaregs : l'identité en marche.....	223

CHRONIQUE

– Activités du Centre de Recherche Berbère de l'INALCO (p. 235). – Table ronde, juin 1996 : Propositions pour une notation usuelle à base latine du berbère (p. 299).

ÉTUDES ET DOCUMENTS BERBÈRES

Périodique paraissant une fois par an

RÉDACTION-SECRETARIAT

Salem CHAKER (INALCO, Paris)
Ouahmi OULD-BRAHAM (INALCO, Paris)

COMITÉ DE LECTURE

- Mohamed AGHALI (INALCO, Paris). – Ramdane ACHAB
(Université de Tizi-Ouzou). – Rachid BELLIL
(CNEH, Alger). – Ahmed BOUKOUS (Université de Rabat).
- Hélène CLAUDOT-HAWAD (CNRS, Aix-en-Provence).
- Hassan JOUAD (Paris). Claude LEFÉBURE (CNRS, Paris).
- Karl-G. PRASSE (Université de Copenhague).
- Miloud TAÏFI (Université de Fès)

Cette revue, ouverte à la communauté scientifique berbérisante, est une publication conjointe de **La Boîte à Documents** et du **Centre de Recherche Berbère** (de l'INALCO).

Correspondance et manuscrits :

La Boîte à Documents
BP 301 – 75525 Paris cedex 11

Vente et abonnements :

Édisud
RN7, La Calade – 13090 Aix-en-Provence

Responsable de publication et Fondateur :
Ouahmi OULD-BRAHAM

Les opinions exprimées dans les articles ou dans les documents reproduits ici n'engagent pas la Rédaction.

Copyright réservé aux auteurs et à la Rédaction

Composition - Mise en pages :
Le vent se lève... – 16210 Chalais

CRÉDIT PHOTOGRAPHIQUE : Michaël Peyron

ISSN 0295-5245

*Avec les concours
du Centre National du Livre,
de l'INALCO et du F.A.S.*

MÉLANGES

ÉMILE MASQUERAY EN KABYLIE (PRINTEMPS 1873 ET 1874)

par
Ouahmi Ould-Braham

Émile Masqueray¹, professeur d'histoire au lycée d'Alger, effectue la dernière étape de son premier voyage en « pays berbère » en ce printemps 1874²; il en publiera la relation deux ans plus tard³. Elle constitue un de ses premiers écrits qui, comme du reste sa bibliographie – à deux titres près –, sont entièrement consacrés à l'Afrique du Nord.

Tout au long de sa carrière algérienne, au gré de ses congés, ce voyage sera suivi de plusieurs autres : Ouled Naïel (printemps 1874), Aurès (1875-1878); Mzab (printemps 1878)⁴; Kabylie (janvier-mai 1881)... Ses parcours répondent bien sûr à des préoccupations scientifiques ou politiques mais aussi à un besoin profond de voir du pays, en quête de sensations nouvelles.

Son ouvrage-testament, *Souvenirs et visions d'Afrique*⁵, publié quelques mois avant sa mort, illustre la conversion d'âme de Masqueray, conversion par le paysage, par le déchiffrement des rites et coutumes, et la conversion quasi mystique de la rencontre avec quelques personnages remarquables. Voyage initiatique en somme.

Mais sa relation kabyle, contrairement à l'ouvrage, fait moins état de modifications des perceptions qu'opèrent un voyage. Modification d'autant plus construite dans l'écriture (pour *Souvenirs*) qu'elle est vue avec le prisme et le recul de l'âge sur une époque de la jeunesse.

1. Né à Rouen le 20 mars 1848, mort à Saint-Étienne du Rouvray le 19 août 1894.

2. Alfred Rambaud, « Un pionnier d'Afrique : Émile Masqueray », *Revue politique et littéraire*, année 1894, t. III, p. 163.

3. « La Kabylie et le pays berbère », *Revue politique et littéraire*, 19 et 26 février 1876.

4. Ouahmi Ould-Braham, « Émile Masqueray au Mzab. À la recherche de livres ibâdites », *Études et Documents Berbères*, 9, 1992, pp. 5-35.

5. Paris, Dentu, 1894, rééd. Alger, Jourdan, 1914, XXXV + 408 pp., préf. d'Augustin Bernard. Nouvelle rééd. Paris, La Boîte à Documents, 308 pp., présent. de Michèle Salinas.

I. AVANT LA KABYLIE. SES PREMIERS PARCOURS

Rien ne semblait prédestiner ce jeune Normand élevé au sein d'une famille bourgeoise rouennaise⁶ à devenir un voyageur. Rien de significatif en effet que l'on puisse souligner dans la lecture d'une fiche administrative et qui délivre les raisons des choix et des curiosités d'Émile Masqueray. Car rien n'apparaît peut-être dans un formulaire d'état-civil ou dans une biographie factuelle de ce qui détermine profondément un homme, de ce qui hante ses attentes, ses rêves, ses visions.

Rien, et pourtant ; que l'on s'immisce alors dans une lecture plus attentive des circonstances de son enfance et de sa jeunesse et les éléments formateurs d'un caractère, d'une vie, de ses choix et de ses espoirs s'y dessinent en filigrane.

Le goût du voyage

La tendre enfance auprès de sa mère, évoquée dans la dédicace de son ouvrage⁷ de 1894, scelle affectivement son lien au voyage. Ce lien s'est noué peut-être dans l'attente, le regret de la figure d'un père absent, d'un père en voyage en Égypte pour la construction du canal de Suez, d'un père dont la non-présence sollicite l'imaginaire d'un jeune enfant. Ce père parti en terres lointaines le nourrit peut-être de ses souvenirs et de ses récits. Ce lien semble être renforcé par son cadre de vie et ses lectures. L'imaginaire du jeune Masqueray, ouvert au voyage en terres lointaines, trouve dans la ville portuaire de Rouen l'occasion d'alimenter ses rêves en suivant des yeux les bateaux en partance. La force de sentiments contradictoires liés au voyage, sentiments teintés d'envies et de regrets, marque Masqueray dans son plus jeune âge. L'image du voyage et d'un ailleurs semble en effet avoir été une composante de son univers enfantin. Ainsi, lorsqu'il achève son année d'enseignement au lycée de Bastia, ce n'est pas un hasard si son discours de remise des prix est consacré au voyage et aux voyageurs⁸ en ces termes :

« La passion des voyages est une des plus fortes pour faire battre le cœur

6. Lors de deux séjours à Rouen (mai 1992 et mars 1993), j'ai pu consulter les archives départementales, les archives de la mairie ainsi que celles de la Bibliothèque municipale.

7. « Ma bonne mère chérie, // Je te fais présent de ce livre, je te le dédie de préférence à tout autre, parce qu'il est le plus voisin de mon enfance bénie, de ta grâce de jeune mère, et de tes cheveux blonds. Si peu que je me retourne vers le passé, il me semble que je remonte vers tes caresses. Peut-être aussi y reconnaîtras-tu, à quelques traits encore colorés, l'adolescent dont tu aimais à tenir dans tes mains la tête inquiète, par une sorte de pressentiment de l'avenir. Lis-en quelques pages, et conclus en le fermant que le sort aurait mieux fait de me laisser passer ma vie près de toi, dans ton ombre. Le voyageur ramène toujours trop de poussière à la maison. // Ton fils bien aimant/É. Masqueray. »

8. A. Rambaud, *op. cit.*

d'un jeune homme. Comme toutes les passions, elle est sans fin parce qu'elle poursuit l'impossible, sans mesure, parce qu'elle a pour but l'infini. »

Si rien ne semblait significativement le porter vers le voyage, tout son tempérament l'y invitait. Ses lectures semblent-t-il, celle de *l'Odyssée*, dont il parle aussi dans ce discours à Bastia, suivaient le sens de ses fantaisies enfantines. Bien plus, c'est une grande curiosité, une grande vivacité et ouverture d'esprit, une exubérance de vie qui ont formé un homme ouvert à la vie, à un ailleurs qui s'est matérialisé dans la terre algérienne.

Ce tempérament singulier, son ami A. Rambaud l'évoque⁹ avec finesse lorsqu'il rappelle le souvenir d'un Masqueray candidat à l'École normale supérieure :

« Il nous surprenait encore en ceci qu'il avait une foule de choses que nous ignorions, d'ailleurs étrangères aux examens. Il nous ouvrait des échappées sur les langues orientales, les voyages lointains, la vie de la mer et du désert, l'Amérique, etc. (...) De toute sa personne si vivante se dégageait je ne sais quoi d'aventureux, de brave, de noblement inquiet. »

Les études de Masqueray lui ont donné une formation solide dans un cadre universitaire toujours soucieux de rigueur et d'académisme. Or ce qui faisait le fond de la personnalité de Masqueray ne pouvait y trouver un épanouissement complet. Cependant, sans ce cadre, sans cette structuration de son savoir, Masqueray n'aurait pu faire que son imagerie enfantine devienne l'objet de toute sa vie. La force de son imaginaire, sa curiosité et son attirance pour des pays lointains qu'il laissait transparaître dans une personnalité exubérante, vive, passionnée lui ont permis de se démarquer de l'univers professoral d'une élite, où l'originalité et le goût de l'aventure n'étaient sûrement pas les qualités principales requises. La carrière d'enseignant qu'il suivait n'aurait pu lui permettre de s'épanouir si l'opportunité d'exercer en Algérie ne s'était présentée. Le choix de l'Algérie fut-il seulement qu'une question de circonstances ?

En un sens certes, en tant que colonie française, mais c'est pour Émile Masqueray un choix soudain qui remplit toutes ses attentes, auquel sa personnalité correspond. Ses recherches historiques, ses goûts pour l'histoire ancienne et les langues orientales ont trouvé en terre algérienne un terrain de prédilection. Et le fait de vivre dans un pays chaud pouvait accélérer sa guérison¹⁰, la raison n'était qu'un prétexte ajouté à celui bien plus déterminant de vivre en terre lointaine.

9. *Ibid.*

10. Il souffrait d'une maladie pulmonaire.

Les premières courses

En 1873, Masqueray part en mission¹¹, au départ d'Alger pour sa première étape à Médéah, avec en poche une lettre du général Wolff¹². Ce premier jour, il traverse la Mitidja et arrive le soir à Médéah. Là, il retrouve le capitaine Coyne, chef du Bureau arabe, qui lui remet huit lettres de recommandation.

Le matériel constitué, ses accompagnateurs prêts : un spahi turc et un soldat du train, il se met en marche et traverse Ben-Chicao. Le soir de ce deuxième jour, il dort entre deux bouquets de lentisque. Le lendemain, il doit rencontrer son hôte Ben-Yahia après un passage à Berrouagua. Son hôte le prend en charge, lui prépare autant de lettres que le capitaine pour qu'il soit accueilli suivant ses besoins. Ben-Yahia¹³ est très précis sur la nourriture qu'on devra lui offrir.

Le quatrième jour, ses deux mulets ont été remplacés par une jument blanche et il part avec pour seul compagnon le spahi, et le soleil. Le décor monotone se change peu à peu en plaine.

Il est reçu le soir par le fils aîné de Ben-Yahia dans une maison hospitalière, appelée « *Birin* » (deux puits). Le cinquième jour, vers cinq heures, un homme vient à leur rencontre et leur propose l'hospitalité de son père. Ils se retrouvent dans un campement de dix familles. Il remet au vieillard, son hôte, la lettre du général. Celui-là reconnaît s'être battu sous ses ordres. Il lui parle de la France comme d'un pays d'Afrique divisé en quatre tribus : celles des Zouaves, des Chasseurs d'Afrique, des Grandes Capotes, et la pire de toute : les Joyeux. Pour la nuit, le vieillard lui remet tout son bien déposé sur un coussin, c'est une habitude, celle de témoigner ainsi sa confiance. Cette première nuit sous la tente est une véritable révélation de la vie nocturne.

Le sixième jour, ils voyagent toujours en direction du Sud. Le pays n'est plus aussi nu. En arrivant près d'un misérable village, ils se font eux-mêmes les hôtes de ces gens pauvres. De ce lieu, Masqueray découvre la splendeur du « pays blanc » appelé en cet endroit le Zahrez Chergui, qui se continue par un Zahrez Gharbi à l'ouest et plus loin un Chott Chergui, un Chott Gharbi.

Le septième jour, ils foulent le sol de cette région magique, la marche les amène au pied d'un arbre sacré où des pauvresses se prosternent, brûlent de l'encens. Ils échangent avec les femmes présentes les bénédictions, suivant les usages musulmans. Sur le chemin, ils croisent des tentes basses de pauvres gens autour desquelles rôdent des chiens maigres. Un des hommes offre l'hospitalité

11. *Souvenirs et visions d'Afrique*, pp. 13-56 (éd. 1914) et pp. 51-77 (éd. 1989). Les titres des textes concernant ce voyage sont : *Le pays de Ben Yahia*, 1873. – *La tente arabe*. – *Le pays blanc*.

12. Le général Wolff, commandant la région d'Alger, à ne pas confondre avec le commandant Wolf.

13. Il s'agit de Lakhdar Ben-Yahia, fils du « bach-agma à la jambe de bois » dont a parlé Maupassant (« Dans le désert – Paysages d'Afrique », *Le Gaulois*, 20 sept. 1881, texte repris dans *Au Soleil*, 1884).

à Masqueray, il s'endort un moment, accablé par les effets de la marche au soleil. Lorsqu'ils se remettent en route, son spahi lui propose une chasse à la gazelle, leur course folle les mène auprès d'un fauconnier qui, chaque année, vient apprivoiser son épervier. Leur route se prolonge jusqu'à Djelfa où ils arrivent à 6 h du soir. Sa nuit à l'hôtel le dépayse peut-être plus après ses expériences sous la tente.

II. VOYAGE EN KABYLIE (1873)

Après cette première excursion d'Alger à Djelfa, il visite la Kabylie du Djurdjura avec, on peut le deviner, des recommandations de son ami le général Wolff, commandant la division d'Alger. Mais dans l'état actuel de la documentation, aucune pièce de correspondance ne vient témoigner de cette mission kabyle d'Émile Masqueray¹⁴. Les seuls textes actuellement disponibles qui résultent de ce court voyage d'étude sont ses impressions de voyage, publiées en deux parties dans la *Revue politique et littéraire*¹⁵, et un extrait de son *Rapport au Gouverneur général, le Général Chanzy*¹⁶.

Voyage de 1873 ou de 1874?

Ce voyage aurait eu lieu au printemps 1874 si l'on s'en tient au seul témoignage de Rambaud¹⁷, mais Masqueray dans un article du *Journal des Débats*¹⁸ situe le parcours une année auparavant :

« Il y a juste vingt ans, au mois d'avril 1873, j'allais, de compagnie avec un jeune lieutenant du Bureau arabe de Fort-National, à travers la Kabylie du Djurdjura. Quand nous approchions d'un village, nous entendions des cris, et tout à coup les femmes, les enfants, les hommes, occupés à sarcler leurs champs de fèves, fuyaient le long des talus (...). Nous étions l'ennemi épouvantable qui leur faisait payer leur révolte. Après avoir tué leurs guerriers, on leur prenait ou on leur revendait leurs terres, on leur faisait racheter leurs arbres quatre francs le pied, et peu à peu les millions exprimés de ce pays pauvre enflaient la caisse de l'État. On appelle cela le droit de la guerre ; mais moi aussi j'étais un

14. Alfred Rambaud, *op. cit.*

15. 2^e série, t. X (t. XII de la collection) janvier-juillet 1876, pp. 177-183 et 203-207.

16. Je n'ai réussi à retrouver le rapport original (autographe ou copie) ni aux archives du gouvernement général d'Algérie (Aix-en-Provence), ni aux archives du ministère de l'Instruction publique. Je me suis basé ici sur la version publiée (important extrait) par Stanislas Lebourgeois, à la suite de son rapport (Paris, Paul Dupont, 1880).

17. « Un pionnier d'Afrique... », *op. cit.*

18. É. Masqueray, « Un pionnier algérien : Eugène Scheer », *Journal des Débats*, mardi soir 30 mai 1893.

vaincu, et ces cris d'effroi qui nous accueillait au pied de chaque mamelon coiffé d'une petite forteresse aux tuiles rouges me serraient le cœur.

Je me dis alors qu'il serait digne d'une grande nation de faire deux parts du bénéfice de sa victoire, l'une destinée à réparer les maux de la guerre, l'autre à faire du bien à ces misérables dont la Providence nous rendait une seconde fois responsables, et je n'imaginai rien de plus élevé ni d'un résultat plus sûr que de leur faire partager la science à laquelle nous devons notre supériorité (...). L'idée maîtresse, l'idée première qui se réalise maintenant dans la création de nos écoles en pays arabe et kabyle a été absolument morale et dégagée de toute considération politique ou industrielle (...).

J'étudiais les "voies et moyens" de mon projet, et, dans le courant de 1874, je présentais à M. le général Chanzy un rapport qui me paraissait sans réplique¹⁹. »

On peut admettre que le premier voyage de Masqueray en Kabylie eut effectivement lieu au printemps 1873, juste dans le prolongement de l'excursion d'Alger-Djelfa, sur le chemin du retour²⁰.

Pour revenir à ce texte des *Débats*, Émile Masqueray évoque quels furent l'éveil et la maturation d'un projet de création d'écoles en Kabylie. Cette idée est née pour lui dans la conscience d'avoir à réparer en Algérie ce qu'un droit de guerre avait laissé dans l'attitude des habitants : une hostilité, une défiance à l'égard des Français. Il a éprouvé ce ressentiment des habitants, leurs peurs, durant ce voyage en compagnie du jeune lieutenant du Bureau arabe. Ce projet lui apparaît donc digne de la France, le plus noble pour réparer les maux de la guerre et faire du bien à « ces pauvres gens ». On peut dire que pour Masqueray la maturation de ce projet²¹ dépendait d'un sentiment de compassion d'une part, et de remords d'autre part. Compassion qui fait qu'il se sent lui-même par empathie « un vaincu »... Quelle est la part de théâtralité des sentiments dans cette mise en scène d'un choc moral qu'il aurait subi ? Elle tient bien sûr à l'article et à sa présentation mais également à la profonde foi de Masqueray en un progrès des mentalités par l'éducation et l'enseignement. Cette idée est selon lui « pure » dans la mesure où son projet est entièrement moral et dégagé de toute considération politique. Mais sa formulation « la victoire n'est légitime que lorsqu'elle profite au vaincu » est pourtant de nature politique ! Comment parler de « victoire » et de « vaincu » sans mêler une certaine connotation ?

19. *Ibid.*

20. On peut parfaitement imaginer que Masqueray ait pu demander à l'Académie d'Alger un congé supplémentaire pour la bonne fin de sa mission.

21. Ce projet a attendu sept années avant de se concrétiser, confie Masqueray, le temps nécessaire peut-être pour qu'une telle idée s'installe dans les mentalités. Pour lui elle était déjà féconde puisqu'il présentait en 1874 tout un programme au général Chanzy, gouverneur général de l'Algérie.

Le rapport et l'itinéraire

Cette mission n'a pas duré plus de dix jours ; juste le temps nécessaire pour parcourir l'ancien cercle de Fort-National. Un deuxième voyage²², complémentaire du premier, nécessitera le temps des vacances de Pâques, au mois d'avril 1874. Au retour Masqueray remet au gouverneur général un rapport sur l'état de l'enseignement primaire en Grande-Kabylie, rapport qui fait un état comparatif de la situation (avec pour point de repère historique l'année 1871), en analysant les faits entre un avant et un après. A cette mise au point factuelle, Masqueray milite pour la mise en place d'un enseignement de langue française, contre les arguments de ceux qui, par intérêt politique ou par pure indifférence à l'égard de ce problème, n'envisagent pas la nécessité ni l'opportunité d'un tel enseignement. Ce rapport inscrit donc la position de Masqueray sur un point particulier, mais essentiel, de la politique scolaire et coloniale.

Masqueray ne s'est intéressé, pour analyser la situation, qu'au cercle de Fort-National mais, à son sens, cela n'est pas restrictif à une partie du massif kabyle bien au contraire, représentatif de toute la Kabylie puisque la densité de population y est élevée. Fort-National est le chef-lieu d'un territoire, vaste de 170 000 hectares, qui comprend 35 tribus²³ et il est divisé en 15 sections ayant chacune à leur tête un *amin-el-oumena*. Comme c'est généralement le cas dans ses rapports, sa correspondance voire ses allocutions, Masqueray adresse en premier lieu la mise en scène de son travail. C'est donc un « Je » actif qu'il met en avant pour valoriser son travail, ses efforts, et pour justifier sa présence, son étude. Son souci a été de privilégier un contact direct : il s'est « inséré » dans la population (s'imprégnant de ses mœurs, de ses idées ; il a « interrogé » dans les écoles musulmanes les *chioukh* (professeurs) et les *tolba* (disciples), de même que des professeurs dans les écoles des Jésuites ; il est entré en contact avec des *oumena* (maires) du Bureau arabe.

Le récit concernant le premier témoignage, c'est-à-dire ses impressions de voyage, est centré sur la description d'un village kabyle et de la vie communautaire dans ce village, aussi bien au travers d'anecdotes et de réflexions que d'analyses plus générales. Le texte se présente ainsi en une série d'épisodes²⁴ :

22. Il fait clairement allusion à ce deuxième voyage en Kabylie dans sa lettre au ministère du 25 novembre 1875.

23. Le cercle de Fort-National – qui quelques années plus tard comprendra les communes mixtes de Fort-National, du Djurdjura et du Sebaou – a une population, évaluée par Masqueray d'après les statistiques des Bureaux arabes, à 150 000 habitants ; sur ses 35 tribus, parmi les plus prospères, on compte : les Aït-Iraten (17 987 habitants et 39 villages), les Aït-Fraoucen (6 930 habitants et 15 villages), les Aït Yahia (6 660 habitants et 9 villages), les Aït-Menguellat (4 625 habitants et 12 villages), les Aït-Yenni (4 891 habitants et 6 villages), Les Aït-Bou-Chaïb (3 925 habitants et 5 villages) et les Aït-Khellili (3 925 habitants et 5 villages).

24. Ils sont au nombre de huit : I (pp. 177-9) ; II (179-80) ; III (180-1) ; IV (181-2) ; V (182-3) ; VI (203-5) ; VII (205-6) ; VIII (206-7). Le récit du voyage proprement dit concerne les cinq premiers épisodes.

– L'expédition part de Fort-National et décrit la superbe vue que l'on a de ses terrasses. Suit une description générale de l'agencement d'un village kabyle, comparé à l'habitat dauphinois.

– Sur la route des Aït-Bou-Chaïb, le voyageur décrit la beauté des pentes du Djurdjura qui lui rappellent les campagnes suisses. Suit une description du centre des Aït-Bou-Chaïb, comparé aux villages corses construits en forteresse.

– Sur la route de Aït-Menguellat, en quittant Aït-Bou-Chaïb, l'auteur évoque la beauté de la région traversée, couverte d'oliviers et de frênes.

– Enfin les voyageurs retournent, après plusieurs jours de mulet, à Fort-National.

L'itinéraire peut grosso modo se reconstituer comme suit : ils partent, lui et ses compagnons, de Fort-National à la tribu des Aït-Menguellat, de là ils se destinent vers les Aït-Bou-Chaïb en passant par la tribu des Aït-Yahia, où se trouve le célèbre village de Koukou²⁵. Des Aït-Bou-Chaïb, la caravane retourne aux Aït Menguellat et de là reviennent au point de départ : le chef-lieu des tribus du Djurdjura, Fort-National.

Sur le chemin de Koukou

A l'occasion d'un nouveau voyage, le texte s'appuie sur l'histoire du peuple kabyle pour s'achever dans des conditions politiques et dans l'expression condensée du credo « coloniste »²⁶.

Sur le chemin de Koukou, où l'on peut visiter les restes d'un village autrefois florissant, les voyageurs sont pris dans une tempête violente. Après une ascension pénible de plusieurs heures, ils trouvent enfin refuge dans une pauvre masure sans feu de ce village désolé. Les ruines romaines, la distinction aristocratique des femmes, la présence d'étudiants (*tolba*) dans la mosquée en ruines témoignent de la splendeur passée sans révéler son mystère.

Il faut donc se replonger dans l'histoire de cette région et, plus généralement, revenir sur les migrations et guerres successives qui expliquent l'état présent du peuple berbère.

Ce panorama provoque la pitié de l'auteur : il y voit le coup du destin qui a interrompu dans son élan vers la civilisation un peuple exceptionnel. L'action civilisatrice des Français en Kabylie ne fait que reconstituer ce que les Kabyles avaient construit eux-mêmes avant que les revers de l'histoire apportés par les invasions arabes n'aient réduit les Kabyles à leur misère et à leur barbarie présentes.

25. Épisode VI des impressions de voyage.

26. Le terme « colonialiste » est trop galvaudé pour être employé ici.

Ces analyses permettent de définir pour la France une mission, celle de relever de sa décadence ce grand peuple, à qui elle doit pratiquement ses prestigieuses écoles du Moyen-Age.

Le village des Aït-Bou-Chaïb

Une introduction s'attache à décrire le village kabyle type, dans la structure d'ensemble de son habitat, ramassé et la justice, et par sa politique, constituée par le face à face traditionnel des deux partis (*çofs*) qui délibèrent dans le hall unique du village. Le premier épisode correspond à l'arrivée à Aït-Bou-Chaïb²⁷, village de guerre, dont le paysage environnant est comparé à la douceur de la campagne suisse. Le narrateur et ses compagnons y sont reçus chaleureusement par l'amin et les notables du village. La découverte de l'intérieur d'un des villages²⁸ des Aït-Bou-Chaïb modifie l'aimable impression laissée par ses abords : le village kabyle est une véritable forteresse qui enferme et organise la totalité de la vie des villageois. La description détaillée qui suit du *kanoun* (foyer) le confirme : « la maison kabyle est méfiante comme le village entier ».

Une rencontre troublante vient infléchir cette atmosphère guerrière : c'est un enfant-poète qui les interpelle en vers et accepte gracieusement de les suivre chez eux. Bou-Yamina, petit poète de guerre, fait revivre sous leurs yeux la naissance sans apprêt de la poésie en Grèce archaïque, enivrée de la gloire de ses héros. Un poète adulte surgit à son tour, un « révolté », et laisse échapper la complainte de son peuple vaincu par la conquête française²⁹.

Chez les Aït-Menguellat

Les voyageurs repartent pour les Aït-Menguellat³⁰ où, de nouveau, ils sont accueillis et installés dans la maison des hôtes. La spécialité du village d'accueil est la flûte locale, comme pour la force mystérieuse de ses sourdes mélodies qui, raconte-t-on, charme même les panthères. La présence d'un jeune flûtiste, provoqué par la concurrence de celle d'un flûtiste français parmi les voyageurs, offre aux Français le plaisir de son chant mélodieux. Ses effets se distinguent fortement de ceux de la flûte kabyle. L'auditoire est fasciné par la monotonie puissante et guerrière de la musique, étayée par la danse immobile, gracieuse et attrayante d'un jeune danseur.

27. Épisode I.

28. Il doit s'agir certainement de Souamâa, un des villages les plus importants de la tribu.

29. La traduction du poème de ce chanteur a été reproduite dans l'article de la *Revue Bleue*.

30. Épisodes II et III.

La flûte se tait et une nouvelle scène de la vie kabyle se déroule avec l'arrivée d'une femme kabyle, mère de l'amin, qui vient exposer les griefs du village à l'officier. Suit une description de la beauté de la femme kabyle, « prophétesse et inspiratrice », et de ses ornements multiples, dont l'origine historique intrigue l'auteur.

Un dernier épisode à Aït-Menguellat intervient le jour de leur départ : il s'agit d'une querelle qui revendique l'exclusivité de la possession et de l'usage d'une source. L'officier renvoie l'affaire devant la *djemâa*, assemblée du village, qui donne raison au village contre l'homme qui, lésé, menace l'amin et finit par s'excuser, impressionné par l'officier.

Retour à Fort-National

Les voyageurs retournent à Fort-National³¹ pour participer à une chasse au sanglier, organisée par les autorités militaires. L'abondance du gibier en Kabylie fait de ce sport une véritable partie de plaisir. La méthode française se distingue de la chasse kabyle, davantage fondée sur la battue ou sur les prouesses physiques des chasseurs indigènes qui épuisent les Français. Le retour de la chasse à Fort-National se fait à la nuit tombante, sous le vol complice des aigles.

Quelques jours passés à Fort-National permettent aux voyageurs d'assister à plusieurs *chicaya-s*. C'est une séance au cours de laquelle chaque tribu, à son tour, envoie ses représentants et expose ses désirs et ses griefs au Bureau arabe. Cette nouvelle coutume, qui semble contenter les populations dans leurs intérêts locaux, attachent ces tribus aux Français, selon Masqueray.

Le rôle des lois kabyles permet de comprendre l'attitude de retrait de l'officier dans l'affaire de la source – objet de litige – au profit de la *djemâa*. En effet, la loi de la communauté, le *kanoun* d'origine ancienne, appliquée en toute rigueur par la *djemâa*, pénètre et régleme l'ensemble de la vie de l'individu kabyle.

La rigueur du droit coutumier forme un appui considérable pour la politique française, en ce qu'elle s'oppose à la loi musulmane. La religion musulmane a provoqué l'invasion arabe et le retrait des Kabyles vaincus dans les massifs montagneux. Ces berbérophones, qui représenteraient selon les statistiques de l'époque, les deux tiers de la population totale algérienne, considèrent les Français comme des libérateurs. En retour, en consultant le *cadi* et la *mahakmat* musulmans, ils aident la France à réduire l'islamisme à l'état de religion pure, c'est-à-dire à la rendre politiquement inoffensive.

31. Épisode IV.

III. RAPPORT AU GOUVERNEUR GÉNÉRAL SUR L'ENSEIGNEMENT PRIMAIRE

Le résultat de cette étude se compose de trois parties : la première analyse l'état d'esprit des Kabyles face à l'enseignement, plus particulièrement un enseignement français ; la seconde renvoie à un état des lieux de l'ancien enseignement islamique, enfin la dernière constate les principaux efforts des Jésuites en matière d'enseignement. C'est donc autant une revue de la situation actuelle qu'un plaidoyer pour encourager la mise en place de l'enseignement français.

De fait, chaque partie s'ordonne vers ce seul objectif : promouvoir une politique « civilisatrice » (peut-être dirions-nous « intégratrice ») ou plus justement visant à « absorber » par l'enseignement français.

La disposition actuelle des Kabyles

En visitant les écoles, notamment celles créées par les Jésuites, Masqueray a constaté que les Kabyles seraient largement favorables à l'enseignement français dans leur région, voire même désireux d'apprendre la langue et de se familiariser avec la culture française.

En outre, il est positif de voir que l'administration militaire est disposée à aider l'université. Elle a un poids certain auprès des maires (*oumena*) qui en dépendent et les indigènes lui font confiance. Il faut aussi compter sur l'état d'esprit des Kabyles qui sont prêts à recevoir cet enseignement. D'après le témoignage de Si Moula, *amin el oumena*, le besoin d'apprendre est intact, et d'ailleurs, n'y a-t-il pas beaucoup d'*oumena* qui envoient leurs enfants aux écoles de Tizi-Ouzou, Tamazirt et Djemâa Sahridj³²? On peut imaginer que Masqueray répond aussi à des détracteurs qui doivent proposer que les Kabyles ne seront pas réceptifs à cet enseignement. Il met également en avant leur aptitude, « leur intelligence » (répond-il à certains préjugés selon lesquels « peuple barbare » ou « primitif » doit être associé à une notion d'infériorité). Ainsi n'hésite-t-il pas à hiérarchiser lui-même l'aptitude des populations (il œuvre lui-même par des préjugés) : les Kabyles sont plus intelligents que les Arabes ! Outre cette vision, qui ne repose sur aucun fondement³³, il ajoute des

32. Il ajoute que les enseignants de ces écoles jouissent d'une grande considération auprès de la population. Nombreux sont les *amin* qui mettent à la disposition des autorités bâtiments et terrains dans le but d'y ouvrir une école française.

33. En premier lieu, Masqueray, de toute évidence, ne semble pas tout à fait impartial, dans cette analyse, les Kabyles seraient plus intelligents que les Arabes et de ce fait vivement attirés par civilisation et la culture française. Il donne ainsi, une des « raisons » de cet engouement pour l'enseignement français. À partir du moment où l'« argument » correspond à un des préjugés de l'époque, pourquoi se priver de l'employer pour la *bonne cause*? En second lieu, ce peuple étant

arguments plus plausibles, tels que la nécessité de communiquer avec l'étranger, d'apprendre cette langue pour le commerce, comme ils ont appris l'arabe, de voir en cet enseignement une « planche de salut », la chance de sortir de leur situation misérable (dépouillés, désarmés, écrasés par les contributions).

Tel est l'état d'esprit tout à fait favorable de la population ; qu'en est-il de la structure de leur projet d'enseignement ?

La chute de l'enseignement islamique de Kabylie est l'occasion d'agir, de supplier et de se substituer à un enseignement déficient

Avant la conquête française existaient des écoles primaires distinctes des zaouïas, dans les mosquées des villages. L'enseignement dispensé par l'imam (lequel est rétribué par le village) n'était que religieux et en langue arabe. Quant aux écoles secondaires, elles se divisaient en *ma'amerat* du Coran et *ma'amerat* du droit. Dans les secondes s'ajoutait à l'enseignement du Coran l'étude de la jurisprudence³⁴. Il ne profitait qu'à des élèves privilégiés, fils de marabouts, le plus souvent de tradition arabe, et restait fort pauvre. Toutefois, malgré l'insuffisance de leur enseignement, ces écoles n'en faisaient pas moins œuvre de civilisation au sein d'une société fruste. Pour l'heure, le nombre d'élèves y est tout aussi restreint et les écoles de village ont presque disparu. Une seule raison est invoquée, une date, qui a bouleversé les structures : 1871. La guerre de 1871 (qui correspondait à l'année de la Commune en France) a entraîné des conséquences énormes pour la Kabylie. Des mutations profondes, non seulement dans la vie économique et politique, mais aussi dans l'enseignement musulman qui a fortement décliné.

Déjà, durant la guerre, l'argent a été utilisé pour l'achat d'armes et les contributions ont augmenté. Enfin, ils se sont vu retirer la gestion de leurs finances publiques, ce qui a signifié la fin de l'entretien de l'*imam*, la fin d'un enseignement.

Il est vrai que ces écoles étaient dangereuses pour l'État français, en raison des appels à la guerre sainte et des révoltes qui y étaient régulièrement

réduit à la misère depuis la dernière guerre (celle de 1871), seule une ouverture commerciale et industrielle serait susceptible d'améliorer ses conditions de vie.

34. L'influence française en Kabylie a progressé suite à l'affaiblissement de l'enseignement islamique. En effet, il y avait auparavant de nombreuses écoles primaires dans les mosquées des villages, accueillant des enfants de marabouts. L'imam y enseignait l'arabe aux élèves qui devaient apprendre par cœur les versets importants du Coran. Il existait aussi 16 écoles secondaires fondées par des dévots et dirigées par un cheikh, dont les règles étaient archaïques.

Dans certaines d'entre elles, appelées *ma'amerat* du Coran, on enseignait la *Djaroumiya* du Cheikh Mohammed al-Sanhadji, l'*Alfiya* (la grammaire arabe en mille vers) ; le *Taouhid* (traité de théologie) ; l'arithmétique de Kalaçadi, l'astronomie de Si Mohammed es-Sousi et les *Riouïat* (versions de la lecture du Coran). Dans d'autres, les *ma'amerat* de droit, outre les matières précédentes, on étudiait aussi le traité de jurisprudence de Sidi Khelil.

fomentées. Mais leur disparition n'en constitue pas moins une perte considérable, et il est urgent de remédier à cette situation.

Pour Masqueray, la France est responsable : « La société kabyle est vouée à une ignorance profonde, à une barbarie honteuse et dangereuse. » Les termes de « danger » comme de « responsabilité » sont les plus forts pour désigner les torts de la France et conduire un nouvel engagement qui pourrait être une « réparation ». Il joint à cette accusation son sentiment devant les faits : la vétusté, le délabrement, l'état d'abandon des *ma'amera* de la fin de la civilisation musulmane kabyle³⁵.

S'il y a une responsabilité, il y a un devoir à accomplir ; qui s'en charge ?

Effort des congrégations religieuses

Les Jésuites ont compris cette tâche et construit divers établissements en Kabylie dont celui de Djemâa Sahridj est le représentant. Leur succès est immense et rapide ; ils joignent à un enseignement classique un enseignement pratique : culture dans un jardin potager, tout en gardant le souci d'une éducation religieuse et à la vie française. Mais est-ce un succès pour autant, et jusqu'où Masqueray nous livre-t-il aussi ses interrogations ?

Il nous dit qu'un des élèves les plus distingués et « complètement rallié à la France » a manifesté devant lui « le regret de l'ancien enseignement musulman³⁶ ». Il met en quelque sorte en balance ce « regret » et ce « complètement rallié ». Enfin, d'une même façon il écrit : « la société kabyle désire *vivement* s'instruire » et « s'assimiler à nous *dans une certaine mesure* ». Tout se joue entre ce « vivement » et cette nuance « une certaine mesure ». De même lorsqu'il parle de la « résistance » qu'ont vaincue les Jésuites, il introduit un argument négatif qu'il n'avait pas souligné dans sa première partie. A l'écouter au début de son rapport, les Kabyles n'attendaient que l'enseignement, ils y étaient *prêts*

35. La plupart de ces écoles arabes ont, par conséquent, disparu et les *imams* sont en fuite. Les seules à avoir résisté à ce déclin sont vétustes et ne comptent plus que quelques élèves. La *ma'amera* de l'ancienne cité Koukou chez les Aït-Yahia est un exemple frappant de cette dégradation : il n'en reste qu'une bâtisse délabrée, nue et humide, où quelques *tolba* en piteux état sont les derniers représentants de ce qui fut autrefois l'enseignement le plus prestigieux de l'Islam. Il en est de même à Djemâa Sahridj où, malgré la fertilité de la terre, survivent à peine une dizaine de *tolba*. Les élèves eux-mêmes y sont si tristes et si accablés que l'atmosphère générale n'évoque qu'abandon et misère.

36. Bien sûr, les Kabyles d'un certain âge regrettent parfois le bon vieux temps où dominait l'enseignement islamique. Mais, grâce à leur faculté d'adaptation, les Jésuites ont réussi à vaincre ces résistances : la plupart d'entre eux parlent la langue kabyle et ont adopté jusqu'au costume de ce peuple, nous dit-il.

Un autre exemple significatif est l'école des Aït-Yenni qui se trouve dans un petit village, où les Jésuites se sont d'abord heurtés à une profonde hostilité de la part des habitants. Là encore, grâce à la souplesse avec laquelle ils s'adaptent à la vie des autochtones, ils ont fini par gagner leur confiance.

et totalement *disposés*. Il veut conclure au succès mais il n'est pas entièrement satisfait, car il avoue aussi un regret. L'Université avait certes devancé les Jésuites (École des Arts et Métiers de Fort-National créée par Hanoteau, École arabe française de Tizi-Ouzou) mais ne s'est pas étendue depuis 1871. Mais les pères des missions³⁷, eux aussi, commencent à agrandir leur territoire : à Adrar Amellal, à Ouaghzen, chez les Sedka et dans les environs de Tizi-Ouzou. Pourtant, seule la tribu des Aït-Iraten possède depuis peu (1873) une école française à Tamazirt où, malgré les conditions matérielles très limitées, enseigne un instituteur. Malheureusement, cet enseignement n'en est encore qu'à ses balbutiements, alors que les ecclésiastiques ont déjà pris une longueur d'avance et sont largement implantés dans le pays, depuis Tizi-Ouzou jusqu'au col de Tirourda, affirme-t-il. Cette absence de l'école publique est affligeante et l'État devrait y remédier le plus rapidement possible, d'autant plus que les Kabyles semblent favorables à une telle évolution de l'enseignement dans leur région.

La Kabylie voit-elle resurgir une ancienne lutte entre l'Université et les Jésuites, en d'autres termes entre l'enseignement laïque et l'enseignement religieux ? Masqueray l'évoque bien et joue sur cette histoire pour insuffler une autre raison d'émulation. Masqueray est républicain, il revient donc à l'État d'entreprendre ce qu'une congrégation montre en exemple.

IV. ÉLOGE DE L'INSTRUCTION EN FAVEUR DE LA POPULATION KABYLE

Profiter d'une occasion unique

Afin de trouver les moyens appropriés à cette mission, il faut prendre en compte l'état actuel des Berbères de Kabylie³⁸ : huit siècles d'occupation arabe en ont fait des musulmans réduits à l'ignorance, fanatisés et aveuglés par le ressentiment. L'action française ne pourra donc pas passer par une christianisation de ces peuples, ni par une assimilation pure et simple au mode de vie français, car ils ont huit siècles de retard sur le peuple français, dans leur développement historique.

Seule *l'instruction* pourra endosser ce rôle de défrichement non des terres, mais des hommes. Elle seule fera comprendre aux Berbères le rôle civilisateur

37. Bien qu'ils soient arrivés en Kabylie après les Jésuites, les pères des missions (Pères Blancs) ont, eux aussi, obtenu d'excellents résultats auprès de la population, dont ils ont adopté les habitudes vestimentaires et les mœurs. Et ils sont de plus en plus nombreux à s'établir dans la région, selon Masqueray.

38. Il s'agit des deux derniers épisodes (VII et VIII) des impressions de voyage, in *Revue politique et littéraire, op. cit.*

qu'entend jouer la France, comme en paiement de la dette laissée chez les Français par leurs glorieux ancêtres.

Le maître d'école doit être le véritable conquérant de la Kabylie, et ce d'autant plus que les Kabyles eux-mêmes réclament cette instruction à tout prix. L'*amin* de chaque village est prêt à offrir une maison pour qu'une école primaire s'y installe, tandis que les enfants eux-mêmes viennent spontanément vers les Français. En effet, les Kabyles témoignent de leur supériorité, dans leur prise de conscience, par rapport aux Arabes – citadins ou ruraux –, en ce qu'ils comprennent beaucoup mieux les avantages de la civilisation française, sachant qu'ils ne pourront construire leur avenir que sur le développement du commerce et de l'industrie. La maîtrise de la langue française est alors un atout considérable, tout comme l'arabe au moment de la période musulmane.

Le recul marqué de l'enseignement coranique, assez pauvre dès le départ, constitue par ailleurs une occasion unique. Ces institutions ont surtout déperî à cause du détournement de l'argent – autrefois consacré aux *mâmerat-s* – au profit des dépenses de guerre.

Savoir utiliser les meilleurs moyens

Mais si la disparition des *mâmerat-s*, foyer de haine contre la France, est bénéfique, elle laisse un grand vide que l'État français doit combler.

Les Pères jésuites et les Pères des missions s'attellent à cette tâche avec succès, comme en témoigne l'établissement de Djemâa-Sahridj, au cœur de la Grande-Kabylie. Les progrès en français des jeunes élèves sont étonnants et les Pères, en pratiquant la langue kabyle, ont su créer le climat de confiance qui peut seul apprivoiser un peuple à demi barbare. L'université, qui ne doit pas chercher la concurrence mais bien l'émulation de l'enseignement religieux, réalise elle aussi des progrès marqués, comme en témoignent l'école des Arts et Métiers (à Fort-National avant 1871) et l'école arabe-française de Tizi-Ouzou.

Les résistances que peut rencontrer la France ne doivent pas la faire chanceler dans sa mission car, en l'espace de deux générations, «la Kabylie tout entière sera transformée et française». Cette petite révolution ne demande que l'établissement rigoureux et systématique d'une école primaire dans chaque tribu berbère, et de souligner que le Japon, les îles Sandwich, la Nouvelle-Zélande ont su montrer l'exemple des progrès fulgurants que peut faire la civilisation.

Il n'y aura pas à craindre que, une fois instruits, les Berbères ne deviennent plus dangereux : l'honneur des souverains ne passe pas par l'abrutissement des peuples, et si guerres il y a, elles se feront selon les règles de la civilisation, que le maître l'école transmettra en même temps que son message de paix.

Et Masqueray de prévenir que dans le contexte contemporain, l'inertie serait

un crime et préparerait le malheur des successeurs, les colons, dont la prospérité est toujours menacée par le fond de barbarie, restée intacte depuis 1830, celle des deux cent mille Berbères qui les entourent.

Quelques remarques sur ces récits

Ces récits de voyage n'ont manifestement aucune prétention littéraire et le ton d'ensemble est clairement « daté ». Nous avons donc affaire à un texte relativement hybride, mais qui trouve incontestablement sa valeur comme un témoignage historique, sincère et curieux.

On trouve donc une diversité d'angles d'attaque pour décrire la Kabylie : une visée politique et « ethnologique » avant la lettre qui se rattache à une vieille tradition issue de la Renaissance, mais aussi une volonté marquée de donner un point de vue personnel.

L'auteur cherche à rendre la vérité des paysages qu'il rencontre à travers le médium de sa sensibilité, selon cette idée souvent fort juste que c'est par un regard et un itinéraire singulier qu'un pays ou une ville se dévoile le mieux³⁹. Le procédé le plus utilisé en ce qui concerne les paysages est celui de la comparaison, qui permet de ramener l'inconnu au connu : tel paysage est comparé ainsi aux doux coteaux de Suisse, sans doute pour créer un effet de surprise, au cœur de l'Atlas algérien.

L'ensemble de la trame narrative est assez décousu, comme pour reprendre le rythme du voyage lui-même, et le texte erre au gré des rencontres, des impressions, procédant par touches ou s'arrêtant sur des analyses détaillées.

L'image que l'auteur cherche à donner des Kabyles est nécessairement marquée *d'ambiguïté*. Il s'agit en effet de valoriser la spécificité et l'originalité de ce peuple – pour motiver une politique de développement de la part des Français – mais toujours sur le fond de leur infériorité par rapport à l'étalon de la nation civilisée et civilisatrice.

Des analyses plus politiques viennent appuyer l'argumentation, notamment autour des rapports complexes entre Kabyles, Arabes et Français. Des Français viennent relayer en quelque sorte la domination des Arabes sur les Kabyles et peuvent, par un retournement subtil de situation, devenir leur « libérateur ». A l'inverse, la sourde résistance des Kabyles par rapport aux institutions arabes – notamment religieuses – fait d'eux des alliés précieux pour les Français. La soumission – s'il y a soumission – presque millénaire des Kabyles, par une espèce de dialectique du maître et de l'esclave, a fait d'eux, aux yeux de l'auteur, un peuple particulièrement souple, adaptable et complaisant, et mérite d'autant plus une véritable politique d'instruction de la part de la

39. Voir les guides de la collection « Microcosme », Seuil.

France. Manifestement, l'auteur a parfaitement compris l'immense pouvoir politique de l'école et de la langue qui, aujourd'hui encore, fait sentir son influence – et devient ainsi un enjeu – sur l'autre rive de la Méditerranée.

V. VERS L'ÉTÉ 1874

Après sa tournée en Kabylie, il reprend ses classes, au lycée. Quelques jours après, le 29 avril, il reçoit la visite de l'inspecteur général⁴⁰ dont le rapport va nous permettre de glaner certaines indications sur son année scolaire. Le 10 juin, c'est au tour du recteur De Salve de donner l'appréciation annuelle sur le professeur d'histoire et de géographie.

Arrivent les vacances, Masqueray en profite pour retourner dans le sud du département d'Alger et poursuivre l'excursion de l'année précédente⁴¹ (du pays de Ben-Yahia à Djelfa), une promenade riche d'impressions ; mais, cette fois, c'est la reconnaissance de la région située entre Djelfa et Laghouat, en passant par le pays des Ouled-Naïel, qui retient sa préférence.

La fin de l'année scolaire

Parmi ses activités extérieures aux enseignements du lycée, on peut retenir qu'il a déjà publié des articles géographiques, traduit un ouvrage de géographie allemand, dont il attend la publication, donné des leçons à la Société des Beaux-Arts et deux conférences de géographie pour la division d'Alger. Au point de vue avancement, alors qu'il est en troisième classe, il demande une promotion pour avoir passé dix années à l'université (on dira aujourd'hui : Éducation nationale). La note de renseignements confidentiels se résume au seul qualificatif de convenable. En revanche, les commentaires libres de l'inspecteur général Chassang mettent l'accent sur son manque d'expérience. Chassang juge assez durement le caractère de Masqueray, relevant son « peu de jugement », sa légèreté, et cette tendance à être présomptueux qui reviendra par la suite sous d'autres qualificatifs. Cette année-là, les remarques sont plutôt acerbes et ne rendent pas une tonalité positive de sa personnalité. Il manque d'autorité, et bien que ses cours soient intéressants, il développe et commente des doctrines que l'on semble juger trop délicates à enseigner, notamment celle

40. In son dossier personnel.

41. *Souvenirs et visions d'Afrique* : pp. 57-226 (éd. 1914) et pp. 79-195 (éd. 1989). Les chapitres correspondant à cette excursion sont : Djelfa, Chez les Aoulad Naïel, Salomon aux yeux bleus, Un saint, En voyage avec le saint, Les Aïssaoua, Le Sahara, Fromentin, La Rahba de Laghouat, Une place de Laghouat, L'arrivée du général, Le fort Morand.

du *Contrat social* de Rousseau. Cette remarque nous permet de sentir dans quelle mesure la teneur des cours était surveillée, orientée, voire censurée comme semble le faire tacitement cette remarque de Chassang.

Le recteur De Salve est tout aussi sévère en 1874, il va jusqu'à laisser entendre que Masqueray ne devrait pas prolonger son séjour en Algérie. Il marque sa déception à l'égard de Masqueray qui n'a pas su remplir les espérances que l'on plaçait en lui. Son caractère ne semble pas apprécié, sa légèreté, sa fatuité corroborent les qualificatifs de l'inspecteur Chassang. Un relevé des différentes appréciations depuis 1869 jusqu'en 1875 justifie le jugement sur son caractère. Certes, il a un don pour la parole et l'inspecteur Bouillier en 1869, Paul Jacquinet en 1870, lui prédisent un grand succès dans la chaire. Mais son caractère : la facilité, le sans-gêne, la confiance en soi, nous indique bien qu'il doit susciter autour de lui l'énervement, l'envie peut-être. On est toujours prêt à critiquer une personne qui déborde de confiance en elle. C'est peut-être aussi pour cette raison que Paul Jacquinet dit en 1870 qu'il est encore jeune.

Masqueray, de son côté, continue dans sa voie : déjà fort de la connaissance des langues, anglaise, allemande et italienne, il se perfectionne toujours plus ; en berbère (depuis sa récente mission kabyle) et en arabe (depuis son arrivée à Alger).

Étude de l'arabe et initiation à l'islam

Ce n'est pas à la chaire publique d'arabe d'Alger qu'il a appris cette langue mais sous la conduite de l'interprète du bureau arabe du département, le nommé Mohammed Ben Sidi Saïd. Mais dans l'ouvrage⁴² qu'il a écrit à la fin de sa vie, Masqueray parle de Ben-Smaïa et de l'époque qu'il revoit en souvenir où il fut initié à la langue arabe et à l'Islam aux côtés de ce maître. C'est l'histoire d'un homme et d'une rencontre marquée par une lecture de la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Cet homme avait conclu que saint Augustin qui a écrit un tel texte ne pouvait être que musulman et cette remarque fut le premier sceau de leurs entrevues⁴³. Trois fois par semaine cet homme, qui était répétiteur de Coran dans une mosquée, se rend chez Masqueray et lui commente le *Livre de l'Or pur* du cheikh Abd-el-Aziz. Mystique, profond et simple, cet homme qui se rend à ses leçons avec un panier pour les courses peut être comparé à ces figures de philosophe, tel Socrate, qui transmettent à leur disciple une expérience, une culture. Cette sagesse rayonne à travers les paroles de Masqueray⁴⁴ qui ne

42. *Souvenirs et visions d'Afrique*, p. 113 (éd. 1914), pp. 115-6 (éd. 1989).

43. Le mysticisme chrétien est très proche du mysticisme musulman.

44. S'il dispense sa sagesse, il surprend plutôt Masqueray lorsqu'il agit comme les sophistes qui ne refusent pas un don substantiel en retour. Il ne refuse pas en effet la proposition de

semble voir en lui qu'un être spirituel, content de son sort, de sa paisible vie intérieure.

Voyage de Djelfa à Laghouat

A Djelfa, où il se rend pour la seconde fois, il prépare son voyage avec le capitaine Breton à qui il présente sa lettre de créance⁴⁵. L'itinéraire de Masqueray est le suivant : Traverser le territoire des Ouled-Naïel jusqu'à Amoura puis monter sur le Bou-Kahil, voir l'ensemble du Sahara septentrional, visiter Messad et aboutir à Laghouat par l'Est ou le Sud. Un homme aux côtés de Breton connaît le déplacement des nomades et le temps qu'il mettrait s'il n'était pas en cette saison (6 jours), c'est le dernier jour de l'été blanc. Avec eux, son voyage est organisé en fonction de la régularité du déplacement des nomades. Enfin, Masqueray est présenté à un homme, un lieutenant spahi au visage mat, qu'on lui dit être le capitaine Morris. Celui-ci lui propose une promenade pendant laquelle il apprend que le père de ce jeune homme est bien le Morris qui était aux côtés du duc d'Aumale lors de la charge contre Abd-el-Kader.

Les deux jours suivants, il est en pays Ouled-Naïel, il s'est trouvé pris dans un terrible orage, et après une course folle, il trouve refuge le soir chez des nomades. Le lendemain matin, une fête se prépare dans le douar, son hôte part avec tous les hommes pour accueillir un hadj, presque un saint, appartenant à la confrérie de Sidi-Abd-el-Kader-el Djilani. Des repas sont prévus. Les deux filles de son hôte sont attirées par sa présence et viennent lui poser des questions. Elles lui parlent de la danseuse Khamissa qu'il verra pendant la fête.

Enfin le saint arrive et Masqueray passe pour maladroit en lui proposant du sulfate de quinine. Lors du repas, seul le saint mange à l'écart. Tout s'ordonne autour de cette danseuse, Khamissa, qui apparaît et envoûte Masqueray. L'invite-t-il ? A son « *Takhodni* », elle lui répond qu'elle est l'hôte de Sidi-Abd-el-Kader-el-Djilani-el-Baghdâdi.

Au village d'Amoura, une noce se prépare et le père de la mariée lui offre l'hospitalité. Il entre dans la fête, près de la mariée vêtue « comme une déesse », transportée par deux amies vêtues de rouge. Un petit homme lui adresse la parole pendant la fête. Il le met en garde contre une balle malencontreuse qui

Masqueray et après réflexion lui demande une rétribution de 100 F (des leçons cher payées). Mais ce temps de réflexion trouva, une année plus tard, une explication. Plein d'excuses et de repentir, il avoue alors à Masqueray pourquoi lui avoir demandé une telle somme : il avait simplement besoin d'argent pour marier sa fille. Ce maître, que Masqueray avait dû placer dans un halo de spiritualité pure, lui rappelle que toute spiritualité ne peut s'épanouir hors des soucis matériels. Son geste prend aussi ce sens d'une initiation à la vie.

45. *Souvenirs et visions d'Afrique*, pp. 80-189 (éd. 1914) ; pp 80-1989 (éd. 1989).

lui volerait son âme. Cet homme devient un ami et il écoute ses histoires, celle de Salomon aux yeux bleus.

En se promenant avec cet homme, Hadj Aïssa, il fait la rencontre de Hadj Mohammed, « un ascète sincère », avec qui il discute du livre du cheikh Abd-el-Aziz. Cet homme entreprend de convertir Masqueray, lui raconte sa transformation ou révélation, enfin lui propose de l'accompagner à Messad. Le lendemain matin, Masqueray quitte Amoura avec le saint. Dans le silence, ils arrivent à Messad, Masqueray va dîner chez le caïd et son frère et rejoindra le saint, un peu plus tard. Dans la nuit, un homme vient le chercher et le mène au bout du village, dans un quartier en ruines où hommes et adolescents en rang, devant des foyers creusés dans la terre, sont regroupés autour du cheikh Mohammed. Les tambours, de lourdes fumées, donnent à la scène une dimension mystique. La folie s'empare de certains qui foulent les braises, qui revendiquent d'autres supplices. La scène de ses supplices est insoutenable et fait basculer du mysticisme vers la folie. A la vue d'un adolescent qui s'enfonce un poignard et meurt dans les bras du cheikh, Masqueray ne supporte plus ces visions d'horreur.

Il quitte Messad très tôt le lendemain ; le cheikh qui l'attendait lui tient ces paroles : « Ta pensée s'est séparée de la mienne en entrant dans Messad, mais ce n'est pas toi qui l'as voulu : c'est Dieu qui l'a décidé. Le cheikh Ben-Aïssa lui-même n'a pu obtenir la grâce de te convertir. Va maintenant en paix où ton destin te mène. »

Lorsque vient la fin de l'été blanc (fin août ou début septembre), Masqueray découvre le Sahara du haut d'une montagne. Son voyage se prolongera quelques années plus tard [en 1878]⁴⁶, de Metlili à Beni-Sgen, et il coupera dans les *dayat* de Nili au printemps.

Pendant qu'Émile Masqueray fait, à titre personnel, sa reconnaissance du sud du département d'Alger, Émile Levasseur intervient en sa faveur au ministère de l'Instruction⁴⁷. A l'adresse du ministre, il le recommande chaleureusement pour une mission dans la région du Mzab, avec pour argument que cette région est d'un grand intérêt non seulement sur le plan scientifique mais aussi politique, en ce qu'elle permettrait à la France de connaître mieux ses « possessions » algériennes. Il lui transmet le souhait de Masqueray d'obtenir un congé d'un an et un salaire mensuel de 600 francs, ainsi que des instruments (boussole, baromètre) et quelques instructions.

Il n'existe pas, du moins à ma connaissance, d'élément permettant de savoir quelle suite a été donnée à cette requête.

46. Ouahmi Ould-Braham, « Émile Masqueray au Mzab. À la recherche de livres ibâdites » *Études et Documents Berbères*, n° 9, 1992, pp. 7-9. Il évoque ces moments in *Souvenirs et visions d'Afrique*, pp. 163-165 (éd. 1914) et 146-148 (éd. 1989).

47. Lettre datée de Paris, 6 août 1874.

VI. ANNÉE SCOLAIRE 1874-1875

Projets scientifiques

Une fois l'intervention d'É. Levasseur lancée, cette année-là est placée sous le signe d'une demande de mission scientifique dans le sud du département de Constantine ; Masqueray désire obtenir un congé annuel avec traitement et une subvention pour couvrir les frais de mission. Ses démarches incessantes sont révélatrices des lenteurs et des difficultés administratives que rencontre le scientifique et du véritable parcours du combattant qu'il est contraint d'effectuer s'il veut arriver à son but.

Dès le deuxième mois de la rentrée⁴⁸, Émile Levasseur le recommande une fois de plus et ne manque pas de termes pour faire l'éloge de son protégé : géographe passionné, savant, connaissant l'allemand, l'anglais, l'arabe et le berbère et ayant déjà publié d'excellents travaux ; la mission serait d'un an et concernera l'Aurès, le Mzab et le Djebel Amour, et aura pour fin d'étudier la langue et les mœurs des Berbères habitant ces régions peu connues. Il considère qu'il faudrait lui accorder pour cela, outre son traitement total, un supplément prélevé sur le fonds des missions.

Ce n'est qu'à la fin du trimestre⁴⁹ que Masqueray prend sa plus belle plume pour faire une demande officielle : il s'adresse directement au ministre pour lui soumettre son projet d'étude ethnographique et historique et demander, en conséquence, un congé d'un an et des fonds spéciaux pour le réaliser. Pour appuyer sa demande, il invoque plusieurs arguments :

– le fait qu'aucune étude d'ensemble n'a encore été faite sur les Berbères de ces régions, par rapport à ceux du Djurdjura et du Sahara central, qui ont bénéficié de travaux détaillés de la part de Letourneux, Hanoteau⁵⁰ et Duveyrier⁵¹ ;

– l'importance politique d'une telle étude, si l'on souhaite mieux connaître ces populations et les intégrer ;

– son autre but est d'effectuer une étude linguistique approfondie des Berbères du Sud, qui consiste à rédiger un dictionnaire et une grammaire de leurs parlers, travaux comparables à ceux de Charles Brosselard⁵²

48. Lettre datée de Paris, 17 novembre 1874, adressée au directeur (Servaux ?).

49. Lettre au ministère de l'Instruction publique datée d'Alger, le 20 décembre 1874.

50. Il ne s'agit pas des travaux proprement linguistiques de Hanoteau mais de cette somme effectuée en collaboration avec le conseiller A. Letourneux : *La Kabylie et les coutumes kabyles*, 3 vol., 1872-73.

51. *Les Touareg du Nord*, Paris, Challamel, 1864.

52. *Dictionnaire français-berbère*, Paris, Imprimerie royale, 1844.

et de Hanoteau⁵³ ; ainsi qu'un ouvrage sur leurs coutumes, et la transcription de textes historiques des Beni-Mزاب ;

– ses propres compétences et expériences qui le rendent apte à une telle mission : voyages en Égypte et dans le sud de l'Algérie – et plus récemment en pays arabe, entre Djelfa et Laghouat – ; connaissance réelle de la Grande-Kabylie ; pratique de l'arabe et du berbère ; enfin, agrégé d'histoire et de géographie.

Il demande des fonds avec habileté, précisant qu'il souhaite d'abord effectuer cette mission⁵⁴ au nom de l'Instruction publique, et invoquant les subventions accordées à ses amis et camarades de l'École normale pour des voyages d'étude en Allemagne et en Orient, alors que la connaissance de l'Algérie, d'une manière injustifiée, présente de nombreuses lacunes.

Cette lettre au ministère a été accompagnée d'une autre, celle du recteur De Salve⁵⁵, qui émet un avis favorable sur ce projet de voyage d'étude qu'envisage d'effectuer Masqueray et recommande ce dernier.

La veille, le même recteur écrit par le canal non officiel à M. Servaux pour recommander très chaleureusement le professeur d'histoire. De Salve considère que cette mission serait une œuvre utile, tant dans le domaine de la science que dans celui de la « politique coloniale », et souhaite encourager les jeunes professeurs à étudier l'arabe et le berbère. Le ministère répond⁵⁶ qu'il est disposé à étudier la demande émise par ce professeur.

Puis quatre mois de silence de la part de la rue de Grenelle, et Masqueray, ne pouvant patienter un moment de plus, adresse⁵⁷ au ministère une lettre pleine de fermeté et de volonté sur l'utilité de l'étude qu'il envisage de faire. Son argument clé est le nombre important de Berbères⁵⁸ en Algérie, par rapport aux Arabes, qui nécessite une étude approfondie. Le but de cette mission consiste à : rechercher l'origine de cette population ; retracer leurs migrations

53. *Essai de grammaire kabyle*, Alger, Bastide, 1858 ; *Essai de grammaire touareg*, Alger, Bastide, 1859.

54. Le programme de cette mission d'étude est : 1° rassembler des matériaux pour un dictionnaire et une grammaire des parlers berbères du Sud, à comparer avec des éléments contenus dans les ouvrages correspondants de Brosselard et Hanoteau ; 2° un recueil des coutumes de ces populations, dans le même genre que *La Kabylie et les Coutumes kabyles*, de Hanoteau et Letourneux ; 3° enfin, chez les Beni-Mزاب, leur demander communication de leurs ouvrages, en faire copie et les étudier sur place.

55. Lettre datée d'Alger, 23 décembre 1874. Il demande également que son salaire lui soit versé intégralement durant sa mission, avec une indemnité supplémentaire prélevée sur les fonds des missions.

56. Lettre du ministère de l'Instruction publique, A. Bardoux, au recteur De Salve (Paris, 12 janvier 1875). Il l'informe que la direction de l'Enseignement secondaire ne peut continuer à verser son salaire à Masqueray et que sa demande est transmise à la Commission des missions.

57. Voir A. Hanoteau et A. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, op. cit.

58. Lettre datée d'Alger, mai 1875 (sans date du jour).

et les événements qui ont marqué leur histoire ; effectuer une étude linguistique qui donnerait lieu à une grammaire et un vocabulaire chaouiâ comparés aux autres dialectes ; rédiger un ouvrage sur leurs coutumes ; explorer leurs monuments préhistoriques et découvrir des inscriptions libyques sur le versant nord de l'Aurès, d'une importance historique capitale. Il réitère sa demande de congé et de subvention, et rappelle une nouvelle fois ses compétences et ses expériences, ainsi que les aides dont il pourra disposer, notamment celle du général de division Wolff qui l'a déjà appuyé lors de précédents voyages.

Mais Masqueray est obligé d'attendre quelques mois de plus pour connaître la suite réservée à sa demande de mission.

Bilan de l'année scolaire

Inspecté en mai⁵⁹, Masqueray se voit reprocher dans le rapport sa grande préoccupation de son succès personnel, « cela nuit au naturel et au sérieux », outre que « la régularité des habitudes scolaires s'en est ressentie l'an dernier [1874], mais on dit qu'il a profité des avertissements qu'il a reçus... » L'inspecteur général, Charles Glachant, ajoute à ces remarques l'attitude mondaine du professeur qui peut être néfaste à son travail, tout comme son instruction variée mais peu approfondie. Mais on lui reconnaît des talents certains⁶⁰. Pour Ch. Glachant, si Masqueray ne paraît pas prendre au sérieux son statut de professeur, il doit le considérer comme un état transitoire pour arriver à d'autres fins. Peut-être remarque-t-il en lui une ambition qui ne se consacre pas assez au professorat, et on lui reproche cette négligence, d'autant plus qu'il a des qualités d'orateur et cette confiance en lui qu'il doit sans cesse justifier.

Homme de volonté, Masqueray a sérieusement étudié les questions algériennes, tant sous l'angle scientifique que politique, et bien appris la langue arabe. Ce qu'a souligné l'inspecteur. Le recteur De Salve, de son côté, parle⁶¹ de « suffisance et de vanterie » même s'il lui reconnaît beaucoup de savoir et de la vivacité d'esprit. Cependant, il remarque que Masqueray a fait des progrès depuis l'année 1873-74 ou, tout au moins, qu'il manque moins souvent la classe et qu'il s'est enfin remis au travail. En raison des connaissances nouvelles acquises par ce professeur en Algérie, il appuie sa demande de mission dans l'Aurès.

59. Classe de rhétorique, 14 élèves.

60. Pour l'inspecteur général, Masqueray « a fait des conférences publiques dont on [lui] a parlé avec éloge. Professe un cours de géographie aux élèves-interprètes ». Il lui reconnaît des mérites et pronostique qu'il pourra devenir un excellent professeur s'il ne se disperse pas dans des « aventures ». En outre, il estime que pour l'enseignement dans les facultés, il paraît y être parfaitement destiné.

61. Note signée le 30 juin 1875.

Attente d'une décision ministérielle

Réponse officielle à la proposition de Masqueray ? Toujours rien, alors ce dernier récidive en écrivant une nouvelle lettre⁶², plus longue que la précédente, qui est un véritable plaidoyer pour les Berbères et leur histoire.

Il insiste d'abord sur son travail passé, mené avec constance et énergie : étude de l'arabe et des coutumes musulmanes ; voyages d'étude à ses propres frais ; cours gratuits prodigués aux élèves-interprètes...

Puis il passe à la nécessité d'étudier « tous » les groupes berbères, œuvre déjà entamée par d'autres savants tels Hanoteau, Faidherbe, Letourneux et Renan. En ce qui le concerne, il souhaite étudier les Chaouïa de l'Aurès, du sud de la province de Constantine, étant contraint de renoncer aux Beni-Mzab, dont il ne pourra obtenir les textes.

En faveur d'une telle mission, il expose un certain nombre d'arguments dont on aura un aperçu dans l'extrait qui suit :

Archéologie. – Le massif berbère des Chaouïa de l'Aurès nous offre d'abord un grand attrait historique et archéologique. Sur de grandes pentes septentrionales se trouvent des monuments mégalithiques, et très probablement on y découvrirait des inscriptions libyques. Les ruines romaines y abondent. Sans rappeler Lambèse, qui a déjà tant contribué au travail de M. Léon Renier, *Tamugadis* n'a jamais été complètement exploré. Au sud-sud-ouest de Batna et de Biskra, sur la ligne des anciens postes romains qui faisaient face au Sahara, entre l'Aurès et Messad, s'étend une région inconnue et pleine de promesses, et dans les sillons méridionaux du massif, n'est-il point de traces d'occupations anciennes ?

Histoire. – *Ethnographie.* – C'est dans l'Aurès que les Berbers ont lutté contre les Vandales et les Grecs ; c'est là qu'ils ont résisté, sous la conduite de Kocela et la Kahina aux envahisseurs arabes. De là sont parties les tribus qui ont renversé cette même domination arabe pour donner naissance aux empires berbères du Moyen Âge. M. Carette, dans l'exploration scientifique de 1841, n'hésite pas à dire que l'Aurès est, au Moyen Âge, la partie la plus intéressante de l'Algérie. On en suit l'histoire à travers Léon l'Africain et Marmol. Les historiens arabes, Ibn Khaldoun surtout, nous fournissent à ce sujet mille renseignements. Comment s'est formée cette agglomération des Chaouïa ? Quelle est leur parenté avec les Chaouïa du Maroc ? Ces questions, à peine indiquées, n'ont pas été résolues.

Linguistique. – En matière linguistique, tout est à faire dans l'Aurès. Il serait extrêmement désirable que l'on ait un glossaire et une grammaire de ce dialecte berbère-chaouïa, analogue au dictionnaire kabyle de M. Brosselard et à la grammaire kabyle de M. le général Hanoteau, ouvrages également honorés de souscriptions ministérielles. Si la question de l'origine des Berbers peut être éclaircie, elle le sera par l'étude de leur langue, et cette étude ne sera suffisante, comme le fait valoir M. Renan, que lorsque nous posséderons des glossaires et

62. Lettre datée de Paris, 25 août 1875.

des grammaires de ces principaux dialectes qui sont : le kabyle, le chelhia, le zenatia, le targaïa et le chaouïa.

Législation. – Les coutumes et les lois de ces Berbères islamisés qui ont sans cesse résisté aux Arabes, nous offrent aussi un intérêt puissant et éminemment pratique. Assurément la partie la plus intéressante de l'ouvrage de MM. Letourneux et Hanoteau (*La Kabylie...*) est celle dans laquelle les auteurs traitent des constitutions kabyles ou *kanoun*. Bien que tous les *kânoûn* kabyles soient loin d'y être reproduits, cette étude a jeté un jour tout nouveau sur le massif du Djurdjura, et même engagé l'administration française dans des voies nouvelles. Les constitutions berbères sont celles d'un peuple presque à l'état barbare, comme les anciennes constitutions germaniques ; mais elles ont sur ces dernières l'avantage d'être encore vivantes et souvent en contradiction avec la loi musulmane.

En conséquence, Monsieur le Ministre, j'ai l'honneur de vous demander une mission dans l'Aurès avec subvention, vous proposant de vous présenter ensuite une étude historique sur les Berbères Chaouïa compris entre Tebessa, Lambèse, Batna et Biskra. J'y joindrai un vocabulaire, une grammaire et les principaux *kânoûn* chaouïa. Surtout j'étudierai les monuments mégalithiques, les ruines et les inscriptions qui se trouvent, encore inexplorées, sur les pentes du massif.

J'hésite sur le temps du congé et sur les ressources que je dois solliciter de votre bienveillance. Cependant je désirerais que l'on m'accordât un congé d'une année entière, et que l'on me fournît pendant cette année, soit mon traitement, soit une somme équivalente, plus cinq ou six cents francs par mois du chapitre des missions. Je pourrais ainsi voyager librement, me déplacer à mon gré, et payer des ouvriers pour faire quelques fouilles.

Après cet exposé programmatique, Masqueray demande une subvention et un congé pour effectuer sa mission, en invoquant sa ténacité et son assiduité dans les études algériennes. Quand il avait rédigé cette lettre, de Paris, il était déjà dans la capitale depuis deux ou trois semaines, avec comme points de chute : l'*Odéon-Hôtel*, sis 6, place Odéon, et le 150, rue Oberkampf. Cette présence à Paris n'est pas anodine ; c'est pour renouer des contacts avec des personnalités scientifiques ou politiques, ses anciens professeurs et ses amis, avec l'appui desquels il compte relancer les choses et remettre le processus (permettant de faire aboutir sa demande de mission) en marche, resté, depuis quelques mois, en souffrance. Les grandes vacances ne pouvaient, de toute façon, être propices pour quelque réunion de commission que ce soit. Il faut attendre le 11 septembre pour voir le ministère s'adresser directement à Masqueray⁶³ et la même instance transmettre pour avis le dossier de l'intéressé à Charles Maunoir⁶⁴, secrétaire général à la commission centrale de la Société

63. Le ministère de l'Instruction publique à Masqueray (Paris, 11 septembre 1875). Il l'informe que sa demande sera soumise à la commission des Missions.

64. Le ministère de l'Instruction publique à Ch. Maunoir (Paris, 11 septembre 1875). Il lui demande d'examiner la demande de mission de Masqueray dans l'Aurès et de lui communiquer son avis sur la question.

de géographie. Trois jours auparavant, c'est le gouverneur général, le général Chanzy, qui lui écrit⁶⁵, l'assurant conditionnellement de son appui.

Poursuivant ses entrevues et ne cessant d'adresser de nouveaux justificatifs, à chaque fois que cela est possible, Masqueray fait feu de tout bois pour faire aboutir sa demande. Le dernier document en date qu'il transmet au ministère⁶⁶ est une attestation de Mohammed ben Sidi Saïd (qu'il a traduite), datée du 23 septembre 1875. Cette attestation, rédigée par celui qui a été son professeur d'arabe durant 2 ans, certifie que Masqueray maîtrise parfaitement cette langue. Cette démarche n'est pas nécessaire, car très rapidement Masqueray reçoit l'excellente nouvelle : un arrêté ministériel où, enfin, il lui est accordé un congé pour l'année scolaire 1875-1876, ainsi qu'une indemnité s'élevant à 1 400 francs par an prélevés sur les fonds du lycée et 1 600 francs par an imputés sur les fonds du budget ministériel.

VII. JUSQU'À LA MISSION SCOLAIRE DE 1881

Habilité de Masqueray

Homme qui veut toujours arriver à ses fins, on peut constater que Masqueray est tenace, d'une ténacité qui conduit sans doute ses interlocuteurs à lui accorder, par conviction ou lassitude, ce qu'il désire. Appuyé par les louanges chaleureuses d'Émile Levasseur et par des recommandations de savants tout aussi éminents, et, plus encore, par l'avis favorable du recteur De Salve, il met aussi lui-même en œuvre une correspondance regorgeant de justifications, d'arguments et d'appâts pour obtenir sa mission et la prise en charge de tous les frais qu'elle implique. Il sait mettre en relief l'intérêt de son voyage, l'aspect politique – utilisé comme « argument » – étant peut-être tout aussi décisif que les belles études promises, historiques et linguistiques. Il n'est pas en effet de tel voyage dans des contrées peu explorées qui ne puisse servir d'autres intérêts que ceux de la pure science. Car un voyage de reconnaissance est déjà une mainmise sur un objet : c'est à la fois une connaissance et une volonté de maîtrise du réel.

Gagner la confiance du ministre et de l'autorité supérieure, Masqueray sait le faire avec art, avec cet égocentrisme nécessaire qui lui permet de glorifier ses propres compétences, d'étaler ses travaux et de se donner, en premier lieu, un

65. Le général Chanzy à Masqueray (8 septembre 1875). Il lui annonce que le gouverneur ne peut appuyer sa demande qu'à la condition de la soumettre d'abord au recteur de l'Académie d'Alger, qui la transmettra par voie hiérarchique au ministère. Il l'assure du soutien du gouverneur en cas de réponse positive du ministère.

66. Lettre datée de Paris, 1^{er} octobre 1875.

gage de confiance. Il a des atouts certes : une bonne maîtrise, écrite et parlée, de l'arabe certifiée par son ancien maître, Mohammed ben Sidi-Saïd – et s'est rapidement mis au berbère –, et une impétuosité qui l'entraîne à pouvoir rivaliser avec des grands maîtres comme Hanoteau, Letourneux, Faidherbe et Renan.

La vacuité des études entreprises sur ces régions lui laisse le champ libre d'objets divers à rendre effectifs, et d'un enthousiasme bon enfant. Ses requêtes lui sont accordées en cette année 1875, et Masqueray, plein de projets et de cette grande fougue qui l'a fait se battre contre l'administration, va réaliser ce voyage dans l'Aurès, voyage combien de fois projeté dans sa correspondance avec le ministère.

Situation de l'enseignement en Kabylie

En 1880, le ministère Jules Ferry décide la réforme nationale de l'enseignement. En Algérie, territoire d'Outre-mer, la création de nouvelles écoles s'impose ; plusieurs missions vont alors dresser un état des lieux de l'enseignement : celle de Stanislas Lebourgeois⁶⁷ qui embrasse une bonne partie de l'Algérie, jusqu'à Biskra, mais le temps a manqué pour prendre en compte la Kabylie ; celle d'Henri Le Bourgeois⁶⁸, inspecteur général, qui a utilement complété la première : la visite a concerné la plupart des écoles algériennes ainsi que celles de l'ancien cercle de Fort-National.

Puis vient la mission d'Émile Masqueray⁶⁹ de janvier 1881 – mais elle a duré, par des courses incessantes et des difficultés de toute nature au delà du mois d'octobre – au cours de laquelle ont été prises toutes sortes de dispositions pour la réalisation de l'œuvre projetée. Dans cet extrait d'article⁷⁰, Masqueray nous expose comment il a été nommé par la rue de Grenelle pour enquêter et entrer en pourparlers aux fins de la construction d'écoles en Kabylie :

« En 1881, M. Jules Ferry était ministre de l'Instruction publique ; mon ami Alfred Rambaud, qui en sait maintenant plus long que moi sur toutes ces écoles indigènes, était son chef de cabinet. Il me suffit d'une lettre de vingt lignes pour être chargé d'une mission préliminaire, et je m'en allai jusque dans le fond du Djurdjura, jusqu'au frêne de Lalla-Fatma, prêcher la paix par l'École, provoquer des adhésions dans des assemblées muettes de surprise (...). »

67. Stanislas Lebourgeois, *Rapport sur une mission en Algérie*, Paris, Paul Dupont, 1880.

68. Henri Le Bourgeois, *Rapport sur la situation de l'enseignement primaire en Algérie*, Paris, Imprimerie Nationale, 1880.

69. Foncin, « L'instruction des indigènes en Algérie », *Revue internationale de l'Enseignement*, année 1883, pp. 826-833.

70. *Journal des Débats*, *op. cit*

Le rapport de janvier 1881

Émile Masqueray dans ce nouveau rapport analyse concrètement les enjeux du projet. Jusqu'en 1873, onze établissements seulement sont destinés aux Algériens musulmans (tous issus des écoles dites arabes-françaises fondées par le général Randon à partir de 1850) et se répartissent sur le tout le territoire de l'Algérie. Dans la Kabylie, l'enseignement inexistant avant 1871 est investi par les Jésuites et les Pères de la Mission d'Alger à partir de 1873 : trois à quatre établissements.

Le rapport de façon concrète rend compte de la disposition des Kabyles à la scolarisation ; l'auteur identifie les problèmes politiques, sociaux et religieux et détermine avec précision le lieu, le nombre et le mode de fonctionnement des établissements à créer. Son action exige des qualités de diplomate, une bonne connaissance des mœurs et coutumes des populations kabyles, et, en accord avec l'esprit de la réforme Jules Ferry, le souci impérieux d'un enseignement laïc. Les trois paramètres essentiels dans ce projet de création d'écoles dans cette zone montagneuse sont : la disposition des Kabyles, l'influence des « grands chefs » et des fractions maraboutiques, le rôle des administrateurs.

1. *La disposition des Kabyles.* – Malgré la « bonne » disposition générale des Kabyles à l'égard de la conquête française, la création d'écoles répond à trois facteurs importants : la pauvreté d'une part qui peut justifier l'hésitation à envoyer une jeune main-d'œuvre à l'école, le choix d'enseigner la langue arabe, d'introduire ou non la langue berbère d'autre part, enfin l'exigence d'un enseignement adapté à caractère professionnel. Mais, politiquement et économiquement, les avantages sont notables.

2. *L'influence des « grands chefs » et fractions maraboutiques.* – Les personnages influents sont représentés par deux catégories : ceux qui se font les serviteurs de la France et leurs adversaires. La solution pour Masqueray est de s'adresser au peuple en priorité dans un souci d'égalité et de laïcité. Depuis l'arrivée française les fractions maraboutiques ont perdu de leur rôle politique, l'influence du taleb d'origine maraboutique ne pourra cependant être négligée. Quant à une influence religieuse qui touche déjà peu les Kabyles, elle ne pourra s'exercer que dans les limites fixées par un enseignement laïc.

3. *Du concours des administrateurs des communes mixtes.* – Masqueray multiplie les entretiens, les concertations avec eux car il avait un rôle actif dans la formation et le choix de l'instituteur.

Sur un plan pratique, le rapport prévoit concrètement ce que signifie construire des écoles : prévoir leur emplacement, leur type, leur réparation. L'emplacement et le nombre répond à la densité de population qui, selon le recensement de 1866, est de 75 hab./km². Masqueray conseille la création de 20 écoles pour les communes-mixtes du Djurdjura et de Fort-National et de

10 écoles la commune du Haut-Sébaou. Le coût d'une école idéale dépasse de moitié la somme allouée par le ministère. La solution provisoire d'un demi-projet est à retenir. Face aux limites financières, aux soucis de coordination de toutes les parties, Masqueray propose de se limiter pour la commune de Fort-National à 3 écoles et de choisir en priorité des terrains « neutres », appartenant au domaine.

Un deuxième rapport

Au printemps 1881 un second rapport sera soumis au ministère, justifiant des choix définitifs des emplacements des écoles. Les lenteurs significatives auxquelles se heurtent Masqueray révèlent l'enjeu stratégique d'un tel projet au sein de l'administration coloniale. Le problème majeur qu'il rencontre demeure celui des zaouïas dont le fonctionnement est encore à l'égal des institutions du Moyen-Age et ne jouissent pas, en raison de leur histoire, d'une bonne réputation. La solution, qui doit éviter toute mesure radicale serait de laisser subsister quelque temps ces établissements religieux, voire de faire entrer les tolbas dans l'école laïque. Ce second rapport reçoit des vives critiques de la part du recteur Belin : d'une part il n'est pas conforme au premier, laisse le problème des *mechmels* irrésolu et d'autre part manque de renseignements. Ces critiques ne sont pas réellement fondées, ainsi qu'en témoigne parallèlement la correspondance entre Masqueray et son ami A. Rambaud. De fait, les critiques reposent sur des différences de vues : Masqueray souhaite former des instituteurs kabyles, le recteur ne peut envisager de laisser s'asseoir un tel pouvoir. Enfin les administrateurs agissent de manière indépendante, chacun voulant s'assurer l'initiative et le contrôle des opérations à venir. La correspondance révèle principalement des mésententes et des problèmes de coordination entre les différents acteurs.

Entre Masqueray et le recteur Belin, le désaccord relève peut-être d'une volonté particulière du gouverneur ; entre ce dernier et le ministère, la question des prérogatives demeure entière : qui décidera de l'acquisition des terrains *mechmel*, qui a le pouvoir de décision ? En outre, l'inaction, les blocages freinent toute mise en œuvre du projet. La situation semble se dénouer cependant lorsque Masqueray se rend à Paris pour recevoir des ordres précis du ministère. Il comprend que les administrateurs l'ont mis à l'écart afin de dresser leurs propres projets, que les décisions politiques ne tiennent pas directement compte des connaissances et des conseils des chargés de mission sur place en Algérie. Deux conceptions se heurtent : l'idéal de Masqueray, animé par une mission dite civilisatrice en Algérie, et la prise en charge de cet idéal dans une politique de colonisation.

Demeure le problème de l'achat des terrains et de la formation des instituteurs. La réglementation ne permet pas au ministère d'être acquéreur, il faut trouver un intermédiaire, une personne x, les travaux publics, le département,

les communes mixtes ? Selon Masqueray, il s'agissait d'un problème à prévoir, à régler autrement et qui retarde à nouveau dangeureusement le projet. Quant au recrutement des instituteurs, il a été lancé par un avis officiel émanant de l'Académie d'Alger mais le nombre est très insuffisant (15 alors qu'il en faudrait 30), selon Masqueray. De surcroît, il faudrait se décider sur le déroulement de leur formation, sur le rôle que joueront les administrateurs dans cette affaire, leur prévoir une indemnité de logement. Masqueray souhaite que la formation ait lieu à Fort-National où ils seront réellement confrontés à la langue kabyle et indépendants à l'égard de l'administration. Il tente de répondre à chaque difficulté soulevée.

Si l'on sait que Masqueray mène parallèlement l'affaire des écoles et d'autres projets d'écriture, on peut comprendre qu'il y ait une part de déception lorsqu'il se heurte aux volontés des administrateurs, du gouverneur, aux absences de décision et à la réalisation d'un projet qui perd de mois en mois de sa grandeur et de son esprit initial.

*
* *

Pour conclure et revenir à ce voyage de 1873 (et son prolongement en 1874), objet de cet article, Masqueray est un personnage qui a su utiliser toutes les ressources dont il dispose pour finaliser ses projets, aussi bien pour des voyages de découvertes que dans des missions officielles. En outre, ce voyage a eu des retombées positives puisqu'il lui a ouvert la voie pour d'autres missions (scientifiques ou politiques) : Aurès, Mzab, Kabylie (1881)... D'une manière générale, quelle a été le rapport de Masqueray au voyage ?

Premièrement, la rencontre d'Émile Masqueray avec l'Algérie, providentielle, et déterminée en un sens, inaugure une série de voyages et de missions qui assouvissent sa curiosité et sa soif de découverte. Les visions et rêves de son univers enfantin se matérialisent dans les nombreux voyages qu'il va effectuer en Algérie. Voyages de découvertes, plus aventureux, menés dans des conditions plus précaires, qu'il organise et finance lui-même d'une part ; voyages officiels dont les objectifs sont fixés à l'avance et qui prennent le titre de missions, agréées et financées par le ministère. L'opportunité de telles missions, il la doit à sa ténacité et à son art d'adresser des requêtes, de solliciter et argumenter la nécessité d'un voyage en invoquant des raisons scientifiques, politiques. Il comprend bien vite en effet qu'il lui est possible de voyager en se dégageant de toute préoccupation financière si le voyageur qu'il veut être concilie des travaux, des études à l'agrément de la découverte. Ainsi, avant son voyage en Kabylie au printemps 1873, il semble plus s'imprégner d'une situation, effectuer des repérages, mettre à profit des rencontres sans encore s'être fixé d'objectifs précis et sans imposer un angle de vue personnel.

Deuxièmement, le voyage en Kabylie lui offre enfin l'opportunité d'exposer son

point de vue sur un sujet particulièrement épineux qui concerne la politique coloniale et scolaire. Tout en s'appuyant sur les faits qu'il a pu recueillir sur place, notamment sur l'état de l'enseignement en Kabylie, il fait de son voyage une véritable mission politique dans laquelle il joue un rôle primordial. Le rapport qu'il remet au général Chanzy sur l'état de l'enseignement primaire mêle aux données factuelles les impressions, les descriptions, les rencontres, qui annoncent autant de voies pour une étude des mœurs et coutumes des Berbères de Kabylie, une étude concernant leur histoire, leurs pratiques et leurs modes de vie. Chaque événement, chaque rencontre au cours de ce voyage semblent préfigurer un sujet d'étude possible à venir. Les types de voyage que Masqueray effectue nous laissent l'image, non pas d'un aventurier, mais d'un honnête homme (d'un anthropologue avant la lettre) qui recueille toutes les informations qu'il lui sera possible d'exploiter scientifiquement au moment opportun. Les visées scientifiques de l'« ethnologue » ou de l'« anthropologue » Masqueray paraissent cependant moindres comparées aux arguments politiques qui animent ce voyage. Promouvoir une véritable politique d'éducation et d'instruction de la Kabylie, au service d'une politique française plus large, devient l'enjeu d'un tel voyage. C'est, en tout cas, sous cet angle que Masqueray semble inaugurer un type de voyage anthropologique et politique.

Ouahmi Ould-Braham

DOCUMENTS ANNEXES

1. ÉCOLES KABYLES, RAPPORT I – 1^{re} PARTIE –

[Février 1881].

Monsieur le Ministre,

Parti d'Alger le lundi 3 janvier à 7 h 1/2 du soir, j'étais le lendemain vers 2 h de l'après-midi à Fort-National. Je me suis rendu presque immédiatement chez M. Sabatier, administrateur de la commune mixte de Fort-National; et j'ai eu avec ce fonctionnaire une longue conversation que j'ai résumée sur mon cahier de notes dans la soirée.

Le mercredi 5, de 9 à 11 h du matin j'ai étudié de concert avec M. Sabatier la distribution possible des nouvelles écoles dans la commune mixte de Fort-National. A 1 h de l'après-midi, je suis allé avec M. Sabatier déterminer un point important entre les villages de Taourirt Tamoqrant, Aït-Frah et Aït-Atelli. Ce point se nomme Amerako. J'étais de retour à 7 h du soir.

Le jeudi 6, j'ai, le matin, comme le jour précédent, étudié diverses questions locales avec M. Sabatier.

L'après-midi, après avoir vainement cherché un emplacement convenable entre Imatouken et Taourirt-Tamoqrant, nous sommes allés par Taourirt el-Ala jusqu'au près d'Icherriden. Là, nous avons provisoirement déterminé comme emplacement favorable à la construction d'une école un lieu nommé Timâmmert-el-Had. Cette école pourrait desservir les villages de Imatou Ken, Taourirt-el-Ala, Agoulmim, Iril-Tigmoumin, Agouni, Bou Sellem, Gaseft Guezra, Aït Meraou, Icherriden, etc.

Le vendredi 7, j'ai consacré la matinée à converser avec des entrepreneurs et à étudier le bordereau du Génie accepté généralement en matière de constructions à Fort-National et dans les environs.

Dans l'après-midi, M. l'administrateur ayant fait réunir tous les oumena et tous les temmân de la commune mixte de Fort-National, au nombre d'environ 800, afin de les interroger en ma présence sur les facilités ou les obstacles que rencontrerait la création d'écoles françaises dans leur pays, j'ai présidé cette assemblée de concert avec M. l'Administrateur, et j'y ai recueilli, comme vous le verrez plus loin, des renseignements et des témoignages précieux jusqu'à 6 h du soir.

Le samedi 8, je suis allé seul dans les villages de Tablabalt, Agouni-Bourrest, Iril bou Anou, Taguemount Abouda, Isahnounen, Aarous, et Ifenaïen, à fin de déterminer un point d'instruction central, qui convient à ce groupe désigné sur la carte par le nom d'Aït-ou-Malou, j'ai étudié de près deux emplacements dans cette région, l'un nommé Ijennaden, ou mieux encore Djemaat Yagoub l'autre, Iharkan, près de Ifenaïen. Cette étude assez difficile a exigé la journée entière.

Le dimanche 9, je suis allé aux Beni-Yenni. J'y suis arrivé à 10 h du matin et j'étais de retour à Fort-National à 6 h 1/2 du soir. Dans ce groupe très important, où il est nécessaire qu'une école soit bientôt fondée, j'ai entamé deux négociations qui permettront au gouvernement de faire bâtir auprès du village d'Aït-Arba, ou entre Aït-Arba et Taourirt Mimoun.

Le lundi 10, j'ai repris avec soin l'étude des devis et des prix de construction dans la commune mixte de Fort-National, pendant toute la matinée. L'après-midi, j'ai visité l'école primaire de la commune de plein exercice de Fort-National, et j'ai interrogé moi-même les enfants kabyles qui la fréquentent, afin de me rendre compte exactement des procédés d'instruction qui doivent leur être appliqués.

Le mardi 11, je suis allé à Djemâa-Sahridj. J'ai, suivant mon habitude, interrogé d'abord les habitants, puis essayé de déterminer un emplacement favorable, soit à Djemâa-Sahridj même, soit entre ce village et le nouveau centre européen de Mekla. Je me suis d'abord arrêté au choix d'un lieu parfaitement convenable nommé Agouni-Zemmor; mais le lendemain matin, les habitants de Djemâa-Sahridj m'ont offert la place même du marché, pourvue d'eaux abondantes et de beaux arbres.

Le mercredi 12, je suis allé à Ilmaten, centre administratif de la commune mixte de Haut Sébaou.

J'y ai été reçu, en l'absence de M. l'Administrateur Warnier, par l'adjoint M. De Raizie. Il est évidemment nécessaire qu'une école soit fondée à Ilmaten. Cependant la tribu indigène des Azazga, qui habite les environs, ne sera peut-être pas maintenue en possession de toutes ses terres, et cet état d'incertitude m'a empêché de la consulter aussi efficacement que la population de la commune mixte de Fort-National. Ilmaten nous offre un emplacement admirable pour l'installation d'une école, sur un petit plateau qui dominera le village français dont la création est décrétée.

Le jeudi 13, j'ai visité pendant la matinée les environs d'Ilmaten et conversé avec quelques indigènes instruits et bien disposés. Dans l'après-midi, j'ai pris copie d'un plan qui sera certainement fort utile quand il s'agira de fonder l'école d'Ilmaten. j'ai établi avec un entrepreneur le devis approximatif des écoles du Haut Sébaou, qui se trouveront au point de vue de la construction dans des conditions moins favorables que celles de la commune mixte de Fort-National, si l'on excepte l'école des Beni-Yenni. Enfin, j'ai recueilli tous les renseignements statistiques nécessaires pour distribuer des écoles chez les Beni-Ghobri, les Beni-Hidjer, les Illoulouen-Oumalou, et même chez les Beni-Zekki. Je n'ai pas négligé non plus, ayant sous les yeux, vue d'Ilmaten, la montagne des Beni-Djennad et les villages qui s'y trouvent, d'y déterminer approximativement un centre d'école en m'entourant de tous les renseignements nécessaires.

Le vendredi 14, je suis parti à Ilmaten le matin. A 11 h, j'étais à Souama des Beni-bou-Chaïb. Le président étant absent, j'ai réuni néanmoins les notables, je leur ai exposé l'objet de ma mission, j'ai recueilli leurs adhésions, et j'ai noté avec soin les offres de vente qui m'ont été faites. Il sera nécessaire de fonder une école à Souama. A 3 h de l'après-midi, j'étais à Taka, chez les Beni-Yahïa. Ce centre est aussi important que Souama. Grâce au concours du président que Monsieur l'administrateur de la commune du Djurdjura, dont dépendent les Aït-Yahïa, avait envoyé à ma rencontre, j'ai pu réunir rapidement une assemblée assez considérable et déterminer très exactement l'emplacement d'une école, si bien que l'installation en dépend uniquement, Monsieur le ministre, de votre ratification. Parti de Taka à 5 h du soir, j'arrivais à 7 h à Aïn-Hammam, centre administratif de la commune mixte du Djurdjura, où j'étais reçu par l'administrateur, M. Lapaine. Nous nous sommes mis au travail après le souper, de 10 h à 1 h du matin.

Le samedi 15, après avoir rédigé quelques notes, j'ai visité les environs d'Aïn-Hammam, je me suis rendu compte par mes yeux de la distribution nécessaire des écoles françaises le long de la ligne du Djurdjura, chez les Beni-Ouassif, les Beni-Bouddrar, les Beni-Attaf, les Akbil, les Aït-Ihourar et les Illiten, admettant en principe, ce que j'expliquerai plus loin, que Monsieur l'Administrateur de la commune mixte puisse se charger lui-même des écoles des Aït-Menguellat et les Beni-Bou-Youcef. Dans l'après-midi, je suis allé en compagnie de M. Lapaine au col de Tirourda, et je suis descendu dans le village de Soummer un des foyers de l'insurrection de 1871, chez les Beni-Itourar. Là, j'ai réuni les notables en grand nombre et j'ai recueilli leurs adhésions. Je me suis rendu ensuite au village de Aït-Larbi, et de là j'ai déterminé sans peine l'emplacement d'une école à Tiferaïonen. Cette école desservira les deux groupes des Aït-Itourar et des Illiten.

Le dimanche 16, je suis parti à Aïn-Hammam à 8 h 1/2 du matin. Je suis arrivé à Fort-National à 11 h 1/4, j'ai eu un dernier et long entretien avec monsieur l'administrateur de la commune mixte de Fort-National. Je suis parti de Fort-National à 3 h 1/2, à dos de mulet, je suis arrivé à Tizi-Ouzou à 6 h 20; monté en voiture à 6 h 1/2, j'étais de retour à Alger le lundi 17, à 7 h du matin.

Dispositions des Kabyles

Je ne répéterai pas ce que l'on sait des Kabyles. Il me suffira d'affirmer qu'aucune région n'est mieux cultivée que la Kabylie centrale. Ce ne sont que vergers, champs retournés sans cesse par la pioche ou la charrue. Villages bâtis en pierre et couverts de tuiles. La difficulté du terrain découpé en ravins profonds n'a point découragé cette population sobre, tenace, éminemment sédentaire. L'aspect du pays éveille le souvenir de la France méridionale, surtout de ce qu'était cette France à la fin du siècle dernier quand le paysan ignorait encore l'aisance : l'intérieur des

villages qui paraissait les plus riants de loin est sali par les bestiaux et les maisons n'ont ni fenêtres ni cheminées.

L'unité constitutive de la Kabylie est le village, ou *taddert*, composé de petits quartiers, *karouba*. Quand la guerre ne commande pas de mesures extrêmes et surtout, quand aucune pression étrangère ne prévaut, chaque quartier nomme librement son répondant (*tamen*), chaque village nomme librement son *amin*. La Kabylie tout entière est essentiellement une somme de villages animés d'un esprit démocratique. Chaque village a sa constitution propre, son code pénal, ses coutumes, en un mot son *kanoun* qui s'explique simplement par les conditions d'existence de ses habitants bien mieux que par des comparaisons hasardées avec le droit romain ou germanique.

Aucune autorité supérieure ne s'étant jamais établie dans le cœur de la grande Kabylie avant la nôtre, ces petites républiques ont eu, pendant de longs siècles, l'histoire des républiques italiennes du Moyen Âge. Chacune d'elles s'est divisée en deux parties (*çof*, *çefouf*). Les gens d'En Haut et les gens d'En Bas se sont combattus. On a vu même des quartiers se fortifier les uns contre les autres dans l'intérieur d'un village. D'autre part, elles se sont confédérées suivant des différences d'origine qui nous échappent, mais surtout d'après la configuration de leurs montagnes. Ces associations d'abord peut-être accidentelles devinrent bientôt permanentes. Elles étaient des institutions guerrières derrière lesquelles s'abritaient la liberté et la propriété individuelles. Sous le nom de *kebila* (*Qebail*) elles devinrent particulièrement célèbres au temps des Turcs quand les Kabyles qui avaient assez facilement repoussé les hordes arabes du Moyen Âge eurent à se défendre avec plus d'habileté et d'énergie contre un ennemi mieux préparé : aussi bien c'est avec elles que nous eûmes affaire, et aujourd'hui même les subdivisions ethnographiques portées sur nos cartes de la Kabylie ne sont que la nomenclature de ces *Kebilats* (*Qebail*).

De cet état violent suffisamment exprimé par le *çof* et la *kebila* résulta la prépondérance de certains individus et de certaines familles, en dépit du tempérament démocratique du pays. Le *çof* victorieux dans un village ne devait souvent son succès qu'à l'habileté ou au courage d'un homme, et c'est encore dans les talents de son chef que résidait la principale force de la *kebila*. L'ambition avisée par des rivalités journalières, les services rendus contre l'étranger et quelquefois aussi l'appui de l'étranger, engendrèrent dès l'origine de petits tyrans locaux toujours contestés par quelques factions et destinés à des morts tragiques, mais parfois réellement puissants, comme Firmus au temps de Théodore, et le roi de Kouko pendant la période turque.

Les Kabyles ne sont pas plus attachés à la religion musulmane qu'ils ne l'ont été à la religion chrétienne. Amoureux de l'indépendance, ils répugnent à l'orthodoxie. Cependant il faut reconnaître que les marabouts musulmans, continuateurs des évêques donatistes, ont toujours puissamment encouragé les *kebilat* dans leurs luttes contre l'étranger, et réconcilié en mainte occasion des villages, ou des partis contraires. En outre l'instruction, si grossière qu'elle fût, était entre leurs mains. Ces marabouts se disent d'origine étrangère et même arabe; ils se sont du moins répandus dans le pays en suivant les vallées à la façon de tous les envahisseurs; mais se conformant à la discipline générale, ils cultivent la terre et pressent des olives, comme les autres Kabyles, de sorte qu'un quartier ou un village maraboutique ne se distingue en rien de ses voisins. Leur influence, si l'on y regarde de près, a la même origine que celle des chefs de guerre. Elle résulte de l'indigence, des vexations, du désordre dans lequel les divisions intestines et les attaques étrangères maintenaient la Kabylie, état misérable qui ne laissait au faible de recours qu'en la Providence divine.

La paix française imposée par la conquête vient de recevoir sa forme définitive en Kabylie grâce à l'établissement du régime civil. Je n'hésite pas à dire qu'elle est accueillie par les Kabyles comme un bienfait et même comme un retour à leurs institutions premières. Justice et sécurité universelles, tel était l'idéal vers lequel aspirait chaque village dans la confusion des luttes, des vengeances et des ambitions personnelles, telle est aujourd'hui la réalité, de Bougie à Drah-el-Mizân et du Djurdjura à la mer. Le peuple kabyle vient à nous, et par une conséquence nécessaire les institutions et les hommes de guerre doivent disparaître, quelque tempérament qu'on apporté à cette révolution indispensable. Dans un avenir plus ou moins éloigné, la *kebila* ne sera plus qu'un souvenir, les *çefouf*

disparaîtront à leur tour, les marabouts n'auront plus de raison d'être, et les quelques familles semi-militaires qui ont prêté leurs concours à nos généraux suffisamment dotées et récompensées, n'auront plus droit qu'à la reconnaissance de l'histoire.

Cette idée maîtresse a dirigé toute ma conduite en Kabylie. Au nom de M. le Ministre de l'Instruction publique et de M. le Gouverneur, je me suis adressé au peuple kabyle. D'ailleurs je n'ignorais pas quelles ressources MM. les administrateurs et juges de paix des communes mixtes avaient rencontrées dans l'intelligence, la probité, l'amour de l'ordre inhérents en quelque sorte à ces demi-barbares républicains.

Dans la commune mixte du Haut-Sébaou, à Ilmaten, l'administration et la justice de paix se sont établies sous de minces baraques en planche sans aucune protection armée, si l'on excepte quatre gendarmes, au milieu des Azazga qui ont donné le signal de l'insurrection de 1871. Dès les premiers jours, alors même que les baraques n'étaient pas installées, le juge de paix, siégeant en robe et en toque sous un olivier, n'a pas hésité à commencer de rendre bonne et sévère justice : des amendes ont été infligées, des peines disciplinaires ont été prononcées sans qu'il s'élevât même un murmure. Il n'existe pas encore de prison à Ilmaten. Les détenus reçurent simplement l'ordre de prendre une pioche ou une pelle et de travailler aux terrassements : ils obéirent librement, couchèrent sur la dune sans gardien, et quand le temps de leur condamnation fut terminé, demandèrent la permission de retourner à leurs villages. Ce fait vraiment extraordinaire se renouvelle tous les jours. Il en est de même dans la commune mixte du Djurdjura. M. le Juge de Paix de Ain-Hammam me disait que le vol et le mensonge sont beaucoup moins fréquents dans sa circonscription que dans certaines communes de France. En cas de meurtre, le Kabyle n'invoque jamais d'alibi, et se livre à notre justice sur une simple réquisition, si bien que le juge procède à des arrestations dans des villages éloignés, accompagné sûrement de son greffier. Or il suffit de considérer une carte pour comprendre ce qu'est cette énorme commune mixte de Djurdjura remplie de plus de 50 000 Kabyles, sillonnée de ravins extrêmement profonds, hérissée de villages qui sont des forteresses, et dans laquelle la colonisation ne pénétrera probablement jamais. Comme tout le reste, elle nous est soumise parce que le peuple a confiance dans notre équité et dans notre force. Le gouvernement est, à ses yeux, d'abord un maître, ensuite et surtout un protecteur.

En conséquence, j'ai accepté avec empressement, le lendemain de mon arrivée à Fort-National, l'offre que me fit M. l'Administrateur de réunir au Fort tous les tamen, tous les amin, et presque tous les oukil de la commune. M. Sabatier venait de faire procéder à l'élection des tamen qui sont, comme je l'ai dit, les représentants de chaque karouba, en quartier de village. C'était évidemment eux qui devaient me donner l'expression la plus nette du sentiment populaire. Quelques amin avaient été élus récemment par suite du décès de leurs prédécesseurs ; mais la plus grande partie devait son origine à des nominations officielles antérieures. Cependant, comme un bon nombre d'oukil, d'origine pareillement diverse, appartenait au *ouf* contraire à celui de l'amin, j'avais encore la certitude de dégager de ce côté des notions sûres.

L'assemblée se réunit le vendredi 7 janvier. Elle comptait près de 800 personnes. Les tamen, petites gens de tout âge, aux burnous salis par la terre, mais de mine intelligente et passionnée, remplirent la cour de l'ancien Bureau arabe. Une grande pièce donnant sur cette cour par une large porte ouverte fut réservée aux amin et aux oukil. Monsieur l'Administrateur prit place en face de ces derniers, à son tribunal, et je m'assis à sa droite. Sur ma prière, M. Sabatier résuma d'abord la situation actuelle des Kabyles vis-à-vis de la France. Ils ne sont plus des révoltés, et l'ère des répressions est décidément close : maintenant s'ouvre une période nouvelle. La grande nation qui les a soumis veut qu'ils participent à sa prospérité, à condition qu'ils s'en rendent dignes, et c'est pourquoi Monsieur le Ministre de l'Instruction publique et le Conseil général au département à Alger ont résolu de consacrer une somme de 22 600 F à l'établissement d'écoles françaises au milieu d'eux. Cet argent est celui des contribuables de France. Ce sont les Français qui payent pour que les Kabyles sachent un jour travailler et commercer comme eux.

Et cette résolution généreuse n'admet pas de contrainte. Le délégué de Monsieur le Ministre ici

présent a désiré qu'ils fussent réunis aujourd'hui pour leur demander sans détour, et sans aucune pression, s'ils veulent des écoles françaises et quels sont ceux d'entre eux qui peuvent affirmer au nom de leurs villages ou de leurs quartiers si ces écoles seront fréquentées.

Ces paroles étaient traduites par l'interprète kabyle dont la voix s'étendait sur la place. Elles excitèrent un véritable tumulte chez les tamen. Comme le bruit nous empêchait de rien distinguer, nous allâmes, M. l'Administrateur et moi, nous placer sur le perron à côté de l'interprète. A notre vue, un silence se fit, et le plus ardent des orateurs populaires s'écria : « Merci, nous avons confiance en vous, nous voulons apprendre votre langue et vos lois pour nous défendre de l'injustice ! » Ce fut ensuite un dialogue pressé entre nous et la foule. « Enverrez-vous vos enfants ? » – « Nous les enverrons. » – « Nos écoles seront ouvertes à tous, aux pauvres comme aux riches. » – « Bravo ! » – « On n'y prononcera pas un mot de religion, ni de religion chrétienne ni de religion musulmane. » – « C'est bien. » – « Nous y enseignerons, outre la langue française, le calcul, l'histoire et la géographie, des métiers manuels pour que vos enfants trouvent à vivre dans le monde. » – « Merci ! ». Un vieillard gravit les marches du perron, et se tenant près de nous, dit à haute voix pour tous : « Nous voulons que nos enfants aillent à l'école afin d'être gouvernés directement par vous. » Un homme jeune lui succéda, très vif, évidemment chef de partie, il s'écria : « Oui, nous ne voulons plus être mangés par nos amin ! ». M. l'Administrateur atténua l'effet de cette parole révolutionnaire : « Aujourd'hui, jour de paix et de concorde dit-il, nous n'avons point à récriminer contre le passé. » Nous ajoutâmes : « Asseyez-vous tous à terre ; puis, que ceux qui veulent l'école se lèvent, et que ceux qui ne la veulent pas restent assis. » Une dizaine environ sortit de la cour, tout le reste s'assit et se leva sans exception.

Nous rentrâmes ensuite dans la salle où les amin et les oukil se tenaient silencieux et l'interprète, traduisant nos paroles, leur dit : « Vous avez entendu. Que dites-vous à votre tour, vous qui êtes les plus riches et qui tenez de plus près au gouvernement ? » Un amin répondit : « Nous exécuterons les ordres du Beylik. » Je l'interrompis : « Ce n'est pas cela que nous vous demandons. Personnellement, et sans contrainte aucune, donnerez-vous le bon exemple ? Enverrez-vous vos enfants à l'école, ou si vous en aviez, les enverriez-vous ? » On répliqua : « Les Kabyles sont pauvres, ils ont besoin de leurs enfants pour garder leurs bestiaux, ou même pour nourrir leurs familles. Beaucoup de très jeunes gens sont envoyés comme colporteurs en pays arabe, et reviennent tous les ans avec un petit pécule. Comment iraient-ils à l'école ? » – « Ces sortes de calcul, répondis-je, ont lieu même en France, mais nous vous prouverons que c'est là de l'intérêt mal entendu. Ensuite... » – « Ensuite, ceux d'entre nous qui sont exposés à des revendications n'ont aucune autorité sur leurs subordonnés. » M. l'Administrateur m'avait déjà instruit de ces « revendications » quelquefois fort justes, mais toujours passionnées et peu recevables quand elles remontent trop loin dans le passé. Je répondis : « Là n'est pas la question. Indépendamment de toute politique, dans l'intérêt de vos enfants et de vos compatriotes, voulez-vous oui ou non les écoles françaises ? Voici mon registre, j'écrirai vos noms et vos réponses, sans qu'il en résulte rien de fâcheux pour vous, si vous refusez. » L'amin de Djemâa Sahrïdj répondit « oui », celui d'Icherriden répondit « non ». Je me servis alors de cette formule : « Qui pense comme l'amin de Djemâa Sahriaïj ? Qui pense comme l'amin d'Icherriten ? », et j'écrivis la liste suivante à peu près complète, car très peu d'amin manquaient à la séance.

Amîn de		Oui	Amîn d'Icherriden	Non	
"	Djemâa Sahridj	"	"	Bou-Zarih	"
"	Mekki	"	"	Maaouiâ	"
"	Igoulfan	"	"	Taourirt Aden	"
"	Arerous	"	"	Taliouin	"
"	Tizi n Terga	"	"	Mizar	"
"	Amazoul	"	"	Imainseren	"
"	Aït Mansour ou Ahmed	"	"	Afenso	"
"	Agouni bou Afir	"	"	Iril el Hadj Ali	"
"	Mouça ou Braham	"	"	Taguemount Boudefel	"
"	Aït Lhassen	"	"	Mrira	"
"	Ahmed naït Mamr	"	"	Akerro	"
"	Aït Larbaa	"	"	Tendelst	"
"	Aït Mimoun	"	"	Hicham	"
"	Taourirt el Adjaj	"	"	Bou Achir	"
"	Agouni Iehamed	"	"	Aït Khèr	"
"	Tigzirt	"			
"	Beni Raten Bou adda	"			
"	Aït Yagoub	"			
"	Aït Saïd Ousgan	"			
"	Aït Alli	"			
"	Aït Hag	"			
"	Azzouza	"			
"	Aguemoun	"			
"	Aït Atelli	"			
"	Aït Frah	"			
"	Taourirt Tamoqrant	"			
"	Ikhelidjen	"			
"	Abouda	"			
"	Aarous	"			
"	Ifenaïen	"			
"	Tablabalt	"			
"	Taddert-Oufella	"			
"	Taddert bou Adda	"			
"	Taguemout Ihaddaden	"			
"	Sahnounen	"			
"	Taceft Guezra	"			
"	Aït Meraou	"			
"	Iril Tiguemounin	"			
"	Aït Mimoun	"			
"	Aguemoun Izem	"			
"	Taza	"			
"	Agouni Djilban	"			
"	Iril Guifri	"			
"	Tizi Rached	"			
"	Iril Tazert	"			
"	Sraïoua	"			
"	Bou-Iahla	"			
"	Aït Oguelmim	"			
"	El-Gueraa	"			
"	Sahal	"			
"	Tizi bou Aman	"			

A côté de cette grande scène s'en place une autre presque semblable à laquelle les souvenirs de la révolte de 1871 donnent une valeur particulière. J'avais rencontré dans le jeune administrateur du Djurdjura, M. Lapaine, autant d'empressement et d'intelligence des affaires kabyles que chez M. l'Administrateur de la commune de Fort-National, et partis ensemble de Ain-Hamman, nous étions allés jusqu'au col de Tirourda pour déterminer, s'il était probable, un emplacement d'école commune aux Beni-Itouragh et aux Illiten. Nous descendîmes dans la vallée creuse qui s'ouvre en avant du col, et nous entrâmes dans le village de Soumeur. C'est là que pendant plusieurs années une prophétesse nommée Lalla Fatma a prêché la guerre sainte contre nous, et les Kabyles montrent aux touristes avec orgueil, près de la maison de l'amin actuel, un frêne énorme entouré de dalles, au pied duquel se groupaient ses auditeurs. Ordre avait été donné aux principaux des Beni-Itouragh et des Illiten de se réunir à Soumeur, et c'est à dessein que j'avais indiqué ce rendez-vous afin de marquer par un contraste saisissant le caractère de notre œuvre pacifique. L'assemblée se tint dans la chambre haute de la maison de l'amin. Je m'assis devant une petite table avec M. l'Administrateur, et je pris la parole. Après les préambules d'usage : « Désirez-vous, leur dis-je, franchement et sans aucun détour, des écoles françaises ? » – « Oui. » – « Voici ce que nous vous offrons : premièrement, l'étude de la langue française, du calcul, de l'histoire et de la géographie élémentaires. Cela vous convient-il ? » – « Oui. » – « Secondement, l'étude de vos lois kabyles (kanoun) et de la loi française ? L'approuvez-vous ? » – « Oui, sans aucun doute. » – « Troisièmement, l'apprentissage d'un métier manuel, le métier de charpentier, de forgeron, de tourneur, etc. Est-ce là votre avis ? » – « C'est surtout cela que nous désirons pour nos enfants pauvres. » – « Est-il bien convenu que dans nos écoles ni les marabouts français ni les marabouts musulmans n'auront d'autorité ? » – « La religion restera en dehors de l'école. Chacun naît et meurt dans la religion de son père, et c'est Dieu seul qui distingue entre nous au jour du jugement. » – « Très bien. Voilà une sage parole ; mais apprendrez-vous la langue arabe à nos enfants ? » – « Nous la leur apprendrons comme langue étrangère, au sortir de l'atelier. Vous êtes Kabyles, et la langue arabe ne vous sert que quand vous voyagez en pays arabe. Nos écoles seront fondées en vue des intérêts communs des Kabyles et des Français, et s'il s'y trouve quelque défaut, Dieu nous suggérera le moyen d'y remédier. Un dernier mot : nos écoles seront absolument gratuites, ouvertes aux enfants des pauvres aussi bien qu'à ceux des riches. » – « Nous remercions votre gouvernement béni, et nous vous promettons de vous envoyer nos enfants. »

Ce n'est pas sans joie ni fierté que l'on constate la justesse d'une idée dont on s'est fait l'apôtre, et je n'oublierai jamais Fort-National ni Soumeur. Cependant, je ne m'en suis pas contenté. Indépendamment du concours de MM. les Administrateurs, j'ai voulu contrôler seul la bonne volonté de la population, et je l'ai fait tous les jours en divers lieux pendant ma tournée, notamment chez les Aït-Oumalou, chez les Beni-Yenni et à Djemâa Sahridj, dans la commune de Fort-National, à Souama des Beni-Bou-Chaïb dans la commune du Haut-Sébaou, à Taka des Beni-Yahia dans la commune du Djurdjura. Je ne crains pas de multiplier les preuves en pareille matière.

Entre l'Ighzer-bou-Aïmer et l'Ighzer Nteghlough se prolonge une crête à pentes raides sur laquelle s'élèvent les villages de Tablabalt, Agouni Bourer, Iril-bou-Anou, Taguemount-Abouda, Iril-bou-Hamama, Isahnounen. A mi-côte, en-dessous de Tablabalt, vers l'est, est Ifenaïen ; sur le bord de l'Ighzer Nteghlough Arous, puis Rabla. Depuis le matin du samedi 8 janvier jusqu'au soir, j'ai visité tous ces villages. Il n'en est pas un dans lequel j'ai rencontré quelque opposition et partout j'ai procédé d'une manière uniforme. Je commençais par faire venir l'amin, et je le priais de réunir les Tamin et la plupart des imokranen. Je leur rappelais la séance de Fort-National à laquelle ils avaient assisté ou dont ils avaient connaissance. Je leur demandais quel était bien leur avis personnel. La réponse était toujours la même, quelquefois douteuse d'abord, comme il arrive chez des gens craintifs à bon escient de l'arbitraire, mais enfin, parfaitement claire : « Nous vous enverrons nos enfants ; nous vous remercions de vos offres ; mais nous vous prions d'excuser les parents pauvres. » Je fis ma plus longue station à Iril-Bou-Hamama et à Ifenaïen. A Iril-Bou-Hamama, je tins ma séance dans la mosquée qui sert en même temps de lieu de réception pour les hôtes. On m'y fit le meilleur accueil, et quelques notables s'empressèrent de m'accompagner ensuite pour déterminer, chose difficile, un emplacement d'école convenable à tous ces villages. Je n'arrivai à Ifenaïen que vers le coucher du soleil ; mais tous les hommes influents du village s'étaient réunis pour me recevoir à l'entrée. Après avoir renouvelé mes

questions, et reçu les mêmes témoignages de sympathie que partout ailleurs, je procédai immédiatement au choix d'un terrain que le propriétaire consentait à vendre sur l'heure. Ceux-là seuls qui connaissent le pays kabyle peuvent apprécier ce succès qui s'est renouvelé en mainte circonstance. La question des terrains fera plus loin l'objet d'un chapitre spécial.

J'étais arrivé à Djemâa Sahridj des Beni-Fraoucen en compagnie de M. l'Administrateur. J'y restai seul le lendemain matin, et ce fut alors que je recueillis les plus sûrs témoignages populaires, sans le moindre soupçon de pression administrative. A un certain moment, peu avant mon départ, je fus entouré. J'avais affaire, comme toujours, à deux çof, mais ces rivaux ne disputaient que de complaisance. Je partis en serrant les mains de tous. Le mot magique avait été : « Nos écoles gratuites seront faites pour les Kabyles aussi bien que pour les Français. Notre but est l'intérêt, le salut des Kabyles. » On n'ignore pas que le village français de Mekla, récemment fondé près de Djemâa-Sahridj est un puissant élément d'émulation au sein de cette population laborieuse qui comprend comme nous la « bataille de la vie. »

Aux Beni-Yenni, j'avais derrière moi deux cents notables, quand j'examinais le terrain entre Aït-Larba et Aït-Mimoun. Ces Beni-Yenni sont assurément la population la plus industrielle de toute la Kabylie. C'est chez eux que j'ai trouvé les imaginations les plus vives, les raisonnements les plus droits, le tour d'esprit le plus moderne. La question des écoles y était résolue d'avance. On me pria surtout de développer dans notre enseignement les notions professionnelles, et certainement il eût été difficile de s'entretenir plus sagement avec les paysans de la Bretagne ou de l'Auvergne il y a cinquante ans. Un mot surtout me frappa : « Dites-nous, monsieur, dans ces écoles nouvelles, on ne volera pas les enfants, n'est-il pas vrai ? » Nous étions à deux pas des écoles des Pères Jésuites d'Aït-Larba.

Les Beni-Bou-Chaïb font partie de la commune du Haut-Sébaou. Ils n'avaient été avertis qu'indirectement de la libéralité de M. le Ministre de l'Instruction publique et du Conseil général. Je n'avais pu les prévenir de mon arrivée. En outre leur président était absent. Cependant j'avais bonne espérance à mesure que je m'élevais du fond de l'Ouâd Bou-Behir vers leurs villages d'Aït-Zella, de Bel Ghezelia, et de Souama qui sont bien les plus semblables que j'aie jamais rencontrés aux hameaux de la Corse, de l'Hérault et des Alpes-Maritimes. Je suivais un beau chemin bordé d'oliviers dont les hommes battaient les branches. Les femmes recueillaient les olives dans des paniers et répondaient au salut. Les enfants, comme en maint autre endroit, disaient : « Bonjour. » J'entrai dans la salle toute primitive de la djemâa de Souama. Je demandai des nouvelles de mes anciens amis ; j'eus bientôt autour de moi une trentaine d'imokramen. Là, sur ce terrain absolument neuf je répétais simplement ce que j'avais dit partout ailleurs. On ne se défendit pas, mais on hésita à me répondre. J'insistai, et enfin une conversation générale s'établit, au bout de laquelle je recueillis les adhésions les plus franches, des conseils précis sur le meilleur emplacement d'école, enfin des offres positives de vente absolument spontanées.

A Taka des Aït-Yahia, le président et un cavalier envoyé d'avance par M. Lapaine m'avaient annoncé. Je n'y restai que deux heures ; mais les dispositions de la population étaient telles que ce peu de temps me suffit pour tout conclure. Je m'assis sous un frêne au milieu de l'emplacement probable de l'école future. On m'interrogea plus que je ne questionnai. On me demanda surtout avec le plus vif intérêt si nos écoles seraient parfaitement accessibles à tous, et indépendantes en matière religieuse. Quelques-uns même ajoutèrent que les hommes devaient profiter de notre enseignement aussi bien que les enfants ; et en effet il nous faudra instituer des cours d'adultes. Je refusai non sans regret l'hospitalité qui me fut offerte ensuite, et je me mis à gravir au moment du crépuscule la crête abrupte qui sépare Taka de Aïn-Hammam. On y jouit surtout à cette heure du spectacle le plus grandiose qui se puisse rêver.

Il est à remarquer que les adhésions des Kabyles sont d'autant plus vives qu'ils nous fréquentent davantage ; par suite les écoles de l'ouest seront d'abord plus prospères que celles de l'est depuis les environs de Fort-National jusqu'aux confins extrêmes des Beni Zekki ; mais les preuves que je viens de fournir me paraissent suffire à confirmer les espérances les plus hardies. En résumé nos écoles agréent aux Kabyles pour deux raisons majeures, politique et économique. Ils veulent se mettre à l'abri de la violence et de l'injustice par une connaissance certaine de notre langue et de nos lois :

ils veulent aussi, par la concurrence du commerce et de l'industrie, contrebalancer la prépondérance de nos colons, leurs initiateurs, et certes il n'est personne qui n'estime que cette lutte pacifique sera la plus sûre garantie de notre sécurité. Quant à leurs objections, ou mieux, à leurs réserves, elles sont exactement celle des montagnards français. S'ils peuvent consentir, comme je le montrerai plus loin, à nous venir en aide, soit en nous offrant des biens communaux, soit en nous accordant libéralement un nombre considérable de journées de travail, d'autre part, ils admettraient difficilement que l'école ne fût pas gratuite. Les pauvres hésitent à nous promettre leurs enfants considérant qu'ils ne peuvent sans dommage se priver de leur travail. Enfin quelque détachés qu'on puisse les présenter des questions religieuses, ils manifestent le désir de voir la langue arabe enseignée dans nos écoles, au moins comme langue étrangère. J'ajouterai que quelques-uns soupçonnent dans nos écoles le centre de futurs villages ; mais nous ne devons pas nous faire nous-mêmes d'illusion sur ce point. La Kabylie est un pays pauvre et à peine capable de nourrir tous ses habitants. A part la vallée du Sébaou que la révolte de 1871 nous a livrée, je ne sache pas de territoire kabyle qui puisse recevoir des colons européens.

De l'influence et du rôle des grands chefs

Le terme « grands chefs » dont on fait un usage fréquent en Algérie, convient peu au pays kabyle. L'aristocratie répugne à ce peuple, et la conséquence plus ou moins lointaine du régime civil doit être le gouvernement direct des indigènes. Telle est la notion théorique à laquelle nous devons conformer nos actes, non seulement en Kabylie, mais encore dans tous les pays berbères. Cependant il y a quelques degrés entre la théorie et la pratique. On ne saurait nier qu'avant notre enquête et pendant l'occupation militaire des conflits violents et de graves nécessités politiques aient eu pour conséquence de mettre certaines familles hors de pair.

Depuis plusieurs années, des personnages kabyles, moins puissants sans doute qu'on ne le pense, mais influents à divers titres, ont donné d'excellents exemples, soit en provoquant la création et l'agrandissement de l'école de Tamazirt, soit en envoyant leurs enfants dans les écoles des Pères Jésuites et des missionnaires. Or, est-il sage, est-il juste, même en invoquant la nécessité politique, de les frapper d'une sorte de bannissements en leur interdisant de prendre part à nos créations nouvelles ?

Cette question très délicate doit être clairement posée et nettement résolue.

Nous n'avons jamais eu, disent les hommes auxquels je fais allusion, d'autre rôle que celui de serviteurs de la France. Conquérante, nous avons combattu pour elle, pacifique, nous voulons faire pénétrer ses institutions, ses mœurs, sa langue jusque dans le cœur de nos tribus, et nous ne demandons d'être honorés en raison de nos services. Nous sommes encore nécessaires et c'est grâce à nos efforts que s'effectue la transition du régime militaire au régime civil. Or, le moment étant venu de doter la Kabylie d'écoles françaises, c'est à nous qu'il revient de vous aider avec éclat dans cette entreprise, comme il nous appartenait de diriger vos colonnes en temps de guerre. Les institutions changent, mais on conserve les hommes utiles.

Leurs adversaires répliquent. Ce changement de régime que vous invoquez implique votre disparition. Vous en profitez au contraire pour reprendre de nouvelles forces. Si nous vous remettons une fois de plus nos pouvoirs comme nous l'avons fait pendant la période précédente, nous vous reconstituons plus puissants que jamais. Nous ne commettrons pas cette faute. Vous nous offrez des terrains, vous userez, dites-vous, de toute votre influence en faveur des écoles françaises. En réalité, vous désirez tenir ces écoles dans votre main, les gouverner à votre profit, vous en faire des titres de gloire. Vous assurez que vous êtes nécessaires. En êtes-vous bien sûrs ? Non. Le temps est venu de parler franc. Nous nous adressons au peuple kabyle et non à vous, et nous repoussons énergiquement vos offres comme autant de pièges.

Il n'est pas de juste milieu dans cette opposition. Est-ce à dire qu'il faille adopter une résolution extrême ? Je ne le pense pas, et voici la solution que j'aurai l'honneur de vous proposer.

On s'adressera toujours, comme je l'ai fait, au peuple, c'est-à-dire aux assemblées composées des tamen, des oukil et des amin des villages. Si l'assemblée nous fait don spontanément d'un

communal bien situé comme il arrive dans presque tous les cas, ou si un particulier, soit de son propre mouvement, soit à la sollicitation de ses compatriotes, veut nous vendre un terrain dont les avantages sont exceptionnels (et c'est encore là une forme de donation, les Kabyles ne vendant leur terre qu'avec une grande répugnance) ce seront ces offres que nous accepterons d'abord. Ensuite, le Gouvernement pouvant attribuer des prestations à la construction des écoles, nous serons en mesure de réaliser une économie notable, sans nous créer d'obligations. L'école bâtie, les registres d'inscription des écoliers seront ouverts à tous au grand jour dans la salle de la Djemâa. Il sera dit et répété que l'école est faite pour tous, pour les pauvres et pour les riches. Ainsi, constituée d'une manière absolument indépendante, cette institution nationale ne subira aucune influence individuelle.

C'est alors, mais alors seulement que les donations gracieuses des particuliers riches pourront être acceptées. Ils en retireront encore un grand honneur ; et leurs compatriotes leur sauront gré du concours qu'ils auront prêté au gouvernement dans une œuvre qui intéresse particulièrement la Kabylie ; mais ce concours n'aura pas été indispensable. D'ailleurs quelque précieux que puissent être ces sortes de présents, ils n'auront jamais une valeur égale à celle des donations publiques des villages : par suite il ne sera pas nécessaire d'en récompenser les auteurs outre mesure, surtout au détriment des libertés municipales que notre devoir est d'accroître et de protéger.

Des fractions maraboutiques et des influences religieuses

Dans la grande Kabylie comme dans tous les autres groupes ethnographiques de l'Algérie, les fractions maraboutiques sont nombreuses, ce que prouve le tableau suivant, relatif à la seule commune mixte de Fort-National.

	Villages entièrement maraboutiques :	
Beni Raten	Arous	150 habitants
	Isahnounen	70 "
	Agouni Bou Rèr	200 "
	Aït Meraou	400 "
	Iril n Tazèrt	140 "
Beni Fraoucen	Tiliouin	201 "
Beni Khelili	Mgheira	471 "

	Groupes maraboutiques :
Dans le village de Adeni,	Hameau de Mestiga.
Dans le village de Tamazirt,	Ibehlal, Tala Amara.
Dans le village de Aït Yagoub,	Aït Sidi Ameer ou Braham.
Dans le village de Aït Haq,	Aït el Hamel.
Dans le village d'Azzouza,	Ibachiren,
Aït el Ouateq,	El Kantra.
Dans l'agglomération de Tizi Rached,	Achlou, la moitié de Bou Shel, les deux-tiers d'Igouan, la moitié d'Agouni Djilban, un quart d'Iril G'Ifri.

Dans le village d'Aguemoun,
 Dans le village de Aït Frah,
 Dans le village de Aït Atelli,
 Dans le village d'Ikheldjen,
 Dans le village d'Ifenaïen,
 Dans le village de Tablabalt,
 Dans le village de Taddèrt bou Adda,
 Dans le village de Miser,
 Dans le village d'Aït Mimoun,
 Dans le village de Tizgirt (B. Yenni),

A Djemâa Sahrig,
 Chez les Beni Khellili,

Groupes maraboutiques :
 une portion des Aït Sidi Mhamed ou Braham.
 id.
 id.
 Hameau d'Agoulmîm.
 Hameau de Bou Djen.
 quelques Ibahlen.
 Hameau de Iesklaouin.
 Miser bouadda (cheurfa).
 Aït Iehalem.
 Tensaout,
 Aït Sidi Ameur.
 Hameau de Bou Zârir.
 la moitié d'Ichenoufen, et une portion
 de Tendelest.

Il est généralement admis que ces fractions maraboutiques sont d'origine étrangère, marocaine, et que leurs ancêtres se sont introduits dans la Kabylie vers le xv^e siècle. Le point de départ de ce mouvement religieux est la Saguiet-el-Hamra. Suivant les vallées, comme avaient fait autrefois les colons romains, et comme nous faisons nous-mêmes, s'établissant dans les plaines, ou du moins n'affectant pas exclusivement des positions défensives à l'édification de leurs demeures, finissant presque toujours par se joindre intimement à la population indigène sans toutefois se confondre avec elle, si bien qu'aujourd'hui même beaucoup d'entre eux, compris dans l'enceinte des villages kabyles, n'en font cependant pas partie intégrante, ces marabouts se sont insinués dans le pays comme des hommes de paix, des conciliateurs souvent écoutés dans le tumulte des guerres civiles, et à ce point de vue, ils ont dans l'histoire encore si obscure de la Kabylie, comme dans celle de tous les pays berbères, une place honorable qu'on ne saurait leur dénier sans injustice. L'Afrique septentrionale, et surtout le Sahara, nous offre encore maint exemple qui nous explique leur action. On n'ignore pas que dans le Sahara les groupes maraboutiques nettement distincts des groupes militaires, offrent seuls des garanties d'ordre et de sécurité, assurent le commerce, protègent les étrangers. L'instruction religieuse est en même temps une sorte de privilège des marabouts ; mais cette instruction qui ne nous est pas toujours aussi contraire qu'on le pense, ne s'est jamais développée à l'excès chez les Kabyles, laborieux, raisonneurs, et peu disposés au fanatisme. Il s'ensuit que la grande Kabylie, le rôle des marabouts quelque considérable qu'il ait pu être, a toujours été presque exclusivement politique.

Or ce rôle a cessé naturellement le jour où la conquête française a imposé et garanti la sécurité dans tout le territoire kabyle. Jamais les fractions maraboutiques n'ont revendiqué par devant nous d'autorité. D'ailleurs le gouvernement fut parfaitement décidé dès le principe à n'en tenir aucun compte, et la facilité avec laquelle ce rouage, qu'on aurait pu croire indispensable, fut officiellement supprimé est un argument sans réplique en faveur des administrateurs qui s'efforcent de gouverner directement les indigènes. Comment admettre en effet que les associations guerrières des *kebilât* soient chose plus considérable que les fractions maraboutiques ? Comment supposer que tel ou tel chef de guerre ou fils de chef ait plus d'attaches dans le pays que les ordonnateurs pacifiques qui faisaient justement équilibre aux guerriers ?

En ce qui concerne les écoles, nous n'aurons donc à tenir aucun compte des fractions maraboutiques. Il est bon de répéter qu'elles se distinguent fort peu des autres, qu'elles cultivent la terre, qu'elles vivent de leur travail, qu'elles se confondent avec la masse kabyle dans tous les actes de la vie commune, enfin que les Kabyles ne leur accordent même plus les aumônes dont ils leur faisaient un privilège. Il ne leur reste en un mot aucune autorité. D'ailleurs si (et je ne puis le prévoir) nous rencontrions quelque difficulté dans une fraction maraboutique, il serait aisé de la ramener en lui représentant le rôle élevé, civilisateur, qu'elle jouait autrefois avant notre arrivée. « Ce sont, lui dis-je, les marabouts qui ont les premiers introduit la science dans ces montagnes sauvages. Nous reprenons et

nous améliorons votre œuvre avec des ressources plus grandes, et c'est sur vous que nous comptons d'abord.» Cet argument dont je me suis déjà servi est d'un effet certain, si l'on s'adresse à la fraction tout entière. Il est moins sûr si l'on converse avec un individu ; mais, dans toute cette affaire, c'est à la foule et non pas aux individus qu'il faut s'en prendre.

Du moins, j'ai constaté dans mon interrogatoire de Fort-National que, indistinctement et sans rien revendiquer, les fractions maraboutiques acceptaient nos offres comme toutes les autres. On peut voir plus haut, dans la liste des votants par « oui » et par « non » sur l'acceptation des écoles dans la commune mixte qu'un seul sur six des villages complètement maraboutiques représentés par leurs amins, a répondu « non », savoir le village de Tiliouin, et que, dans les autres villages en quelque sorte mixtes, c'est-à-dire comportant des fractions maraboutiques plus ou moins considérables, l'influence de ces fractions ne nous a pas été contraire. Aussi les villages de Taourirt Adeni, Tamazirt, Aït Yagoub, Aït Hag, Azouza, Tizi Rached, Agouni Ajilban, Aguemoun, Ikheldjen, Ifenaïen, Tablabalt, Taddert Bou Adda, Aït Mimoun, Tigzirt, Djemâa Sahridj, ont répondu « oui ». Le seul village de Miser, dont le hameau inférieur (Miser Bouadda) est habité par des marabouts (Cheurfa) a répondu « non ». Il est vrai que ces réponses sont celles des amins ; mais si les fractions maraboutiques avaient eu les intentions hostiles et surtout l'influence qu'on leur attribue, il est certain que la démonstration des tamen dans la cour du Bureau de Fort-National n'aurait pas présenté la spontanéité et l'unité presque absolue qui m'ont si vivement frappé.

Ce n'est pas qu'en temps de guerre et même en temps de paix, quand la population Kabyle est violemment ou lourdement agitée par diverses causes politiques et sociales dont la principale est le ressentiment de l'injustice, les influences religieuses ne puissent être redoutables. Alors on voit paraître des marabouts qui, dans des conciliabules secrets, sur les marchés, puis ouvertement au sein même des djemâat, prêchent la guerre sainte. Pendant longtemps encore, les révoltes des Kabyles auront une forme religieuse, comme celle des paysans de Westphalie au XVI^e siècle et des paysans des Cévennes au XVII^e siècle, et la raison toute historique de ce phénomène remonte fort loin dans le passé, bien au-delà de l'Islamisme ; mais ces marabouts sont des personnages isolés dont le rôle est tout exceptionnel, et n'ont que le nom de commun avec les fractions ou villages maraboutiques. C'est ainsi que des moines catholiques ont pu soulever l'Espagne contre Napoléon I^{er} sans que pour cela ce pays fût inaccessible aux idées modernes.

Il est cependant un personnage généralement d'origine maraboutique, que nous ne saurions négliger pour le présent, je veux dire : le taleb, ou instituteur musulman. Les tolba sont peu nombreux en Kabylie, et leur enseignement qui n'a jamais porté beaucoup de fruits est réduit aux éléments de la langue arabe et aux idées les plus simples de l'Islamisme. Il ne nous sont pas hostiles. Au contraire la plupart d'entre eux sont prêts à se joindre à nous, et je puis même dire qu'ils souhaitent des places de moniteurs dans nos écoles. Cet arrangement paraît d'abord acceptable ; mais il est peu de questions plus délicates. Ils tiennent au peuple par divers côtés. Ils sont, comme nos maîtres d'école, « secrétaires du village ». Ils sont pauvres, amis des pauvres. Enfin, chez les Kabyles, comme partout ailleurs, l'homme qui élève les enfants jouit de la considération publique. Est-il sage de les écarter absolument ? Est-il prudent de fortifier de leur dépit l'action sourdement hostile de quelques « grands chefs » ? Considérons que nous ne les détruirons pas, et qu'ils subsisteront toujours en dehors de nous.

D'autre part l'introduction du taleb dans l'école française offre un danger réel. Ce n'est pas à nous d'islamiser les Kabyles, et comment peut-on prétendre exclure d'une école tout enseignement religieux, si l'on y entretient un maître chargé d'enseigner aux enfants la langue du Coran ?

On ne peut trancher cette difficulté qu'en déclarant hautement comme je l'ai fait à Fort-National, à Taka et à Soumeur, que la langue arabe est utile aux Kabyles seulement en tant que langue commerciale, et que par suite et ce sera le complément, mais non la base de leur instruction dans nos écoles. Nous enseignerons l'arabe aux enfants à partir de l'âge de quatorze ans, au sortir de l'atelier. Alors le taleb adjoint à l'école à titre de moniteur leur donnera des leçons une fois par jour, mais en se servant uniquement de livres non religieux. D'ailleurs il faudrait compter plus d'une année et plus d'une heure par jour avant que nos écoliers puissent comprendre un verset du Koran. Ainsi le taleb pourra recevoir la rétribution qui lui tient à cœur autant que son enseignement même et son

action ne sera pas nuisible. Il serait en outre utile de spécifier que les seuls tolba actuellement en exercice dans les villages seront agréés par nous. On les remplacera après décès par des moniteurs français, sachant l'arabe.

Du Concours de MM. les Administrateurs des communes mixtes

L'instituteur français tel que je le conçois dans la grande Kabylie est un homme très instruit, d'âge moyen, marié, éprouvé déjà dans un autre poste universitaire, enfin prenant de haut la mission dont il est investi. A côté de l'administrateur et du juge, il a charge d'agir sur les enfants d'un peuple dont ses collègues gouvernent les hommes : il prépare l'avenir. Dans cette région frémissante, il est la France civilisatrice, et c'est à lui surtout qu'il appartient de résoudre ce grave problème : faire pousser pacifiquement l'esprit moderne chez un peuple islamisé. On ne saurait le comparer à nos instituteurs ordinaires.

Il ne prononce pas une parole qui ne modifie les idées morales, religieuses sociales de son auditoire. Son action n'est préparée par rien, et bien loin qu'elle soit continuée par le père sur l'enfant elle se communique de l'enfant au père. Cette simple phrase : « Mon enfant, respectez votre mère et aimez vos sœurs » n'est pas banale chez les Beni-Raten qui ont décidé en assemblée solennelle, il y a cent ans, que la femme serait absolument déchu de tout droit, même dans la famille. Les plus courts de nos résumés d'histoire, les plus élémentaires de nos leçons de géographie renversent tout un système d'idées fausses non seulement dans les jeunes têtes kabyles qui les reçoivent, mais, de proche en proche, dans des villages entiers.

L'instruction, la morale, la politique ne font qu'un chez les Kabyles dont toutes les idées sont étroitement enchaînées, comme il arrive chez les peuples qui n'ont pas encore rompu l'enveloppe religieuse. L'œuvre de l'instituteur est commune au juge et à l'administrateur. Il ne saurait leur être ni soumis ni supérieur mais il doit s'entendre sans cesse avec eux. S'il s'isole dans son programme, et dans ses rapports hiérarchiques, il perdra la moitié de sa peine. Si l'on peut admettre qu'en France les services d'État parfaitement distincts ne se tiennent ensemble qu'à leurs origines, il n'en est pas de même entre la Méditerranée et le Djurdjura. La civilisation doit se présenter comme un tout compact à des populations qui ne comprennent pas encore que l'homme qui commande ne soit pas celui qui juge, et à plus forte raison que celui qui instruit puisse avoir sa règle particulière. Ces considérations politiques ne sont pas superflues, et je les exprime ici précisément parce que, d'après tout ce que j'ai vu et entendu, l'œuvre que nous voulons réaliser sera compromise si l'on ne sait pas y concentrer toutes les bonnes volontés dans un accord fraternel. Les administrateurs sont les représentants de l'autorité française. Les Kabyles leur accordent une entière confiance, quelques-uns par suite de l'ancienne discipline, les autres (et-ceux là forment la majorité), parce que le gouvernement civil leur semble avec raison plus capable qu'aucun autre de protéger leurs intérêts. Ce qu'ils veulent est toujours accompli, et même, quand elle est invitée à délibérer sans aucune contrainte, la population ne néglige pas de leur plaire. Les deux grands entretiens de Fort-National et de Soumeur cités plus haut ont été d'autant plus décisifs que ces Messieurs m'accompagnaient et fortifiaient l'autorité de M. le Ministre de l'Instruction publique. Imagine-t-on un instituteur, quelque mérite qu'on lui prête, perdu dans un groupe de villages kabyles sans que l'administrateur s'intéresse à lui ? Je ne pense pas qu'une telle situation puisse devenir périlleuse ; mais j'affirme que l'école serait alors de moins en moins fréquentée et il faudrait changer ou l'instituteur ou l'administrateur pour lui rendre sa prospérité.

Heureusement, ces sortes de conflits ne sont pas à craindre. Déjà MM. les Administrateurs de la Kabylie rivalisent de zèle avec l'Université. A Fort-National, j'ai vu M. l'Administrateur interroger des pères de famille qui avaient cessé d'envoyer leurs enfants à l'école de Tamazirt. Ils étaient une quinzaine dans son cabinet, le visage ouvert et prêts à répondre. M. l'administrateur appelait chacun d'eux par son nom, et lui demandait sans brusquerie, mais avec fermeté, le motif de sa conduite. L'un avait eu besoin de son enfant pour garder le troupeau, l'autre pour l'aider dans un labour. Ils promettaient successivement de hâter leur travail et de rendre aux enfants leur liberté. Des convocations de ce genre ont lieu toutes les semaines. Certes, c'est là de bonne et prévoyante administration ;

mais il y a plus. En même temps que M. le Ministre de l'Instruction publique prenait la résolution généreuse de doter la Kabylie de quinze écoles primaires, chacun des administrateurs des quatre communes mixtes, se proposait pour sa part, et en raison de ses ressources, d'agir dans le même sens. Je n'ai pu recueillir sur ce point important que le détail des projets de MM. les Administrateurs de Fort-National et de Ain Hammam, M. l'Administrateur du Haut Sébaou étant absent quand je visitai Ilmaten, et le temps m'ayant manqué pour me rendre à Azeffoun ; mais ces éléments nous permettent surabondamment d'apprécier le prix d'un tel concours, et même de déterminer comment il faut être encouragé.

Je constate, en principe, que l'enseignement de la langue française aux Kabyles et l'étude du dialecte kabyle par les Français est, aux yeux de l'administration, d'une supérieure nécessité. Déjà M. le Gouverneur Général a décidé, sur ma demande, qu'il serait constitué une prime de langue kabyle semblable à la prime de langue arabe, avec cette différence que la première serait conférée par l'école supérieure des Lettres. Or, dans le même temps, à la date du 17 novembre 1880, M. le Sous-Préfet de Tizi-Ouzou, adressait une circulaire à MM. les Administrateurs de la grande Kabylie, par laquelle il les invitait à faire composer par leurs khodjas des dialogues français-kabyles sur le modèle du meilleur des dialogues français-arabes afin de « faciliter nos rapports directs avec les indigènes ». Ce travail doit être terminé aujourd'hui, et paraîtra à Alger très prochainement. Le lendemain, dans une circulaire semblable, la création d'un journal français-kabyle était projetée, journal dont le texte rédigé avec soin dans les deux langues « habituera les indigènes à notre alphabet », et le 26 novembre, MM. les Administrateurs étaient convoqués pour le 1^{er} décembre à Tizi-Ouzou, afin de s'entendre sur la direction qui lui sera imposée, et sur les moyens de l'alimenter.

C'est dans cette voie qu'est entré avec une décision rare et une extrême hardiesse M. l'Administrateur de Fort-National. Il estime non sans raison que nous avons déjà perdu beaucoup d'années précieuses depuis la conquête de la Kabylie, et qu'il est grand temps d'y remédier. Suivant lui, les trois ou quatre écoles primaires tout au plus que fondera M. le Ministre dans la commune mixte de Fort-National, si l'on limite à 15 le nombre total des créations de ce genre dans les quatre communes mixtes, ne sauraient suffire à l'instruction élémentaire des enfants que peut fournir une population de 46 000 âmes. Il faut considérer en outre que les villages kabyles sont dispersés sur des pitons, et séparés souvent par des ravins très larges. Avec quelque soin que l'on choisisse les emplacements des écoles, un grand nombre d'enfants resteront en dehors de leur action. Sans doute ces écoles se multiplieront plus tard ; mais, pour le présent, elles seront insuffisantes. Il est enfin nécessaire d'observer que le maître français et son adjoint dans chacune d'elles seront forcés de consacrer un temps considérable aux premiers éléments de la langue française que ce temps puisse être réduit à six mois comme le prouve mainte expérience faite dans l'école de la commune de plein exercice de Fort-National, et ailleurs, ces six mois auxquels il faut ajouter le temps des vacances et les fêtes, sont presque une année scolaire. N'auraient-ils pas avantage à recevoir des enfants déjà préparés ?

En conséquence, M. Sabatier propose de créer par lui-même, en dehors de nos écoles primaires, dans la commune mixte de Fort-National, six petites écoles que l'on pourrait appeler « écoles préparatoires à l'Enseignement primaire. » Elles seraient situées à proximité des villages trop distants des premières. Elles n'exigeraient que la construction d'une maison kabyle ordinaire, très peu coûteuse. Elles ne seraient desservies que par un moniteur kabyle sachant le français. La seule tâche de ce moniteur serait d'apprendre aux enfants les rudiments de notre langue. La dépense totale de cette tentative dont on pourrait attendre d'excellents résultats ne s'élèverait pas au-dessus de 37 200 F la première année, à raison de 5 000 F par école et de 1 200 F par moniteur. Ensuite il ne resterait à solder par an que 7 200 F. Ces moniteurs sont prêts car nous comptons dans la seule commune de Fort-National, non pas six, mais près de quinze jeunes hommes nés en Kabylie et capables d'enseigner la langue française. Enfin, les ressources de la commune mixte de Fort-National n'étant pas très considérables, M. l'Administrateur souhaite que le ministère de l'Instruction publique lui alloue les crédits nécessaires, soit 37 200 F la première année, et 7 200 F chacune des années suivantes, se chargerait en retour de faire faire les constructions et de s'occuper activement du recrutement. Je n'ignore pas à quelles objections cette proposition peut donner lieu. On admettra

difficilement que M. le Ministre consente à remettre une somme aussi considérable de gré à gré en quelque sorte entre les mains de l'administrateur d'une commune mixte, et cependant il est certain que l'action de cet administrateur entendue comme l'expose M. Sabatier, contribuerait à la prospérité de nos écoles primaires, et développerait rapidement les germes d'écoles nouvelles. Je pense qu'il serait aisé de tout concilier en subordonnant la faveur de M. le Ministre à certaines conditions expresses dont la première serait que les emplacements choisis par M. l'Administrateur, puis les bâtiments une fois terminés, fussent approuvés par M. le Ministre ; la seconde que M. le Ministre nommât les instituteurs kabyles ; la troisième que ces établissements d'enseignement, aussi élémentaires qu'on les imaginât, fussent toujours placés sous le contrôle de l'inspection académique.

Le projet de M. l'administrateur de la commune mixte du Djurdjura est tout aussi louable. M. Lapaine estime, comme son collègue, que le nombre de nos écoles primaires ne sera pas suffisant, mais il ne se place pas exactement au même point de vue. Sans ambitionner de fonder des écoles rivales de celles de l'État, il espère être bientôt en mesure de créer deux établissements capables de satisfaire à tous les besoins de l'enseignement primaire, bien entendu. Toutefois ces établissements seront construits « à la kabyle », c'est-à-dire à bon marché, et malheureusement peu durables peut-être. Cette tentative qui mérite les plus hauts encouragements ne soulève d'abord aucune difficulté parce que les dépenses en seront supportées exclusivement par le budget de la commune mixte du Djurdjura la plus riche de toute la Kabylie. Cependant il est à prévoir, il est même certain que le traitement du personnel incombera au ministère de l'Instruction publique. Par suite le ministère ne saurait le désintéresser ni des emplacements choisis par M. l'administrateur, ni de la distribution des bâtiments qu'il fera construire. C'est affaire de tempéraments et de délicatesse.

En somme, qui n'admirerait ce consentement vers le bien, cette prédisposition généreuse à toutes les entreprises qui honorent la France en assurant sa sécurité. Élevons-nous plus haut maintenant. Nous verrons M. le Gouverneur général nous donner l'exemple de l'initiative et confirmer toutes nos espérances par des promesses si libérales que le succès nous est garanti désormais même dans les limites étroites de nos ressources financières.

J'ai parlé ci-dessus de communaux Kabyles. Ces sortes de biens-fonds nommés *mechmel* sont la propriété de chaque village. Un grand nombre demeurent en friche ; quelques uns ont servi ou servent encore de cimetières ; d'autres ont été l'emplacement d'une *zaouïa* ; d'autres, mais fort rares, sont consacrés par la tombe de quelque marabout. Bien que les Kabyles en connaissent fort bien les limites, ils n'ont pu toujours les défendre contre les envahissements de ce que nous appelons les grands chefs, et de là résultent certaines difficultés auxquelles une administration consciencieuse va mettre terme. Il suffit de les recenser avec exactitude, puis de les louer officiellement au plus offrant. C'est là une ressource qui, minime dans certains endroits sera considérable dans d'autres. Ainsi les biens *mechmel* sont très nombreux et très étendus chez les Beni-Yenni.

On peut se demander encore si la prospérité des *mechmel* sera maintenue à chaque village, ce qui semble d'abord le plus convenable, ou si elle sera dévolue à la commune mixte, ce qui assurerait peut-être une répartition plus équitable de ce genre de revenu, ou enfin si l'État s'en rendra acquéreur, mode de spoliation qui serait peu goûté des indigènes ; mais au demeurant, il est certain que cette question des *mechmel*, dans quelque sens qu'elle soit résolue, dépend de M. le Gouverneur de l'Algérie.

Les Kabyles qui estiment leurs propriétés individuelles si bien aménagées beaucoup plus que leurs communaux à peu près incultes, ne font le plus souvent aucune difficulté à nous accorder un *mechmel* en vue de l'installation d'une école. C'est là une sorte de règle à laquelle je n'ai trouvé que deux explications, à Djemâa-Sahridj, et à Taka. J'estime qu'en principe chaque village a le droit incontestable de faire une telle donation ; mais n'est-ce point engager l'avenir, et ne faut-il pas évidemment, pour que cette donation soit valable, que M. le Gouverneur la ratifie ? Cette réserve est encore plus nécessaire si les *mechmel* doivent à bref délai être attribués aux communes mixtes. Alors ce ne seront plus les Kabyles, ce sera M. le Gouverneur lui-même qui les offrira à l'Université. J'ajouterai que même dans le premier cas, c'est à M. le Gouverneur que les Kabyles offrent leur bien communal en réalité. Par conséquent, M. le Gouverneur est seul ici le dispensateur d'une faveur précieuse d'où peut résulter une économie que je n'évalue pas à moins de douze mille francs en admettant que la moitié de

nos écoles soit bâtie sur des terrains mehmel, et que la valeur moyenne de chacun de ces terrains soit de mille six cents francs.

D'autre part il faut considérer que, si l'on excepte la voie de Tizi-Ouzou à Fort-National prolongée jusqu'au Col de Tirourda, la grande Kabylie est encore dépourvue de routes carrossables. Les transports s'y font à dos de mulet quelquefois dans des conditions très difficiles; car le pays n'est qu'un réseau de vallées profondes, et les pluies détrempent avec une égale facilité les terrains schisteux du Djurdjura et les argiles du Sébaou. De là résulte une surélévation incroyable du prix de revient des matériaux rendus à pied d'œuvre dans toute cette région, et d'autant plus grande que l'on s'éloigne davantage de Tizi-Ouzou dans la direction du Haut-Sébaou. Je donnerai plus loin en son lieu le détail de ces prix; mais je puis affirmer déjà qu'une construction qui coûte quinze mille francs à Tizi-Ouzou en coûte vingt à Fort-National, presque trente à Ilmaten et chez les Illoulen-Oumalou. Si donc il n'était aucun moyen de nous affranchir de cette surtaxe imposée par la nature du pays, le nombre de nos écoles devrait être réduit de moitié, ou la somme que le ministère et le conseil général se proposent de dépenser devrait être doublée, sans contestation.

Mais ici, comme dans le cas précédent, M. le Gouverneur général peut d'un seul mot lever l'obstacle. Les prestations indigènes ont été jusqu'à cette heure attribuées aux communes mixtes. Bien qu'elles soient réclamées en ce moment par le service des Ponts et Chaussées, afin d'être affectées à la création ou à l'entretien des grandes voies, elles sont encore à la libre disposition des administrateurs, c'est-à-dire de M. le Gouverneur de l'Algérie. Cette forme d'impôt parfaitement régulière a toujours été payée par les indigènes sans la moindre répugnance. Il se présente même des cas, où les Kabyles offrent eux-mêmes de s'imposer un surcroît de contribution, par exemple quand il s'agit de la réparation immédiate et non prévue d'un chemin ou d'une fontaine. D'autre part, si les moyens mécaniques qu'ils emploient sont fort simples, la multitude des travailleurs ne laisse pas que de produire des résultats très satisfaisants, et certes, en ce qui concerne la création des écoles, je ne doute pas que l'affectation d'un nombre assez considérable de journées de prestations kabyles au transport des matériaux suffise à les réduire à un prix normal. Pour exprimer toute ma pensée, j'estime que les prestations kabyles peuvent supprimer entre les prix de construction d'école toutes les différences qui résultent des distances et des difficultés du terrain, de telle sorte que les écoles du Haut-Sébaou, des Illoulen-Oumalou, des Beni-Yenni, de Taka, et tant d'autres ne coûteraient pas plus cher qu'une école bâtie à Fort-National. Cette considération est d'une importance capitale. Le bordereau du génie de Fort-National est accepté par tous les entrepreneurs dans la Kabylie entière, déduction faite des transports de Fort-National à pied d'œuvre: par suite, en admettant que ces transports soient exécutés par voie de prestation, rien n'est plus simple que de calculer le prix de nos constructions d'une manière parfaitement exacte sans exposer l'État à l'avidité des spéculateurs.

Or, M. le Gouverneur regardant avec raison la fondation d'écoles françaises en Kabylie comme une des œuvres politiques les plus importantes qu'on ait jamais tentées dans ce pays, et d'ailleurs animé plus encore que nous-mêmes du désir de relever nos indigènes de leur état misérable, offre le premier, non seulement de réaliser toutes les offres que les Kabyles nous ont déjà faites, mais encore de nous faire présent des communaux, et surtout des prestations qui nous seront nécessaires. Voilà certes qui est décisif, et me permet d'affirmer que l'œuvre de M. le Ministre sera accomplie toute entière. Qu'il me soit permis d'exprimer ici au nom de tous ceux qui aiment l'Algérie et comprennent que son salut est lié à la cause si juste, si humaine, si française, de l'instruction des indigènes, le sentiment d'une profonde reconnaissance envers M. le Gouverneur.

Des emplacements, des dimensions et de la distribution des écoles

Certains villages kabyles, tels que Aït-el-Ahsen des Beni-Yenni, Aït Frah, Taourirt-Tamaqrant, Aït-Atelli des Aït-Iraten, Taka des Aït-Yahia, sont assez considérables pour mériter seuls une école primaire; mais ces villages sont toujours accompagnés, dans un cercle assez restreint, d'autres moins importants, qui ne peuvent leur être absolument sacrifiés. D'autre part, et le plus souvent, sur des pitons et sur les pentes des longues crêtes montueuses, c'est un éparpillement de hameaux qu'il

nous faut concentrer en groupes scolaires. De là ce principe que les emplacements d'école doivent être déterminés en raison non seulement de la densité de la population, mais encore des habitudes locales, et de la facilité des communications. J'estime aussi qu'il faut éviter de bâtir l'école dans un village parce que les maladies contagieuses qui pourraient s'y produire ne manqueraient pas de se propager chez les enfants et par leur moyen dans tous les villages voisins. A cette raison, les Kabyles en ajoutent une autre : « Vous réunirez, disent-ils, dans vos écoles, non seulement des enfants, mais des jeunes gens de tout âge. Or les mœurs des étudiants ne sont pas meilleures en Kabylie qu'ailleurs, comme le prouve la réputation des *tolba* de la *zauïa* de Ben-Driss, et vous n'ignorez pas la sévérité de nos lois concernant les femmes. » Enfin, dans certains cas, par exemple à Ilmaten et à Djemâa Sahridj, ou des villages français sont créés non loin des villages kabyles, l'école devra servir aux uns et aux autres. Rien n'est plus désirable, et, comme je l'ai constaté dans l'école de Fort-National, rien n'est plus favorable à l'assimilation que le mélange des enfants des deux races sous la direction d'un maître habile.

L'école sera donc située en dehors des villages, à proximité du plus considérable de chaque groupe, et de manière à recueillir le plus grand nombre d'enfants possible. Les enfants kabyles ne redoutent pas la marche qui d'ailleurs leur est salutaire : c'est ainsi, qu'il en vient plusieurs tous les jours de Taourirt-Tamaqrant à l'école de Fort-National, mais, à cause des pluies et des neiges de l'hiver, surtout à cause de l'inégalité du terrain dans la région du Djurdjura, je ne pense pas que le rayon de l'école puisse dépasser utilement trois kilomètres.

La Kabylie est un pays sain ; cependant la fièvre s'y rencontre en certains lieux connus des indigènes, et cette raison m'a forcé quelquefois de négliger des emplacements convenables à tous autres égards. En général il faut fuir les vallées et les bas-fonds. L'eau fait rarement défaut, et elle est presque toujours bonne ; mais on ne saurait exiger absolument que chacun de nos terrains contienne une source, quand des villages entiers, très prospères, n'en possèdent pas, et se contentent d'envoyer les femmes et les enfants chercher de l'eau à quelque distance. Tel est le cas de Aït-Mimoun et de Aït-Sarba des Beni-Yenni. Il sera toujours possible d'amener l'eau dans la fontaine de l'école au moyen de quelque travail ou service supplémentaire.

La forme des terrains donne lieu à des considérations très importantes. Il est facile de déterminer un espace plan à Djemâa-Sahridj ; et Ilmaten offre un des emplacements les plus unis qui se puissent voir ; mais il n'en est pas de même aux environs de Fort-National, ni dans le Djurdjura. A part un lieu nommé Timammert-el-Had près d'Icherriden, je ne connais pas dans cette région de terrain qui ne s'incline en pente raide. La plupart des pitons sont occupés par des villages, et d'ailleurs je ne pense pas que cette forme de terrain convienne à une école. Le mieux est assurément de bâtir sur une portion de crête parce qu'on y trouve un sol égal au moins en longueur ; mais dans plusieurs cas on sera forcé de se contenter d'un flanc de colline. Les travaux de terrassement seront alors assez considérables. Il résulte de cette diversité que les écoles ne pourront pas être toutes construites absolument sur le même modèle.

En ce qui concerne l'orientation, il est aisé d'établir les bâtiments d'école suivant les prescriptions réglementaires sur les terrains parfaitement plans, tels que ceux de Djemâa-Sahridj et d'Ilmaten ; mais il n'en est pas de même ailleurs. Sur les crêtes, les écoles seront nécessairement orientées comme les crêtes elles-mêmes ; sur les pentes, la situation de l'école sera également commandée par la nature. Je conseillerai d'éviter que l'école soit tournée du côté du Djurdjura d'où proviennent des coups de vent et des tourbillons de pluie et de neige terribles ; mais ce désagrément peut être atténué par des avantages, et je discuterai ces sortes de compensations quand je traiterai dans le détail de la fondation des écoles sur certains points déterminés. D'ailleurs les enfants kabyles sont habitués à leur climat et robustes comme tous nos jeunes montagnards.

La proximité d'un chemin facile est, encore plus que l'orientation vers l'est ou vers le nord, une prescription réglementaire et essentielle. Presque toutes nos écoles seront situées au bord de routes carrossables ou de chemins muletiers excellents, aucune ne sera dépourvue de voies de communication. Les Kabyles n'ont jamais négligé d'entretenir leurs chemins. Ils les empierrèrent même avec assez d'art pour que des archéologues aient cru y reconnaître un travail romain.

La dimension des écoles dépend du nombre des enfants qui les fréquentent. Jusqu'ici ce nombre n'a pas été en rapport direct avec celui de la population dans les écoles des Pères Jésuites de Djemâa

Sahridj et de Beni-Yenni, ou dans celles des Pères Blancs des Menguellat, des Sedka ou des Beni-Ismaël. Je ne pense pas que la première ait jamais compté plus de quarante élèves assidus, la seconde plus de trente, et les suivantes plus de vingt ou vingt-cinq ; mais qui peut prévoir l'avenir, et surtout qui oserait affirmer, après les promesses formelles que j'ai citées, que nos créations nouvelles, absolument dégagées de toute apparence religieuse, n'entreront pas dès le premier jour dans une ère de prospérité toujours croissante ? C'est sur le succès qu'il nous faut compter, et nous serions coupables assurément de ne pas élever nos espérances bien au-dessus de la réalité.

Quinze écoles ne suffiront certainement pas à toute la grande Kabylie ; plus tard ce nombre sera doublé, car les seules communes du Djurdjura et de Fort-National en exigent, si nos prévisions se réalisent, près d'une vingtaine et ce ne sera pas trop que dix autres pour les communes d'Ilmaten et d'Azeffoun.

La Kabylie toute entière, telle que MM. Hanoteau et Letourneux nous l'ont présentée dans leur ouvrage intitulé : *La Kabylie et les coutumes kabyles* (t. I, p. 236), c'est-à-dire la somme des anciens cercles militaires de Fort-Napoléon, Tizi-Ouzou, Drah-el-Mizân, Dellys, comprend 275 809 habitants répartis sur une surface de 365 904 hectares, ce qui nous donne une population spécifique de 75 habitants par kilomètre carré. Ces chiffres qui sont ceux du recensement de 1866 vérifiés seulement quand on l'a pu faire au moyen des *timecheret* ou partages de viande, nous paraissent aujourd'hui en dessous de la réalité. Il en résulte que la population spécifique de la Kabylie est sensiblement supérieure à celle de la France qui n'est que de 68 habitants, qu'elle est le double de celle des départements des Landes, de la Corse et de la Lozère, le triple de celle des Hautes-Alpes et des Basses-Alpes. Dans certaines régions et spécialement dans la plus difficile, la densité de la population y est tout à fait surprenante. Ainsi : « Six départements français seulement, dont deux, la Seine et le Rhône sont exceptionnels, ont une population spécifique supérieure à celle du cercle de Fort-Napoléon, qui se trouve classée entre celle du Haut-Rhin et celle du Pas-de-Calais. »

En limitant notre action d'abord en territoire des quatre communes mixtes de Fort-National, Djurdjura, Ilmaten, Azeffoun, c'est-à-dire en négligeant à peu près tout le territoire de Tizi-Ouzou et de Drah-el-Mizân, nous restons cependant en présence de près de 140 000 Kabyles. Or nous lisons dans l'ouvrage de M. Félix Narjoux, architecte de la ville de Paris, intitulé : *écoles primaires et salles d'asiles*. Paris, Delagrave 1879, chap. III, sous la rubrique *Rapport du nombre des élèves d'une école avec la population d'une commune* : « Les diverses statistiques dressées à ce sujet ont établi que la moyenne des enfants en âge de fréquenter l'école était de 20 % de la population dans les communes possédant une salle d'asile, et de 15 % dans les autres. Une commune de 1 000 habitants, par exemple, aura donc 200 enfants en âge scolaire, c'est-à-dire de 4 à 14 ans, dont 50 devront aller à la salle d'asile et 150 à l'école primaire. C'est là le point de départ, la base du calcul nécessaire pour se rendre compte de la population scolaire d'une commune et, par suite, du nombre d'enfants que doivent contenir les salles de classe. »

« Il ne faut pas perdre de vue que la moyenne que nous venons d'indiquer cesse d'être exacte dès que la population de la commune vient à se modifier. Il est donc prudent dans le calcul du nombre d'enfants que peut renfermer une école, de tenir compte de l'accroissement probable du nombre d'habitants de la commune. »

Si l'on adoptait cette règle de calcul, il faudrait de toute nécessité prévoir dans la population des quatre communes mixtes de Fort-National, Ilmaten, Azeffoun, Djurdjura 28 000 enfants en âge scolaire, dont 21 000 capables d'entrer dans l'école primaire. Réduisons ce nombre des deux-tiers. Il est évidemment impossible de descendre plus bas. Cette réduction nous donne cependant encore 7 000 élèves, et j'estime en effet que tel sera le chiffre de notre population scolaire dans les anciens cercles militaires de Fort-Napoléon et de Dellys. Or, bien que le *Règlement pour la construction et l'ameublement des maisons d'école de 1880* nous permette (1, 11) d'élever l'effectif d'un groupe scolaire jusqu'à 750 élèves, je pense que ni nos ressources ni la multitude des intérêts à desservir, ne nous permettront de bâtir de grands établissements centraux, des collèges primaires en quelque sorte. Il nous faudra diviser nos efforts, agir sur le plus grand nombre possible de points à la fois, et par suite nous ne pouvons admettre qu'une de nos écoles contienne plus de deux cents élèves. Or, 7 000 divisé par 200 donne 35 %. Ce n'est donc pas 15 écoles, mais 35 que les communes de Fort-National,

Ilmaten, Djurdjura, Azeffoun, réclament. Encore supposons qu'il soit possible de les distribuer toutes de telle sorte que leurs cercles d'action se touchent : sinon, il en faudrait dédoubler quelques unes et accroître d'autant le chiffre total.

Il résulte de ces considérations que ni dans la délimitation des terrains, ni dans la construction des écoles nous ne devons craindre de faire grand d'abord, le plus grand possible. Nous y sommes contraints par la nature même des choses, et je veux citer ici quelques exemples très précis pour rendre cette nécessité encore plus sensible. Il est certain que, dans la commune mixte de Fort-National, une école sera fondée aux Beni-Yenni, une autre à Djemâa-Sahridj, une autre à Imerako, entre les villages de Aït-Atelli, Beni-Ferah et Taourirt-Tamoqrant. Or les Beni-Yenni dont les villages sont suffisamment rapprochés les uns des autres comprennent 5 139 habitants. On estimerait en France que cette population doit fournir 750 enfants à l'école primaire. Si nous réduisons ce nombre de près des trois quarts, afin d'éviter toute déception, nous ne pouvons pas ne pas admettre que l'école sera fréquentée par deux-cents enfants. Djemâa-Sahridj compte 2 253 habitants, et ce nombre peut être élevé à 3 000 par l'addition de quelques hameaux voisins. En outre l'école de Djemâa-Sahridj desservira le nouveau village français de Mekla dont le développement sera sans doute considérable. Je ne pense pas aller trop loin en portant à 4 000 le nombre total des habitants de Mekla, de Djemâa-Sahridj et des environs, français ou indigènes dont les enfants la fréquenteront. D'après notre calcul, cette école recevra environ 450 élèves. Taourirt-Tamoqrant compte 1 150 habitants, Aït-Atelli 1 040, Aït-Ferah 1 028, total 3 128. L'école qui sera située à proximité de ces villages devra donc être construite en vue de 125 enfants capables de la fréquenter. Dans la commune mixte du Djurdjura, les Aït-Ouasif ne comptent pas moins de 5 532 habitants répartis surtout dans les quatre gros villages de Aït-Abbes, Aït-bou-Abder Rahman, Tikidount et Tikichourt ; les Aït-Bouddrar sont encore plus nombreux, 5 958, et deux de leurs villages, Iril-Bou-Ammas, et Aït-Ali-ou-Harzoun, comptent à eux seuls chacun près de 1 400 habitants ; le total des Aït-Menguellat proprement dits est de 4 730 habitants ; celui des Akbil est de 3 956.

Imagine t-on que chacun de ces groupes fournisse moins de deux-cents ou cent-cinquante enfants à l'école ? Je pourrais multiplier ces exemples à loisir, aussi bien dans les communes du Haut-Sebaou et d'Azeffoun que dans celles de Fort-National et du Djurdjura.

En conséquence j'ai pensé d'abord que, quelle que fut la nature du terrain je devais adopter comme emplacement de la future école comprenant cour, jardin et ateliers, la mesure d'un hectare. En plaine, à Djemâa-Sahridj, ou sur un plateau, à Ilmaten, cet hectare peut être parfaitement carré : sur une crête ou sur une pente, il est avantageux qu'il soit plus long que large. Je n'ai jamais, je le répète, trouvé de difficultés sérieuses dans l'achat d'un champ aussi grand que je l'ai désiré, et je néglige de revenir sur la question des mehmel.

J'estime ensuite que toutes les écoles doivent être bâties sur le même modèle réglementaire, mais avec cette réserve que la disposition des bâtiments ne saurait être la même dans la plaine que sur la crête. Il en résulte deux types que je décrirai avec soin tel que je les ai conçus en me conformant aux prescriptions officielles, aux nécessités du pays et à l'exiguïté de nos premières ressources : j'appellerai le premier école carrée, et le second école longitudinale.

L'école carrée est contenue essentiellement dans un espace fermé, de 30 mètres de côté sur 44. Elle est enveloppée par une enceinte continue de mètres dont 60 sont formés par les bâtiments mêmes, et le reste par deux murs kabyles peu coûteux. Elle ne s'ouvre à l'extérieur que par une porte, de dimensions convenables. Nul bruit, nul spectacle du dehors ne peut y troubler l'ordre. Elle est entièrement dans la main et sous l'œil du maître. D'un côté, orientée vers l'est ou vers le nord, est l'école proprement dite : en face sont les logements du maître et de l'adjoint. La cour intérieure sépare ces deux groupes, conformément au règlement : « L'école et le logement de l'instituteur seront établis sur des emplacements distincts, ou au moins indépendants l'un de l'autre : » (arrêté du 17 juin 1880, 1^{er} paragraphe).

L'école a 32 mètres de longueur et neuf mètres de largeur (y compris les murs). Un couloir, ou plutôt un appartement large de quatre mètres, et destiné à servir de vestibule, de bibliothèque et de dépôt de

fournitures, la sépare en deux parties dont chacune se partage en deux pièces. Il en résulte quatre salles de classe égales.

Chaque classe a, non compris l'épaisseur des murs, 8 mètres de largeur et 6 mètres 50 de longueur. La surface en est donc de 52 mètres carrés. En supposant qu'elle soit pourvue de huit tables-bancs au maximum, capables de donner place chacun à six élèves, et en réservant entre ces tables-bancs un passage longitudinal suffisant, une telle pièce peut contenir sans peine quarante-huit élèves. L'emplacement occupé par chaque élève serait alors de 1 mètre 10 environ. Nous trouvons dans l'ouvrage déjà cité de M. F. Harpoux (ch. III) qu'une classe de 6 mètres de long sur 8 mètres 55 de large, c'est-à-dire de 51 mètres 30 carrés ne doit guère contenir plus de 36 élèves ; mais l'auteur ajoute lui-même que 36 élèves n'exigent pas en réalité une classe de plus de 48 mètres carrés et que les différences dans ces sortes d'évaluations proviennent surtout du nombre et de la dimension des tables. Or les tables que j'imagine ici étant faite pour 6 élèves ensemble et non pour 2, il s'ensuit qu'un seul passage longitudinal est nécessaire, comme le montre la figure ci-jointe, et que la plus grande partie utilisable de l'appartement sera effectivement occupée.

Nous considérons en ce moment surtout le cas où l'école serait fréquentée avec empressement, et c'est pourquoi nous admettons la possibilité de recevoir quarante-huit élèves dans chaque classe de notre école ; mais en réalité, pendant les premières années, ce nombre ne sera pas atteint. La classe telle que je le conçois sera donc parfaitement conforme à la disposition du règlement [12, 19] ainsi conçu : « Le nombre maximum des places par classe sera de 50 dans les écoles à une classe et de 40 dans les écoles à plusieurs classes », et à cette autre : « La surface de la salle de classe sera calculée de façon à assurer à chaque élève un minimum de 1 mètre 25 à 1 mètre 50 ». En effet, quarante élèves (chiffre moyen) dans un appartement de 53 mètres carrés disposeraient chacun d'une surface de 1 mètre 30.

La forme rectangulaire de la classe est également prescrite par le règlement. Quant à l'éclairage, j'estime nécessaire qu'il soit bilatéral. Chaque classe sera pourvue de quatre fenêtres rectangulaires disposées face à face. L'éclairage unilatéral me paraît être insuffisant dans une salle de 8 mètres de largeur. En outre, ni la lumière de l'été est aussi forte en Kabylie que sur la côte d'Afrique, les brouillards de l'hiver y sont aussi denses qu'en France. Il est enfin très utile d'aérer souvent les appartements dans lesquels les jeunes Kabyles sont enfermés, et cette aération sera d'autant plus rapide qu'on pourra plus facilement y produire des courants d'air.

Je donne à la classe quatre mètres de hauteur conformément au règlement. En admettant qu'elle renferme quarante élèves, un minimum de cinq mètres cubes est assuré ainsi à chacun d'eux.

Chacune des quatre classes est pourvue de deux portes. Les deux classes des extrémités ont une porte-fenêtre s'ouvrant sur la cour et une porte communiquant avec les classes médianes qui leur sont contiguës. Les deux classes médianes ont, outre cette porte de communication, une porte s'ouvrant sur le vestibule. Les chaises des maîtres sont disposées de manière que la surveillance soit aisée, et que les mouvements des élèves s'exécutent sans embarras.

Le vestibule qui sépare les quatre classes en deux groupes, a, comme je l'ai marqué, huit mètres de longueur et quatre mètres de largeur. Il se divise en deux parties : l'une qui est proprement le vestibule, donne accès par une large porte sur la cour intérieure, et communique avec les deux classes médianes ; l'autre sert de dépôt de fournitures et de bibliothèque. Ces deux parties sont séparées par une cloison pourvue d'une porte. Si la lettre du règlement est strictement observée, ces quatre classes composent une école qui peut contenir 160 élèves, car chacune d'elles est, en somme la réalisation du type officiel n° 9, avec cette différence que les dimensions de ce type sont calculées de manière à donner place à 48 élèves ordinairement, tandis que je n'en admets que 40 dans mes prévisions premières, estimant toutefois nos salles capables de contenir 48 élèves au besoin. Dans ce dernier cas, c'est-à-dire, si le nombre de nos élèves devenait tellement considérable que nos salles dussent être complètement remplies, l'école entière pourrait donc suffire à quatre fois quarante-huit, soit cent quatre vingt douze élèves. Ce serait le moment de songer à créer un second groupe scolaire.

Les bâtiments d'école formeront donc un tout homogène absolument isolé. Malgré l'exemple de Tamazirt, où l'école et le logement de l'instituteur composent une maison à un étage, j'estime qu'il est préférable de bâtir l'école à part, en quelque sorte, et tout à fait indépendante des logements du

personnel. Du côté de l'extérieur, elle ne présente qu'un mur uni percé de sept fenêtres. Elle s'ouvre à l'intérieur par la grande porte du vestibule et les deux portes des classes extrêmes.

J'entends ici par intérieur une cour à peu près carrée, de 31 mètres sur 30, et par conséquent de 930 mètres de superficie. Le règlement prévoit que la surface du préau sera calculée à raison de cinq mètres au moins par élève. Notre limite extrême étant de 192 élèves, les dimensions de cette cour assureront plus de cinq mètres à chacun d'eux ; mais ce nombre 192 serait, je le répète, excessif, et exigerait une création nouvelle, en tout au moins des additions au bâtiment primitif. Les deux murs latéraux de cette cour (teintés en rose pâle sur le plan) seront de simples murs kabyles. Ils s'ouvriront chacun dans son milieu pour donner passage dans les ateliers. Les privés seront établis sur un côté, de manière que « le maître puisse, de tous les points de l'école, exercer une surveillance. »

Faisant face à l'école, et séparés d'elle par la cour entière, sont les logements du personnel.

Le règlement prescrit (art. 67) que l'instituteur-directeur doit être le seul fonctionnaire logé dans les écoles comptant quatre classes et plus. Néanmoins j'estime que l'adjoint français qui lui est indispensable ne saurait être logé au dehors, en Kabylie. On trouverait difficilement dans un village kabyle une maison convenable à ce fonctionnaire, et nos jeunes élèves ne sauraient être en rapport trop fréquent avec leurs maîtres. D'autre part, je n'admets dans nos prévisions qu'un adjoint français même si les quatre classes de l'école sont remplies. Le personnel sera alors complété suffisamment par deux adjoints indigènes. La possibilité de les recruter paraîtra évidente quand j'aurai traité comme il convient de la question si importante du personnel, et je souhaite vivement que des indigènes soient employés, car on trouve chez eux des qualités réelles, et leur présence nous garantira la confiance de la population ; enfin nous réaliserons de ce chef une économie notable. Les adjoints indigènes logeront avec leurs familles en dehors de l'école.

Par suite, les logements du personnel répondent exactement dans mon projet aux bâtiments des classes, de l'autre côté de la cour. Ils sont composés en deux parties distinctes, l'une attribuable au maître, l'autre à l'adjoint. La distance de 90 mètres qui les sépare de l'école est conforme à l'article [7] du règlement, savoir « qu'aucune communication directe ne devra exister entre les classes et le logement de l'instituteur. »

Le logement du maître occupe une superficie totale de 105 mètres, y compris les murs (Cf. règlement, art. 67), et se décompose ainsi qu'il suit :

Salon ou salle d'attente de 6 mètres de longueur sur 9 mètres de largeur, pourvue de deux fenêtres donnant sur la cour et communiquant par une porte avec le couloir d'entrée ; chambre à coucher de 4 mètres de longueur et de 3 mètres de largeur communiquant avec le cabinet de travail, pièce à fin pourvue d'une fenêtre donnant sur l'extérieur ; cabinet de travail de 4 mètres de longueur et de 4 mètres de largeur, s'ouvrant sur le couloir et communiquant ainsi avec le salon ; salle à manger de 3 mètres 50 de largeur et de 3 mètres 50 de longueur, pièce à fin pourvue d'une fenêtre donnant sur la cour, d'une porte s'ouvrant sur le couloir d'entrée, et d'une autre porte s'ouvrant sur la cuisine ; cuisine de 3 mètres 50 de longueur et de 2 mètres 50 de largeur, avec fenêtre sur l'extérieur ; cave et buanderie à l'extrémité opposée du logement, de six mètres de longueur sur deux de largeur, s'ouvrant sur la cour. Cette distribution est l'application de l'article n° 67 du règlement.

L'entrée de l'école large de trois mètres sépare le logement du maître du logement de l'adjoint. Elle est le seul passage par lequel on puisse entrer et sortir. Elle est munie d'une porte solide.

Le logement de l'adjoint diffère d'abord de celui du maître en ce qu'il ne comporte pas de salon. La superficie totale en est cependant de soixante-six mètres ainsi distribués : cabinet de travail, carré, de trois mètres de côté, s'ouvrant sur le couloir intérieur et pourvu d'une fenêtre donnant sur la cour ; chambre à coucher en arrière de ce cabinet, pièce à fin d'un peu plus de quatre mètres sur trois, s'ouvrant au fond de couloir, et pourvue d'une fenêtre sur l'extérieur ; salle à manger de plus de 3 mètres 50 sur 3 mètres 50, pièce à feu communiquant avec le couloir, en face du cabinet de travail et pourvue d'une fenêtre donnant sur l'extérieur ; cuisine de 3 mètres 50 sur 2 mètres 50, avec fenêtre ouverte sur l'extérieur ; cave-buanderie de 4 mètres de longueur sur 2 mètres de largeur.

L'espace économisé par la suppression de salon dans ce logement est affecté à l'installation de lavabos qui seront assurément plus utiles en Kabylie que partout ailleurs. Ces lavabos peuvent être commo-

dément disposés dans la longue pièce figurée sur le plan entre la cave-buanderie et le logement proprement dit, cette pièce n'ayant pas moins de 6 mètres de longueur sur 3 de largeur, et étant pourvue à la fois d'une fenêtre donnant sur l'extérieur et d'une porte s'ouvrant sur la cour.

Il n'y a pas lieu de prévoir le logement d'un gardien-concierge dans une école ainsi conçue. La porte extérieure unique, peut ne s'ouvrir que deux fois par jour, le matin pour l'entrée et le soir pour la sortie des élèves. Le service de propreté sera fait par deux domestiques kabyles qu'il n'est pas nécessaire de loger dans l'école, ou dont l'installation, si l'on désire qu'ils y couchent, ne sera d'aucun embarras.

La fontaine, et même un réservoir d'eau seront utilement placés dans la cour, près de la buanderie du maître.

Restent les ateliers. Le règlement (art. 77) exige que «chaque école de garçons comprenne un atelier outillé pour les travaux manuels les plus élémentaires.» L'application de cette règle est d'une importance capitale en pays kabyle. Il est certain, et j'en ai recueilli des preuves dans mainte conversation, que nos écoles seront d'autant plus fréquentées qu'elles offriront plus d'avantages immédiats aux populations indigènes. Il est aussi de notre intérêt que nous formions en Kabylie de bons ouvriers capables de s'associer à nos colons, ou du moins de les imiter. C'est par l'atelier surtout que la Kabylie sera civilisée. Je ne pense pas exagérer en déclarant qu'une école capable de contenir 160 et même au besoin 192 élèves, exige deux ateliers annexes de quinze mètres de longueur, sur huit de largeur, soit cent trente mètres de superficie. En effet, on peut prévoir que chacun d'eux sera fréquenté par trente élèves. Il ne sera pas nécessaire de bâtir ces ateliers aussi solidement que l'école proprement dite et les logements du maître et de l'adjoint. Les murs et la toiture ordinaires des maisons kabyles pourront y suffire. C'est pourquoi je les ai marqués sur le plan d'une teinte carminée particulière. La pratique seule nous apprendra comment ils devront être conçus dans le détail; mais d'abord je ne pense pas qu'on puisse les organiser suivant un type uniforme car les genres de travaux qui conviennent aux villages kabyles diffèrent suivant les aptitudes et les traditions locales. Je ne prévois pas de logement pour les maîtres-ouvriers. Ils habiteront quelque village kabyle voisin et se rendront à l'atelier en même temps que les élèves.

Les ateliers ne s'ouvrent, comme l'école et comme les logements de maître et de l'adjoint, que sur la cour intérieur. On peut prévoir par là avec quelle rigueur l'esprit du règlement sera appliqué (art. 79), savoir «que l'école et ses annexes soient séparés de la voie publique par un mur d'appui ou par une grille.»

Le jardin s'étendra en avant des logements du maître et de l'adjoint. Le règlement prescrit que ce jardin ait «une étendue maxima de 300 mètres.» Or j'ai marqué que j'ai toujours demandé aux populations la concession d'un hectare. Comme l'école entière telle que je la conçois, y compris les ateliers, ne couvre que 1 732 mètres, il restera, non pas 300 mètres, mais au moins 8 000 mètres carrés à notre disposition. En admettant que 2 000 mètres soient distraits de ces 8 000 à titre de réserve pour l'avenir, nous pouvons encore donner au jardin la dimension d'un demi hectare. Ce ne doit pas être là un jardin d'agrément, mais plutôt une sorte d'atelier agricole dans lequel les élèves seront occupés, sous la direction d'un jardinier assimilé aux maîtres ouvriers. Le gouvernement pourra même y faire des essais de culture, et je souhaite qu'il soit visité fréquemment par les habitants des villages environnants. Il suffira, sans plus de frais, de l'entourer d'une palissade de cactus, suivant la coutume du pays.

On verra plus loin, au chapitre des devis, que, en dépit des réductions les plus exactes, les bâtiments d'une école complète, telle que je la conçois ici, coûteront 2 900 F, soit, en admettant quelque erreur, 30 000 F. Or c'est tout au plus si nous pouvons attribuer 15 000 F en ce moment à chaque construction. Cette objection serait un obstacle assurément insurmontable si l'école était imaginée autrement que je ne la présente ici; mais il faut remarquer que les bâtiments de classe se décomposent en deux parties contiguës, et que les logements du maître et de l'adjoint sont pareillement disposés en face. Or, ce genre de construction nous permet de subvenir aux besoins les plus pressants dès ce moment même, et sans qu'on puisse craindre d'avoir plus tard à démolir pour rebâtir.

En effet, dans les conditions présentes, je proposerai que l'on s'en tienne, pour le commencement à

un demi projet très simple dont voici l'économie : on conserve l'hectare que nous pouvons qualifier de terrain scolaire, et sur cet hectare la superficie totale enveloppée par le mur d'enceinte restera la même ; l'étendue du jardin ne sera pas non plus diminuée : mais l'école proprement dite sera réduite à deux classes, et le logement du personnel en seul logement du maître.

Il est très facile de concevoir, ce que nous présente un des plans ci-joint, au milieu ou sur le bord d'un grand terrain libre, propriété de l'État, une enceinte carrée de 32 mètres sur 46 de côté. En un coin de cette enceinte, on commence d'élever les bâtiment d'école, et on les arrête juste à leur milieu, ou plutôt un peu au-delà du vestibule ; car ce vestibule, qui sert en même temps de dépôt de provisions et de bibliothèque, est nécessaire. La construction ainsi limitée n'a plus que 18 mètres de longueur au lieu de 32, et même, si l'on veut bâtir simplement le mur de droite du vestibule à la kabyle, on peut ne compter que 16 mètres de bâtiment dans l'évaluation des prix. Cette moitié d'école est d'ailleurs construite et distribuée d'après les prescriptions réglementaires que j'ai appliquées ci-dessus. Il en résulte deux salles qui peuvent contenir 80 ou même 96 élèves. Si, plus tard, nos ressources nous permettent d'aller plus loin, aucun obstacle ne s'opposera à ce que deux autres salles analogues soient bâties ensuite. Les bâtiments d'école seront alors complétés sans remaniement ni démolition.

En face de cette demie-école, nous élevons le demi-logement du personnel, c'est-à-dire le seul logement du maître. Il va de soi que, dans ces commencements, je ne regarde pas la présence d'un adjoint français comme indispensable dans le cas contraire, je modifierai immédiatement cette conception ; car j'estime que l'adjoint doit demeurer dans l'école avec le maître ; mais je pense qu'un adjoint indigène aidé par des moniteurs également indigènes suffit dans une école de quatre-vingt élèves. Cet adjoint sera logé en dehors de l'école. Par conséquent, dans notre demi-projet, nous ne prévoyons pour le personnel que la construction d'un bâtiment de quinze mètres de longueur, plus un mur kabyle formant entrée, et la porte principale. Ce bâtiment, maison du maître, est distribué exactement comme je l'ai décrit ci-dessus en salon, chambre, cabinet, salle à manger, cuisine et buanderie. De même que l'on complétera sans peine les bâtiments d'école, de même il sera fort aisé d'ajouter au logement du maître le logement de l'adjoint, quand on disposera des ressources suffisantes.

Les ateliers, de façon kabyle, pourront toujours être construits, et le jardin pourra toujours être dessiné comme si l'école était achevée.

En résumé, il nous faut dès aujourd'hui délimiter le terrain et élever les bâtiments d'école successivement d'après un modèle idéal, en prévision du moment où chacun de nos établissements contiendra près de deux-cents élèves. Le projet complet est ce modèle ; le demi-projet en est la réalisation restreinte à nos ressources actuelles.

L'école longitudinale sera décrite rapidement après ce que nous avons dit de l'école carrée. Elle donne lieu pareillement à deux projets : un projet complet et un demi-projet.

J'ai déjà marqué que, sur les crêtes ou sur les flancs des ravins kabyles, il est absolument impossible de construire comme en plaine. Il ne faut pas songer, par exemple, à bâtir l'école proprement dite sur une crête, et les logements du personnel à trente mètres en contre-bas. Rien ne serait plus vicieux qu'une telle disposition. Si l'on objecte qu'il est toujours possible de bâtir sur une crête, je répondrai que, bien au contraire, ce seront les écoles ainsi bâties qui se trouveront être les plus nombreuses.

La désignation « école longitudinale » explique par elle-même comment je pense avoir résolu la difficulté que le terrain nous crée en pareil cas. Je conserve d'abord l'école proprement dite telle que je viens de la décrire, avec ses quatre salles et son vestibule, sans y rien ajouter ni modifier. Ensuite, je sépare les logements du personnel en deux parties, et rien n'est plus simple, parce que le logement du maître et le logement de l'adjoint sont nettement distincts comme on l'a vu. Le logement du maître devient l'aile gauche de l'école longitudinale, et celui de l'adjoint en devient l'aile droite, le tout suivant une ligne de 60 mètres de longueur. La cour, en avant de ces bâtiments, est enveloppée par un mur kabyle rectangulaire. Elle a, comme dans le projet d'école carrée, 30 mètres de largeur, mais la longueur en est doublée par suite de l'adjonction des logements au bâtiment d'école ; elle a donc 1 800 mètres de superficie au lieu de 930. Cet excédent nous permet de modifier la disposition des ateliers. Dans le projet d'école carrée, ces ateliers sont extérieurs à la cour avec laquelle ils commu-

niquent cependant par une porte. Ici, ils sont compris dans la cour, et répondent aux logements du maître et de l'adjoint. (Sur le plan ci-joint, le dessinateur a commis la faute de ne pas se conformer exactement à mes indications, et de figurer cette cour plus étroite que je ne l'imagine). J'objecterai moi-même à cette disposition que sur les pentes raides, les ateliers se trouveront tout à fait en contre-bas de l'école. Il serait peut-être préférable de les reporter aux deux extrémités de la ligne de crête, en continuité des logements du maître et de l'adjoint.

La différence est très minime entre les prix de construction de l'école longitudinale et ceux de l'école carrée. Il nous est donc impossible de la bâtir entièrement avec les ressources restreintes dont nous disposons, et force nous est d'adopter une résolution provisoire semblable à celle que j'ai proposée plus haut, savoir, de ne construire que la moitié de l'école et le logement du maître, après avoir enveloppé d'un mur kabyle tout le terrain scolaire nécessaire à l'école complète. De là résulte un demi-projet d'école longitudinale analogue au demi-projet d'école carrée.

Je n'imagine pas que ces demi-projets pourront sembler disgracieux aux personnes qui n'imaginent rien que de définitif; mais c'est après avoir mûrement réfléchi que je les soumets, M. le Ministre, à votre haute approbation. Ils conviennent aux nécessités d'un début qui ressemble à une expérience, et je crois inutile de rappeler l'argument décisif qui les a fait concevoir.

Prix de construction des écoles

Dans un pays aussi tourmenté qui ne possède encore qu'une seule route, il n'est pas surprenant que les prix de construction soient excessifs et variables à l'extrême. La bâtisse est déjà beaucoup plus chère à Tizi-Ouzou qu'à Alger, et à Fort-National qu'à Tizi-Ouzou. Au delà de Tizi-Ouzou, dans la direction d'Illmaten, passent par Djemâa Sahridj, et au-delà de Fort-National dans la direction du Djurdjura, les estimations des entrepreneurs sont relatives à chaque localité, et s'élèvent parfois à des sommes extraordinaires mais légitimes, si l'on considère les distances à franchir, la profondeur des ravins à traverser, et le prix des transports. C'est ainsi que la tuile qui coûte 50 F le mille à Alger se paye 80 F à Illmaten. La brique et le bois subissent les mêmes conditions. On trouve des briques et des tuiles assez bonnes à Tizi-Ouzou, et l'on fabrique de la chaux chez les Beni Bou Chaïb; mais Tizi-Ouzou n'est en quelque sorte qu'au bord de la Kabylie, et la chaux des Beni Bou Chaïb n'est qu'un appoint insignifiant dans la multitude des matériaux que nos écoles exigent. Dans certaines régions, par exemple dans la commune du Haut Sebaou, chez les Beni Ghobri, on trouve une quantité considérable de bois excellents, mais ces bois ne sont pas utilisables immédiatement, et même les entrepreneurs auxquels l'État pourrait les offrir en dédommagement n'ont à leur disposition ni les bassins ni les magasins qui leur permettraient de les détremper et de les faire sécher pour les rendre propres aux travaux de menuiserie. J'ai noté l'assertion suivante: Le mètre carré de construction qui coûte 25 F à Alger en coûte 65 à Tizi-Ouzou et 90 à Illmaten.

On peut, de ce point de vue, partager la Kabylie en trois régions dont chacune aurait ses prix particuliers: 1° La vallée du Sebaou et la commune mixte d'Azeffoun; 2° Fort-National et le Djurdjura; 3° Les Beni Idjer, les Illoulen Oumalou, et, en un mot, le Haut Sebaou proprement dit.

La première région est desservie par les chemins indigènes qui mènent de Tizi-Ouzou à Djemâa Sahridj et à Illmaten, et d'Illmaten à Azeffoun. Cependant, s'il est évidemment nécessaire de faire venir de Tizi-Ouzou les matériaux de construction d'une école à Djemâa Sahridj, il est d'autre part avantageux de les apporter d'Alger à Illmaten par Azeffoun. Le transport par mer permet en effet de réaliser une économie de 25 %. La seconde région est traversée par la route de Tizi-Ouzou à Fort-National et au Col de Tirourda. Cette route et les chemins qui s'y rattachent permettent de construire sans trop de difficulté quelques écoles sur deux ou trois points que j'indiquerai plus loin; mais il est impossible de prévoir les difficultés qui se présenteront dans la construction des écoles de la même région situées seulement à quelques kilomètres de cette route, si l'on ne trouve pas un moyen radical de sortir d'embarras. La troisième région est semblable à la seconde avec cette différence qu'elle n'est pas traversée par une route comparable à celle de Fort-National.

Il nous faut tout ensemble abaisser le prix de construction et les réduire à l'unité autant que

possible ; car j'estime, M. le Ministre, que vous ne pouvez vous décider que sur une offre presque invariable.

Or, j'ai déjà marqué plus haut que le régime des prestations indigènes dans les communes mixtes et même dans celles du plein exercice est tout à fait différent de celui des prestations françaises. Elle peuvent être et sont attribuées à la petite voirie et à divers travaux d'utilité publique. Si une certaine partie de ces prestations est affectée par M. le Gouverneur au transport de nos matériaux, il est certain que les prix de construction des écoles dans toute la Kabylie seront réduits à ceux de Fort-National, de Tizi-Ouzou ou d'Azeffoun. Quelques difficultés resteront à résoudre dans les tribus trop éloignées : il sera peut-être nécessaire d'offrir quelque dédommagement aux intermédiaires qui leur viendront en aide ; mais ce ne sera là qu'un règlement facile à établir. L'important est de considérer que le don des prestations indigènes aurait, je le répète, pour effet de rendre tous les prix de bâtisse dans la Grande Kabylie sensiblement égaux en votre faveur.

Comptant sur cet avantage indispensable, je puis établir dès ce moment ce que coûteront les constructions que j'aurai l'honneur de vous proposer, et pour cela je choisirai l'étalon le plus élevé, qui est le bordereau du Génie de Fort-National, accepté par tous les entrepreneurs de la Kabylie. Tous m'ont déclaré qu'ils ne demanderaient aucune surélévation, si les matériaux leur étaient apportés à pied d'œuvre de Fort-National ou de Tizi-Ouzou. Le devis qui suit est celui du Projet complet d'école soit carrée soit longitudinale. Il est évident qu'il se réduit de moitié s'il ne s'agit que d'un demi-projet. Or le total en est de 29 000 F. La somme de 15 000 francs que vous désirez affecter à chacune de vos quinze écoles ne sera donc pas dépassée d'abord, en moyenne, à condition que mon demi-projet soit accepté, et que les questions des meçmel et des prestations soient réglées suivant mon désir.

E. MASQUERAY

2. MASQUERAY À ALFRED RAMBAUD

Université de France
Académie d'Alger
Direction de l'école
Supérieure des Lettres

Fort-National, le 20 [septem]bre 1881.

Cher ami,

La première question dont je me suis occupé en arrivant à Fort-National est celle de l'installation de nos instituteurs. J'ai envoyé sur ce sujet deux rapports à M. Buisson, directement, car nous ne pouvons plus souffrir de retard. Tizi-Ouzou n'est acceptable qu'au pis-aller. Logements rares et chers, chaleur terrible et fièvre l'été, enseignement du kabyle insuffisant, subordination directe à la sous-préfecture. Je n'ai jamais vu d'affaire engagée plus légèrement. Jette un coup d'œil sur mes rapports : ils sont très courts.

A cette heure, je suis encore embarrassé. Il est hors de discussion pour moi que Fort-National est de beaucoup le séjour préférable pour nos instituteurs ; mais il n'y a guère plus de logements à Fort-National qu'à Tizi-Ouzou pour des familles. Je me suis mis en relations avec le Génie pour la location d'une longue baraque du campement de l'infanterie, autrefois réservée aux officiers, et maintenant inutile. Mais le Génie est ici représenté par un capitaine, qui relève du commandant résidant à Dellys, et en fin de compte, il nous faut l'assentiment du général Maritz résidant à Alger. J'ai vu le capitaine, et le commandant. Ils consentent, bien qu'ils soient assez mal disposés à prêter leurs bâtiments à des services civils. Reste le général. Je ne puis pas invoquer près du général l'assentiment du commandant parce qu'il y a je ne sais quelle brouille entre les deux. Si j'écris au général, je peux échouer, parce que les lettres officielles ont toujours quelque chose de sec, et ce n'est pas de loin que je puis vaincre une résistance. Il faut donc que j'aille à Alger malgré le sirocco et une chaleur de 34 degrés qui nous étouffe. J'espère bien réussir. Cependant on me dit

ici que le général Maritz se prépare à partir en inspection pour la province d'Oran. J'ai envoyé un télégramme pour savoir s'il est chez lui, etc., etc.

Cette question est une des plus petites que j'aie à résoudre. J'en aurais le cœur net après demain. Je n'ai pas hésité d'ailleurs à conseiller au ministère d'adresser les instituteurs à Fort-National. Si j'échoue dans ma tentative d'acquisition de cette baraque, ils en seront quittes pour s'arrêter à Tizi-Ouzou. Cela leur fera 30 kilomètres de moins à faire ; mais j'en serai désolé, car Fort-National seul convient à une préparation rapide.

Quel temps ! Quel vent et quelle poussière !

Seconde question. Les écoles des jésuites. M. Lavigerie n'est pas encore de retour à Alger, et je ne sais si je dois l'attendre, bien que le coadjuteur m'en ait prié. Le temps nous presse. J'aurai aujourd'hui même le nom du personnage qui est l'homme d'affaire des bons Pères à Alger. J'irai le voir décidément, et je lui demanderai, en simple particulier, s'il est disposé à vendre, et combien. Il est du moins certain que nous ne pourrons pas tarder davantage.

Mon travail principal est la détermination définitive des écoles, et j'en ai fini, en principe, avec le plus gros morceau, la commune mixte de Fort-National. C'est dans une quinzaine de jours que vous recevrez toutes les études particulières concernant les écoles de cette commune. Je t'assure que j'y ai mis de la diplomatie. Ces communes mixtes ne sont pas des communes, quoi qu'on puisse vous en dire mais de petits pachaliks.

Maintenant, je vois très clair dans toute l'affaire. On a essayé de nous berner, et on essaye encore. Je puis t'en parler plus franchement ici que je ne le ferai dans mon rapport très prochain au ministre. Nous avons perdu sept grands mois, depuis la remise de mon premier rapport (au mois de mars) jusqu'à ce moment, à cause de la duplicité du gouverneur et de l'ignorance vraiment inexcusable du recteur.

Quand j'ai eu remis mon premier rapport corroboré (secrètement) par les rapports que l'on avait demandés au sous-préfet et aux administrateurs, il n'y avait qu'une chose à faire : regarder comme acquis les points communs aux deux études (j'accepte même sans difficulté tous les points des administrateurs, puisque nous les avons examinés, déterminés ensemble), et entrer rapidement dans la voie de l'exécution, c'est-à-dire prier le ministre qu'il voulût bien : soit remettre au ministère des Travaux publics et par suite aux ponts et chaussées le bien d'acquérir les terrains et de bâtir les écoles d'après mes plans une fois approuvés ; soit remettre ce même soin au département par l'intermédiaire du gouverneur ; soit enfin, toujours par l'intermédiaire du gouverneur, s'adresser aux communes mixtes. On peut choisir entre ces trois personnes capables d'acquérir et de bâtir.

Au lieu de cela, on a attendu la réunion, jusqu'au mois de juillet, du fameux Conseil départemental composé de braves gens que tu connais, et pendant ce temps le recteur avait avec le gouverneur des entretiens tous platoniques sur les biens meçmel de la Kabylie. Le gouverneur devait bien rire, et certes ce n'était pas à lui de dire au recteur comment il fallait s'y prendre pour bâtir une école en territoire indigène. Il paraît même que le recteur écrivit une fois au petit Lapaine, administrateur au Djurdjura, pour qu'il lui indiquât le moyen le plus rapide de faire remettre un meçmel (sorte de « bien communal », comme tu sais) à l'autorité académique, comme si l'autorité académique avait un domaine ! Cela se raconte chez ces mauvais drôles d'administrateurs. D'ailleurs, ils venaient le voir à Alger, ce qui se conçoit, et lui exposaient sérieusement leurs idées sur la construction des écoles, sur l'organisation de l'instruction publique en Kabylie. Pour moi, j'étais tenu parfaitement à l'écart. Ils n'ont jamais mis les pieds chez moi à Alger, et seul le sous-préfet m'a rendu une visite correcte de dix minutes qui s'est passée en banalités. C'est de ces conciliabules qu'est résulté l'idée de l'école normale de Tizi-Ouzou sous la direction du khodja de la sous-préfecture de 8 h à 10 h du soir.

De là provenaient ainsi les derniers conseils que m'a donnés De Pontavice : « Il est peu utile de se conformer en Kabylie aux types universitaires. Il faut tenir compte d'abord des nécessités locales. Inspirez-vous des conseils des administrateurs. etc. – Mais que diable, je ne peux pas cependant laisser le ministre de l'Instruction publique à la discrétion de quatre jeunes gens qui peuvent d'ailleurs être changés d'un jour à l'autre. Je suis au mieux avec eux ; mais je fais une part dans leurs conseils ; je me suis fortement récrié avant-hier quand ils m'ont encore parlé de leur

délégation dans les fonctions d'inspecteur d'académie, et je n'ai certes pas eu tort. Je m'arrangerai bien, dans mon rapport, de manière que ce ne soit pas eux qui nous bâtissent nos écoles à leur guise, et je crois encore que là j'ai bien raison. Quand ils m'objectent leur politique, je leur réponds que cela ne nous concerne pas, et que, tout en regardant leur habileté comme très remarquable, je pense que la mission de l'instruction publique doit demeurer en dehors et au-dessus de tous leurs systèmes. Ai-je encore raison là ? Ils nous auraient même fait nos livres d'enseignement dans nos écoles.

Un trait entre mille. Comme je disais avant-hier à Sabatier que nous ferions sans doute une œuvre belle et durable en unissant tous nos efforts, ou quelque chose d'approchant, il me répondit : « Cependant le recteur a dit à Lapaine que c'était vous qui vous opposiez à notre influence ». Je n'ai pas bronché, et je crois avoir réussi à lui faire comprendre que chacun devait rester à sa place. Au reste, vous le verrez au ministère par mon prochain envoi, nous marchons parfaitement, de concert, avec cette réserve que ce sont eux qui nous suivent.

J'aurai oublié ces misères quand j'aurai clos ma lettre ; mais assurément nous devons notre grand retard à mille bavardages de ce genre, outre que le gouverneur n'était pas pressé de retirer notre homme de la mare dans laquelle il se noyait.

Ainsi, un coup de finesse du gouverneur a été, quand nous l'avons vu ensemble, de nous conseiller, bien que les déterminations de mon premier travail finissent nombreuses et très suffisantes, de reprendre la chose à nouveau, et de marquer deux écoles dans chaque commune mixte, seulement, dont une au centre administratif. Il savait parfaitement bien ce qui fut fait un peu plus tard, que l'école d'Azeffoun allait être mise en adjudication avec les autres bâtiments publics de ce centre, et de même l'école d'Ilmaten, qu'ensuite Aïn Hammam dans le Djurdjura n'était qu'un centre provisoire, qu'enfin Fort-National n'avait besoin de rien ; mais il savait aussi que, quand M. Masqueray reviendrait avec ces huit écoles déterminées, on lui répondrait que la moitié au moins de son travail était parfaitement inutile, ce qui est arrivé. Tu te rappelles bien cette entrevue. Regarde maintenant la liste des emplacements proposés par le sous-préfet. Tu n'y verras ni Azeffoun, ni Ilmaten, ni Aïn Hammam. C'était bien la peine d'aller à Azeffoun par cette petite pluie et ce brouillard dont tu te souviens sans doute.

J'avoue que ce coup-là m'est sensible. Sabatier, avec lequel je m'en suis expliqué franchement, n'a pu s'empêcher de sourire.

Maintenant, voici comment la campagne est menée :

1° S'il plaît à Dieu, dans une vingtaine de jours tout au plus, installation de nos futurs instituteurs à Fort-National. On sera bien forcé de bâtir vite des maisons pour ces gens-là.

2° Envoi successif au ministère de propositions détaillées d'école, chacune formant un cahier spécial, avec statistiques, plan du terrain, plan de l'école, élévation, et devis. – Le terrain est délimité, borné de concert par moi et par l'administrateur, en présence de M. Scheer que j'emène partout avec moi pour le former. Le devis, presque en tout point conforme à celui que j'ai envoyé, fait d'après le bordereau de Fort-National, et déjà examiné à Alger par un architecte, sera revu par le capitaine du Génie de Fort-National. Il est impossible de faire mieux. Les mémoires seront numérotés par ordre de nécessité, c'est-à-dire que l'école marquée I sera la plus nécessaire d'abord dans chaque commune.

Cela fait, ma tâche sera officiellement terminée : cela consiste à peu près tout simplement à couper par tranches mon premier rapport ; mais je ne m'en contenterai pas. J'insisterai près du ministre, dès l'envoi de mes premiers mémoires, pour que, réserve faite de l'approbation évidente du Conseil départemental dont je trouve que l'autorité en pareille matière est une pure invention du recteur, il veuille bien décider en principe à qui il remettra le soin de bâtir les écoles, le plus promptement possible.

J'ai fortement discuté, ces jours-ci, sur cette dernière question. En voici les points principaux. Tu nous rendrais un grand service, à moi et à mes Kabyles, si tu voulais l'étudier un peu de ton côté de manière que, dans la lettre que j'écrirai au ministre, je sois bien sûr de ne pas faire fausse route.

Voici d'abord une idée inacceptable formulée pour mémoire. C'est le procédé de l'archevêque.

Le ministre donne à M. X (moi, si l'on veut), l'ordre d'acheter les terrains, et lui envoie l'argent

nécessaire sous la rubrique « Mission ». Il y en aura bien en tout pour 20 ou 22 000 F ; car nous devons tout payer comme je te le montrerai plus loin. Rien de plus expéditif en apparence ; mais il faut tenir compte du Code algérien, et, dans ce code, de la loi du 26 juillet 1873 (Constitution de la propriété indigène). Or on trouve dans cette loi un titre III qui nous apprend qu'après une infinité de formalités remplies, il faut encore que l'acquéreur d'une terre indigène attende trois mois avant de se dire réellement propriétaire. Cela nous rejette fort loin. Ensuite, à qui M. X, acquéreur, livre-t-il ? Est-ce au ministre de l'Instruction publique, qui lui a fourni les fonds nécessaire ? Mais, disent mes administrateurs (Sabatier), le ministre de l'Instruction publique n'a pas de domaine et ne peut recevoir une terre. Je réponds : il a un domaine : les tableaux des musées. On réplique : « Ce n'est pas là une terre, une maison. Le ministre de la Guerre a son domaine (Génie) ; le ministre des Travaux publics a le sien (ponts et chaussées) ; le ministre des Finances a le sien (Domaine) ; le département a le sien, la commune a le sien. Le ministre de l'Instruction publique n'en a pas ».

Je voudrais bien pour ma part que cela fût une ineptie : en tout cas, ici nous aurions une belle occasion de constituer déjà un domaine de l'Instruction publique ; mais passons. D'après cette théorie, il faudra que M. X fasse don de son bien en leur indiquant l'affectation spéciale, soit au domaine proprement dit, soit à la commune, soit au département, en un mot à quelqu'une des personnes civiles qui peuvent posséder la terre. Par conséquent, il est beaucoup plus court que M. le Ministre de l'Instruction publique confie directement les fonds à quelqu'une de ces personnes.

C'est à ce point de la discussion que l'on me dit : « M. le Recteur avait demandé à M. Lapaine, administrateur du Djurdjura, qui fit en sorte de livrer un mechmel à l'autorité académique... ».

Continuons. Supposons que M. X ait acheté la terre au nom du ministre ou pour le ministre ? Il peut faire bâtir lui-même ; il peut avoir les entrepreneurs ; il livrera enfin au ministre les écoles construites d'après les plans convenus entre lui et son supérieur. Cette hypothèse rencontre toujours la même objection que ci-dessus. Le ministre n'a pas de domaine. Son agent ne peut rien lui livrer. Il livrera soit au ministre des Finances, soit au département, soit à la commune ; et alors avant la réception de son travail, bien loin de le récompenser de sa peine, on le traitera de voleur dans les petits journaux. – Donc le procédé employé par l'archevêque est interdit au ministre de l'Instruction publique.

3° Le ministre de l'Instruction publique peut prier son collègue des Travaux publics d'acheter et de bâtir pour lui, en lui transmettant les fonds. Ce dernier remet l'affaire à son service des ponts et chaussées. L'avantage de cette mesure est que les écoles sont et demeurent dans ce cas propriété de l'État, tout à fait indépendantes de ces fameux administrateurs ; mais nous ne sommes pas riches et nous sommes pressés. Or les ponts et chaussées vont lentement et coûtent chers. Ensuite, il se regardent comme absolument maîtres chez eux et ne tolèrent aucun conseil. Enfin le gouverneur insiste très énergiquement, comme tu le sais sans doute, pour que nos écoles soient communales. Il y aurait de ce côté trop de lenteur, de dépenses et de froissements. Il est donc prudent de renoncer à cette solution. Remarque qu'ici je ne décide rien, même dans ma pensée. Je me contente de causer avec toi.

4° Le ministre peut faire construire par le département. Il remet alors l'affaire à son délégué le gouverneur, en l'invitant à en saisir le préfet et le Conseil général. Ici nous voyons apparaître la commission départementale et les autonomistes. On discute, on perd du temps. Enfin, après avoir fait acquérir les terrains par le domaine, on charge le service de la voirie départementale de construire les écoles, évidemment d'après les plans proposés par le ministre.

5° Le ministre fait acheter et construire par les communes mixtes. Ce procédé ressemble fort au précédent ; mais il a ses avantages et ses inconvénients particuliers. J'estime par avance qu'on en viendra là, parce que tel sera probablement le conseil définitif du gouverneur qui désire avant tout que nos écoles soient des écoles communales. Ce qui me le fait prévoir aussi est la nomination de M. Scheer au titre de surveillant des travaux. Si le ministre avait l'intention de remettre les constructions aux Travaux publics, et par suite aux ponts et chaussées, service absolument exclusif, cette fonction serait inutile.

Or il faut bien savoir ce qu'est une commune mixte, et surtout une commune mixte kabyle. C'est une circonscription administrative, rien de plus, tout à fait dans la main des administrateurs-maires. Traiter avec une commune mixte, ce n'est pas, comme en France, traiter avec un Conseil municipal

représentant les intérêts d'une agglomération plus ou moins importante, c'est traiter avec un seul homme tout simplement, avec l'administrateur.

Feuillette un peu le Code algérien édité à Paris chez Marchal, Billard et C^{ie} place Dauphine, 27, tu y verras la commune mixte parfaitement définie à la page 134. C'est une forme de gouvernement préparatoire à notre organisation communale. Préparatoire!

La Commission (et non pas le Conseil) municipale se compose des présidents « kabyles » nommés par le gouvernement et de deux ou trois colons quand il s'en trouve. Ces présidents, qui sont des fonctionnaires, votent naturellement avec l'administrateur, et en font un petit César. César-Sabatier travaille pour la démocratie kabyle, mais il n'en est pas moins César, et s'en vante. Petit ou gros, le budget d'une commune mixte est parfaitement à la disposition pure et simple de l'administrateur. Comme il est maire en même temps, c'est lui, lui seul en réalité, qui achète et vend pour la commune. Chargé de la politique, il s'occupe de tout, décide de tout, rattache tout à lui. Il n'y a que le juge de paix qui le gêne. Et, en effet, à Fort-National comme au Djurdjura, on est brouillé avec le juge de paix.

Comme il y a près de 35 000 Kabyles dans la commune mixte de Fort-National et près de 45 000 dans celle du Djurdjura, c'est un joli pouvoir remis à un jeune homme.

En réalité, une commune mixte n'a pas de Conseil municipal. Elle en aurait un si les indigènes étaient admis à voter pour le composer, ou si, transitoirement, le gouvernement portait à vingt ou trente le nombre de ses élus; mais on s'en garde bien à fin, dit-on, de maintenir la suprématie de l'élément français.

Ensuite une commune mixte kabyle ne possède pas de biens communaux quoi qu'on ait pu nous dire. La théorie de Sabatier triomphe auprès de ses collègues et de l'administration algérienne. Je ne m'occupe pas de savoir s'il a tort ou raison; mais, la voici sa théorie:

Il y a dans chaque commune mixte un nombre considérable de villages kabyles. Chacun de ces villages (taddert) a son autonomie, que le devoir de l'administration est de fortifier au lieu d'amoinrir. Chacun d'eux est une commune. Chacun d'eux, grand ou petit, a son petit maire (amîn); chacun d'eux possède, vend, achète, chacun d'eux a son communal (mechmel), dont il est absolument propriétaire. L'administrateur plane au-dessus de tout cela, fait faire des élections, passe des journées dans des intrigues politiques, et il résulte de cette conception, en ce qui nous concerne, qu'il n'a absolument rien à nous donner. Un mechmel n'est pas un bien communal, mais un bien de taddert, de village. Tout ce que peut faire l'administrateur est de négocier pour nous avec le village, comme avec un particulier. Encore, je dis « négocier pour nous ». Il faut dire négocier pour le gouverneur; car ces messieurs ne connaissent que le gouverneur, et s'abritent derrière les délégations avec une entière sécurité.

Ainsi une commune mixte est une commune qui n'a pas de Conseil municipal et ne possède pas de biens communaux. Abusés par le double titre du fonctionnaire, vous croyez avoir affaire à un maire quand vous vous adressez à son chef. Il se retourne et vous montre un administrateur. Il est vrai que l'administrateur dispose de tous les pouvoirs du maire d'une commune ordinaire. Il vend, il achète, il acquiert un domaine avec son budget ou tout autrement, il fait bâtir, il met en adjudication, il a son entrepreneur, il aura son agent-voyageur, etc.

Ce que je viens de dire des biens mechmel s'applique aussi bien aux prestations.

Je répéterai cent fois la même chose: sous le couvert du mot commune, le ministre est ici tout simplement en présence de M. Sabatier de Fort-National, Lapaine du Djurdjura, Warnier d'Ilmaten, et Saar, d'Azeffoun, et c'est avec eux qu'il traitera. Je dis bien « traiter » parce que, comme maires, ils peuvent refuser les offres du ministre. Et moi, je me débats en ce moment comme un diable pour que ce traité qui va se conclure forcément soit au moins à l'honneur du gouvernement qui m'a confié dans cette affaire sa dignité, plus qu'il ne pense. Le mot n'est pas de trop.

On me dit dans une conversation amicale: « Nous avons été fort surpris quand, lors de votre première tournée, nous vous avons vu, après avoir recueilli vos renseignements généraux, déterminer des terrains, en faire lever les plans, enfin établir des devis de construction. C'était là notre affaire ». Le ministre n'avait qu'à nous avancer les fonds par l'intermédiaire du gouverneur, et nous lui aurions fait des écoles. – Mais, répondis-je, il faut au moins que le ministre sache exactement ce qu'on fera de son

argent. Rien n'est plus simple. Vous ne pouvez être que les exécuteurs de sa volonté, librement acceptée bien entendu ».

On me dit à un autre moment : « Ah, si nous étions délégués dans les fonctions d'inspecteur d'Académie, si ces écoles nous étaient entièrement remises, en un mot, vous verriez autre chose. Comme administrateur nous faisons bien ce qui nous plaît ici. Nous ferions considérer par le gouverneur ces écoles comme des instruments politiques, et vous n'ignorez pas qu'il y a un chapitre spécial du budget algérien affecté aux entreprises politiques. Alors nous contribuerions sans peine, en temps qu'administrateurs politiques (au lieu de maires) à la construction de l'école à son entretien, au paiement de l'instituteur ; mais, simples maires, nous ne pouvons rien. Nos budgets, excepté celui de Djurdjura, sont insuffisants.

J'en citerais bien d'autres si je ne me hâtais de conclure.

Si le ministre, acceptant en fin de compte que ces écoles doivent être des écoles communales, résout d'en confier la construction aux communes, voici une sorte de traité, ou, pour parler officiellement, les propositions qui seraient agréées par les administrateurs, et dont nous ne pouvons pas d'ailleurs nous départir. Ce que je transcris ici est la minute rédigée dans le bureau de Sabatier à la suite d'une véritable conférence.

Je suppose une lettre du ministre au gouverneur :

« M. le Gouverneur... par décision en date de ce jour, j'ai l'honneur de vous informer que je transporte au budget du département de l'Instruction publique à la section du même budget ouverte par décret du 26 août 1881 un crédit de 8.....F. pour la création des écoles primaires françaises en Kabylie.

« Je vous adresse ci-joint un tableau de répartition de la même somme entre les communes qui doivent bénéficier des subventions que je leur accorde. Je vous serai obligé de vouloir bien donner des instructions aux services intéressés pour que chaque commun reçoive dans le plus bref délai possible la subvention qui lui revient et qui sera inscrite sous... titre... (recettes accidentelles).

« Je vous adresse également pour chaque commune :

« 1^o Le plan de l'emplacement choisi par mon délégué, pour l'installation de chaque école.

« 2^o Le plan et le devis estimatif de chacune des constructions à édifier.

« (?) Il y aura lieu d'inviter les commissions municipales à se prononcer par voie de délibération sur l'acceptation ou le rejet des propositions de mon délégué en ce qui concerne les emplacements et les plans et devis. Si les communes acceptent, elles devront prendre l'engagement de terminer les travaux dans un délai de... mois, et dans la limite des crédits à elle accordés par voie de subvention ; de plus, elle pourront immédiatement user de ces subventions, et leurs administrateurs passer les marchés nécessaires.

« (?) En ce qui concerne l'achat des emplacements, vous remarquerez que l'état ci-joint donne à chaque commune une subvention spéciale pour l'acquisition des terrains. Les communes feront ces acquisitions en leur nom et dans les formes ordinaires ».

Répartition entre les communes mixtes de la Grande Kabylie
de la subvention de..... F, accordée par décision de
le Ministre de l'Instruction publique en date du :

Désignation des communes mixtes	Nombre d'écoles	Subvention pour la commune	Acquisition	Total	Subvention pour la commune
Fort-National	"	=	"	"	-
Djurdjura	"	=	"	"	-
Haut-Sebaou	"	=	"	"	-
Azeffoun	"	=	"	"	-

J'ai marqué, dans cette lettre purement théorique, deux points d'interrogation.

Pour le premier, j'accepte parfaitement bien que les communes soient maîtresses de se prononcer par voie de délibération sur l'acceptation des propositions du délégué du ministre, pour une raison bien simple, c'est que mes emplacements sont déterminés à la suite d'un accord avec les administrateurs, et que mes devis sont vérifiés par tout ce qu'il y a d'hommes compétents en Kabylie. Il n'y aura donc là qu'une simple formalité à remplir.

Pour le second, je tiens à constater une fois de plus que ces fameuses communes mixtes y mettent vraiment peu de complaisance. Elles n'ont pas de fonds? Le vrai est que les administrateurs comme Sabatier et Lapaine entendent employer leur excédant à la création de petites écoles indépendantes. Je consacrerai une lettre spéciale à ce sujet-là.

Quant au délai, ils admettent six mois à partir de la mise en disposition du crédit, pour la première école, et demandent un temps beaucoup plus long pour les autres, peut-être deux ans. Cette prétention, s'ils la maintenaient, ferait tout rompre; mais nous les remettons bien dans le droit chemin. Il faut connaître le dessous de leurs cartes pour comprendre cela. Notre Sabatier de Fort-National est jaloux de son collègue Lapaine de Djurdjura, et il a, lui aussi, des prétentions à la bâtisse. Le jeune Lapaine a un budget qui lui permet de bâtir, et il construit deux maisons d'école en ce moment à lui tout seul. Ce sont des baraques kabyles qui ne tiendront pas cinq ans. Mais il prétend faire de grandes économies en dirigeant lui-même les maçons, et même mettre dedans les entrepreneurs. Alors, notre ami Sabatier imagine qu'il pourra faire construire « en régie », comme un bon propriétaire. Bien qu'il n'ait pas le droit de faire construire de cette façon une maison de plus de 3 000 F, il a des moyens pour tourner la loi, et déjà il se voit dans les chantiers, avec les gâcheurs de plâtre, faisant l'ingénieur, et nous donnant en fin de compte des bâtiments très convenables, dit-il lui-même, pour des Kabyles. Aussi ne comprend-il pas, dit-il, la délégation de M. Scheer. Je le crois bien; mais il en verra bien d'autres dans sa vie avant d'avoir la cervelle en équilibre.

C'est pour cela qu'ils demandent qu'après avoir livré une première école en six mois (dans chaque commune mixte), on leur donne ensuite deux ans pour s'amuser à construire les autres. Il est vraiment ennuyeux de débrouiller de pareilles sottises. Le ministre y mettra bon ordre en leur imposant à tous le délai de six mois maximum pour toutes les écoles, à partir du moment de la remise des fonds, et en les invitant à s'en remettre à de bons entrepreneurs que M. Scheer surveillera. Ils peuvent mettre en adjudication avant d'avoir touché les fonds pour éviter de perdre du temps, et tous les hommes compétents me disent qu'une fois les matériaux à pied d'œuvre, il ne faut pas plus de quatre mois pour que les écoles soient bâties.

Pour plus de célérité de mon côté, j'aurai adressé au ministère le 15 octobre les huit mémoires concernant les huit écoles premières, et cela serait fait plus tôt si mon géomètre n'avait la dysenterie.

Enfin, le ministre décidera. Je ne trouve pas ici mon avis: je te parle seulement en confidence, te priant de me dire d'ici à quelques jours quelle ligne sera suivie.

Ce mot: « Le ministre n'a pas de domaine » me donne mal aux oreilles. Est-il possible que nous payions tout depuis la terre jusqu'au maître d'école, et que nous ayons encore l'air d'être leurs obligés?

Je te remercie bien des gravures.

Ton tout dévoué,

E. MASQUERAY

3. MASQUERAY À ALFRED RAMBAUD

Fort-National, le 10 oct[obre] 1881.

Cher ami,

Je t'écris toujours à bâtons rompus. Je viens de rentrer à Fort-National après une belle course dans le Djurdjura, et j'en repartirai après-demain pour aller chez les Beni Djennâd visiter la zaouïa de Timizar

près de laquelle je compte bien fonder une école. Le temps vient de tourner à la pluie, et nous avons exactement la même journée que celle où nous nous trouvions, tu te le rappelles, entassés dans cette mauvaise Auberge des Touristes avec Foncin et je ne sais plus quelles célébrités. Il fera beau demain, j'espère. Du moins, il me faut bien 24 heures pour mettre mes idées en ordre et expédier au ministère le canevas d'un premier rapport. A ce propos, je regrette bien qu'on n'ait répondu à aucune de mes lettres. Toute cette affaire est extrêmement pressante.

Je ne sache pas qu'un seul de nos instituteurs soit encore en route. J'ignore même s'ils sont nommés. Tu pourras voir dans les cartons de la Direction de l'Enseignement primaire que j'ai étudié de près la question de leur installation. J'ai envoyé à ce propos même deux télégrammes, et voilà que je n'ose rien conclure, non seulement parce que je ne suis autorisé à rien, mais encore parce que je ne sais si mes idées sont approuvées.

Quant à la détermination des emplacements définitifs, je vais très vite, malgré une grosse difficulté que j'ai tournée, et dont je te parlerai ; mais j'aurais besoin de savoir si le ministre fera bâtir par les communes mixtes, ou par la voirie départementale, ou par les ponts et chaussées. Je supposerai que le ministre fait bâtir par les communes : mais ce n'est là qu'une simple hypothèse, et je suis encore incertain sur le conseil que je dois donner.

Je suis aussi désireux de savoir s'il est un moyen rapide d'acheter aux jésuites en suivant la voie dans laquelle je me suis engagé. Il est vrai que mon intermédiaire ne m'a encore rien écrit, mais il peut m'écrire d'un moment à l'autre en me demandant si je suis en mesure de payer dans les quinze jours ou trois semaines qui suivent. Que faire encore de ce côté ?

J'en ai fini, comme je te l'ai écrit, dans la commune de Fort-National. Je viens d'en finir aussi avec la commune du Djurdjura. C'est un gros morceau, et j'ai été vraiment embarrassé un instant par la vanterie et la duplicité de l'administrateur, le jeune Lapaine, qui, Dieu merci, vient d'être remplacé.

Il faut avoir pénétré comme je le fais tous les détails de cette absurde administration algérienne pour comprendre ce que je ne cesse de répéter discrètement, il est vrai, par respect pour la hiérarchie, que M. Belin, craignant de me laisser faire une situation exceptionnelle, a mieux aimé se laisser duper et laisser duper le ministre avec lui pour trois ou quatre petits pachas de carton cachés derrière un sous-préfet. Je t'en ai assez dit sur la commune mixte de Fort-National. Parlons maintenant de celle du Djurdjura.

Cette commune avait, il y a huit jours encore, pour administrateur, un jeune homme de 28 ans nommé Lapaine, fils d'un ancien préfet, assez bon enfant, mais très infatué de sa personne et de son autorité. Quand je l'avais vu au mois de janvier dernier, je l'avais trouvé fort aimable (nous nous conseillions depuis longtemps) ; mais je ne lui avais pas caché la façon dont j'entendais les choses. Nous étions allés ensemble déterminer une école chez les Ililten et les Ittouragh, et, comme le gouverneur désirait qu'une école fût fondée dans son centre administratif de Aïn Hammam, je regardais ma tâche comme fort avancée de ce côté, dès le mois de janvier dernier. Or il n'est pas de petites ruses sourdes que mon Lapaine n'ait inventées pour mettre ensuite des bâtons dans les roues. C'est lui surtout qui est allé à Alger tenir avec le recteur de longues conversations, dont on ne m'a d'ailleurs jamais soufflé mot. Il lui persuadait que le mieux était de s'en remettre pieds et poings liés aux administrateurs. D'autre part, une fois revenu chez lui, il recommandait bien aux présidents et aux djemâa (assemblées) de ne rien accorder si je revenais dans leur pays. J'en ai la preuve. J'ignorais cela quand je me suis mis en route, il y a maintenant douze jours, pour le Djurdjura. Cependant je soupçonnais que je rencontrerais de ce côté quelque mauvaise complaisance latente, et je savais aussi qu'il faut, pour que les choses aillent vite, que tout soit conclu avant la fin de ce mois, d'accord avec ces messieurs. J'étais certain de réussir parce que j'en ai vu bien d'autres.

D'autre part, mon Lapaine avait eu la maladresse d'engager une lutte déclarée avec un de ses présidents, nommé Bou-Saad, beaucoup plus malin que lui. Bou-Saad était allé se plaindre à Alger, et avait été soutenu par des hommes influents. Lapaine s'était emporté et avait écrit une lettre insolente à son préfet. Dans une course rapide que j'avais faite à Alger pour engager la négociation des jésuites, j'avais appris que Bou-Saad était décidément vainqueur, et que le dit Lapaine était transporté dans la province d'Oran à Aïn Temouchent. Toutefois, il devait se trouver encore à Aïn Hammam du Djurdjura pendant mon voyage.

Une parenthèse. Je te demande un peu s'il est sensé de livrer les intérêts de l'État et une œuvre aussi belle que celle de la civilisation de la Kabylie dans les circonstances actuelles à ces fonctionnaires d'ordre inférieur qui ne sont même pas sûr de rester en place.

Je me contentai, étant chez les Beni Yenni que tu connais (commune de Fort-National), de faire porter au jeune Lapaine, à Ain Hammam, une lettre dans laquelle je le priais de m'envoyer un cavalier parce que j'allais étudier toute sa commune au point de vue scolaire, en commençant par les Sedka Ouahdia, à l'extrémité, du côté de Drah el Mizân. Le cavalier m'arriva quelques heures après avec une lettre presque officielle. Je n'en demandai pas davantage.

Comme la théorie de Lapaine concernant les mechmel, était celle de Sabatier, précisément, j'étais bien résolu à n'admettre comme terrain d'école que des biens privés ou, à titre exceptionnel un ou deux mechmel qui me fussent réellement donnés par les djemâat.

Si je me contentais, par exemple d'indiquer un mechmel chez les Sedka Ouahdia sans pousser plus loin la négociation, il devait arriver que l'administrateur établissant d'abord que ce mechmel est, conformément à sa théorie, un bien de village, et non un bien communal, se chargerait de l'acquisition, ferait traîner les choses en longueur, et en fin de compte nous ferait payer cher un mauvais terrain dans l'intérêt de ses administrés. Je ne voulais pas de cela.

J'ai donc mis tout en œuvre d'abord chez ces Sedka Ouahdia pour acquérir, à titre provisoire, un bien privé dans les meilleures conditions possibles. J'ai réussi après une journée de conversations. Le président était justement un ancien cavalier du bureau de Fort-National qui m'avait accompagné dans ma première course en Kabylie, il y a sept ans.

De là, je suis allé chez les Sedka Chennacha. J'y ai acquis, à titre provisoire, un mechmel qui m'a été donné par la djemâa en vertu d'un acte écrit. Cet acte dispensera l'administrateur de toute fatigue.

De là chez les Sedka Oglal. J'y ai acquis, à titre provisoire, deux hectares de terre magnifique, irrigable, d'un vieux bandit qui était monté en 71 avec ses camarades à l'assaut de Fort-National. Si tu avais vu cet homme à barbiche blanche, taillé comme Hercule, se convertir à nos idées généreuses, et livrer son bien, c'était superbe.

De là, chez les Beni Ouacif. Là, un peu de tirage. Je tombe sur un président riche, froid, fin comme une anguille, et j'entre sans m'en apercevoir dans le filet tendu par mon Lapaine. Après quelques heures, je m'aperçois que je suis berné. Je trouve un terrain qui appartient à mon homme. Je le déclare superbe. Il n'y en a pas d'autre qui me convienne. Comme il résiste, je l'invite à réunir toute la djemâa des Beni Ouacif, me chargeant bien de la décider à me trouver un propriétaire qui consentit à vendre, et lui faisant comprendre que la djemâa serait heureuse de tourner mon choix sur son bien à lui, président. Alors, il prend peur, et, pendant la nuit, me trouve un homme possesseur d'un terrain excellent et décidé à vendre. Cet homme allait vendre à je ne sais quel marabout musulman. J'achète à la place du marabout, et, comme le prix est un peu élevé, j'invite le président des Beni Ouacif à combler la différence entre mon prix et le prix demandé, par patriotisme. Il en sera bien pour 700 ou 800 F. Cela lui apprendra à vivre.

De là, chez les Beni Boudrar. Scène analogue, moins la finesse du président. L'ancien de je ne sais plus quel village auprès duquel était un emplacement convenable, était assis par terre avec une quinzaine de membres plus ou moins autorisés de la djemâa, criant : « Je ne vendrai pas. Expropriez, si vous voulez ! » Le président, pour faire du zèle, et sans doute, jouant le jeu de Lapaine disait à haute voix : « Toute cette terre est à votre disposition. L'endroit que vous désignerez sera pris par le Beylik. Il n'y a rien à dire. » Pour rien au monde, je n'aurais voulu proposer une expropriation. L'école ne saurait avoir contre elle dès l'origine un parti formé par les amis des gens expropriés. Ce n'est ni un fort ni une caserne. Et puis, que de lenteur ! Il faudrait une fois mon choix fait, nommer des experts. Je voyais reparaître les commissions et l'administrateur. Cependant j'étais un peu agacé, fatigué d'ailleurs par les journées précédentes. Je n'étais pas descendu de mulet.

J'avais derrière moi le président et ses domestiques, le géomètre, mon cavalier, M. Scheer, mon domestique, tous montés. Je dis : « Faites bien attention. Vous parlez en ce moment de Beylik comme s'il était loin. Il est ici dans ma personne, sur ce mulet. Il me suffit d'écrire une ligne sur mon carnet pour que toute la terre sur laquelle j'étends la main vous soit enlevée : mais je ne tiens pas le moins du

monde à vous faire cadeau d'une école. A droite, à gauche, tout autour de nous, toutes les autres tribus m'ont fait des offres gracieuses que j'ai acceptées. Vous n'aurez pas d'école, voilà tout ». – « Mais nous voulons une école comme les autres ». – « Eh bien, il faut que nous sortions de là. Vous tenez à être expropriés, n'est-ce pas. Lequel aimerez-vous le mieux que je vous prenne, ce terrain-ci près de votre village, ou cet autre qui vous appartient, en contre-bas, au milieu de votre confédération. Ce second terrain ne pouvant être pour vous un terrain à bâtir à moins de valeur évidemment. Choisissez. Puisque vous voulez à toute force recevoir un coup, il me paraît préférable de vous le donner sur les pieds que sur la tête ». – « Nous aimerions mieux donner le terrain d'en bas ». – « Bien. Faites venir tous les propriétaires et ayants droit sur ce terrain d'en bas, et nous allons descendre tous ensemble ». Quand ils furent réunis, je dis : « Un dernier mot. Est-ce que vous ne trouvez pas que votre raisonnement est absurde ? Votre terre vous sera payée après expertise juste à sa valeur, et peut-être en-dessous. Puisque vous êtes résolu à la donner pourquoi ne pas profiter de l'occasion que je vous offre d'en tirer un bon prix en traitant à l'amiable avec moi ? Vous êtes commerçants, vous autres Beni Boudrar. Votre conduite fera bien rire tous les marchands de Fort-National à Souk-Ahras quand je la raconterai ». L'ancien s'approcha de mon mulet et me dit : « Je possède un morceau de ce terrain d'en bas. Je te le vendrais si tu le veux ». Alors les autres : « Eh bien, puisque tu vends, toi, nous vendrons tous ». Tu vois de là la suite : « Nous sommes tous frères, tous amis, nous entrons dans un temps nouveau, etc ». Deux heures après, nous nous serrions tous les mains en échangeant des serments. L'ancien me disait : « Excusez-moi d'avoir résisté ». On se disputait l'honneur de m'offrir à dîner. Enfin, un triomphe.

De là chez les Beni Attaf. Là je trouve le fameux Bou-Saad, président suspendu pour quatre mois, mais en définitive vainqueur de Lapaine. Il me dit : « Je veux vous donner un terrain très bien situé que j'ai déjà refusé de vendre à vos marabouts » (missionnaires de N.D. d'Afrique). Pour ne pas m'engager, je refuse le don ; mais je l'achète et, en outre, un autre morceau d'égale grandeur qui m'est vendu par un particulier.

Je t'épargne les Beni Menguellet et les Beni bou Youcef. Quand j'arrivai à Aïn Hammam, j'y trouvai à la place de Lapaine, comme administrateur, M. Renoux ex-adjoint de Sabatier. Tu te rappelles peut-être. C'est un jeune homme de 28 ans, marié. Il a été de mes élèves au lycée d'Alger. S'il n'était pas tout à fait livré à l'influence de Sabatier, on pourrait peut-être en faire quelque chose. Il ne put s'empêcher de paraître très surpris quand je lui racontai sommairement comment j'avais mené ma campagne.

Il m'avait bien dit quinze jours auparavant que, dans le cas où il succéderait à Lapaine, il accepterait toutes nos désignations les yeux fermés, ou, plus exactement, se contenterait de copier ma liste afin qu'il soit bien entendu que les administrateurs et l'université soient parfaitement d'accord ; mais, lui qui connaissait le dessous des cartes, ne s'attendait pas à me voir réussir si lestement.

Quelques instants après l'échange des poignées de main, le jeune Renoux me dit : « Mon cher Maître, j'ai le regret de vous apprendre que M. Lapaine avait gravement exagéré en se faisant fort d'offrir bientôt deux écoles bâties aux frais de la commune mixte de Djurdjura. C'est tout au plus si je puis disposer d'une dizaine de mille francs. Je m'empresserai de les affecter à la construction d'une partie d'une de vos écoles ; mais nous ne pouvons pas davantage, et l'assertion de M. Lapaine me paraît inexplicable ». Regarde le rapport du sous-préfet de Tizi-Ouzou, 2^e partie, emplacements d'école. Tu y verras ce que je veux dire.

Toujours la même chose. On se moquait de nous tout simplement. Je vais passer quelques heures avec l'entrepreneur du Génie pour vérifier mes devis. Ensuite j'enverrais l'une après l'autre mes propositions dernières au ministre. Cela durera jusqu'à la fin du mois.

On suivra, je pense, mes indications qui seront très pratiques, et en tout cas très universitaires. Je prierai surtout que l'on accorde une grande attention à la question des ateliers. C'est par là surtout que l'école s'alimentera.

Alors ma tâche sera terminée et je prierai qu'on ne me parle plus de cette magnifique entreprise. J'aurai peut-être le chagrin de la voir avorter. Je sens bien que forcément elle tombera dans les mains de gens incapables, ou ignorants, ou timides ; mais je n'y puis rien. Je ne redemanderai plus que l'on crée un service spécial pour l'instruction des indigènes. Si le ministre veut me récompenser, il sait

comment s'y prendre. Mais je pourrai lui demander au moins la faveur de me dispenser de toute correspondance et communication touchant les écoles kabyles, à partir de la remise de mes rapports qui sera complète et définitive aux derniers jours de ce mois d'octobre. Je souhaite de n'avoir aucune relation en cette matière avec l'Académie d'Alger.

Mille amitiés.
Ton tout dévoué,

E. MASQUERAY

4. MASQUERAY AU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

Illoula, 25 oct[obre] 1881.

Monsieur le Ministre,

J'ai l'honneur de vous annoncer que je suis sur le point de terminer l'étude définitive que vous m'avez confiée en Kabylie.

J'ai commencé, dès le mois de septembre, par Fort-National, et je me suis appliqué d'abord à dissiper les obscurités dont votre œuvre, simple autant que grande, avait été enveloppée. J'ai eu de longues conversations sur ce sujet avec M. l'Administrateur de la commune mixte de Fort-National. Il ne pouvait y avoir de divergence entre nous touchant les emplacements des premières écoles dans cette commune ; mais je ne dois pas vous cacher que M. l'Administrateur mettait à son concours certaines conditions dont j'ai eu quelque peine à le dissuader. La politique locale, fort médiocre, avait à ses yeux une telle importance que la direction et même la construction de vos écoles, qualifiées de politiques, semblaient devoir lui être subordonnées. J'ai porté le but que vous désirez atteindre bien au-dessus de ces prétentions très surprenantes. Vous ne sauriez assurément, M. le Ministre, traiter avec personne. L'Université marche de pair avec la magistrature. Or, en Kabylie, les juges de paix ne dépendent pas des administrateurs.

J'ai dû attendre l'arrivée de M. le géomètre. Dès qu'il fut venu, je fis mesurer les emplacements que j'avais déterminés de concert avec M. l'Administrateur. Je fis toutes les démarches nécessaires pour que les propriétaires de ces emplacements consentissent à vendre, et j'eus la bonne fortune de réussir.

Comme j'achevais mon étude dans la commune mixte de Fort-National, M. l'Administrateur de la commune mixte du Djurdjura fut subitement changé. Son successeur que j'ai l'honneur de connaître depuis longtemps, et dont le zèle est grand pour la cause de l'instruction publique, eut le désagrément de m'apprendre que le budget de la commune du Djurdjura n'était pas capable de subvenir à la construction de deux écoles, ni même d'une seule, malgré l'assertion formelle contenue dans le rapport de M. le Sous-Préfet de Tizi-Ouzou. En outre, les soins de son installation dans sa nouvelle charge lui interdisaient tout déplacement immédiat. Il s'engagea du moins à faire de son côté précisément les mêmes propositions que j'aurais faites. Je me mis en route pour le Djurdjura. Ce dernier détail qui semble inutile, et qui le sera certainement quand j'aurai conduit M. l'Administrateur sur les emplacements choisis, prouve avec quel soin j'ai ménagé le concert sans lequel la création des écoles kabyles donnerait lieu à des embarras interminables.

La commune mixte du Djurdjura est très grande et contient une population nombreuse digne du plus haut intérêt. J'ai prié M. Scheer, votre nouveau délégué, de m'accompagner avec M. le géomètre, afin qu'il se rendit compte par lui-même des problèmes à résoudre et des difficultés à vaincre. J'ai visité les Sedka Ouahdia, où sont établis les missionnaires de Notre Dame d'Afrique, les Sedka Chemacha, les Sedka Ogdal, les Aït Ouacif, les Aït Bou Drar, les Aït Attaf, qui sont les plus commerçants de tous les Kabyles, les Aït Menguellat, où les Pères Blancs possèdent encore un établissement, les Aït Bou Youcef, sur le territoire desquels sont les baraquements de l'Administration du Djurdjura.

Cette partie la plus importante de ma tâche une fois terminée, je me suis rendu dans la commune

mixte d'Azeffoun. J'ai visité les Beni Djennad Gharb, ensuite les Beni Djennad Cherq. J'ai déterminé un emplacement d'école dans chacun de ces deux groupes. Je savais par le rapport de M. le Sous-Préfet de Tizi-Ouzou que M. l'Administrateur de la commune d'Azeffoun avait signalé les Beni Djennad el Gharb et les Beni Djennad el Cherq comme méritant d'abord une attention particulière. J'ai regretté néanmoins que M. l'Administrateur n'ait indiqué que d'une manière insuffisante les emplacements qu'il souhaitait et je n'ai pu m'entendre avec ce fonctionnaire qui avait été autorisé à prendre un congé de quelques semaines. Cependant j'estime que les emplacements que j'ai choisis, après avoir examiné le pays et consulté tous les indigènes compétents, seraient agréés par M. l'Administrateur d'Azeffoun comme par moi-même.

Des Beni Djennad, je suis allé à Ilmaten, centre administratif de la commune du Haut-Sebaou. M. l'Administrateur de cette commune était absent, en congé, comme son collègue d'Azeffoun. J'ai au moins recueilli à Ilmaten les déterminations de cinq centres scolaires que M. l'Adjoint à l'Administrateur avait été chargé de faire, sans doute en vertu d'un ordre émanant de M. le Gouverneur. Ces déterminations concordent avec celles que j'ai déjà eu l'honneur de vous proposer. Trois surtout s'imposent dès aujourd'hui, savoir : Souama des Beni Bou Chaïb ; Zaouïa Sidi ben Driss ou Agouni n Gassin chez les Illoulen Oumalou ; le Sebt des Beni Ghobri. Toutefois, ces déterminations n'étant pas assez précises, j'ai du faire lever par M. le géomètre les plans de trois terrains à Souama, parmi lesquels je choisirai celui dont l'acquisition sera le plus facile. En ce moment, je fais lever le plan de la Zaouïa de Sidi ben Driss.

Je puis donc commencer à vous adresser, M. le Ministre, des propositions définitives que je partagerai en deux classes : acquisition de terrains ; construction d'écoles.

Ce partage, qui comporte une conséquence importante, est motivé par les considérations suivantes :

Votre dessein, M. le Ministre, a été de créer d'abord quinze écoles dans la Grande Kabylie. La haute intervention de M. le Gouverneur Général a failli le modifier, et cette influence est sensible dans le second des rapports que j'ai eu l'honneur de vous adresser. M. le Gouverneur souhaitait que l'on se contentât pour le début de doter chacune des quatre communes mixtes d'Azeffoun, Fort-National, Djurdjura, Haut-Sebaou, de deux écoles, dont une dans le centre administratif de chacune d'elles.

Je n'ai pas cru devoir contredire à ce désir ; mais il est indiscutable premièrement que le centre administratif du Haut-Sebaou (Ilmaten) qui est en même temps un centre de colonisation, a perdu la plus grande partie de sa population indigène par suite de l'expulsion des Azazga, et que d'ailleurs une école française y sera bâtie par les soins de M. le Ministre des Travaux publics en même temps qu'une église et une gendarmerie ; secondement que le centre administratif de la commune d'Azeffoun est très éloigné des villages indigènes, et doit être pareillement pourvu d'une école bâtie par l'administration des ponts et chaussées. On peut admettre, il est vrai, que le centre administratif de la commune du Djurdjura ne sera jamais un centre de colonisation, et qu'une de vos écoles, M. le Ministre, y serait utilement placée à fin de desservir les Beni Bou Youcef ; on peut admettre aussi qu'il serait utile d'accorder une subvention très forte à la commune de Fort-National pour que l'école de Fort-National pût recevoir un plus grand nombre d'enfants kabyles (encore s'agit-il ici de la commune de plein exercice et non de la commune mixte) : il n'en reste pas moins certain que la conception de huit écoles kabyles à raison de deux par commune mixte dont une au centre administratif, outre qu'elle est toute artificielle, conduirait nécessairement à ne créer que six ou même cinq écoles en Kabylie au lieu des quinze que vous avez désirées.

Je pense, M. le Ministre, qu'il faut qu'on s'en tienne à votre indication première, et qu'on s'y conforme dans la pratique le plus possible. J'ajoute même qu'on n'eût jamais dû songer à s'en départir.

Il est possible, il est même certain que diverses ressources sur lesquelles nous avons compté d'abord venant à nous manquer, la somme que vous avez désiré consacrer d'abord aux établissements scolaires de Kabylie ne permettra pas de bâtir cette année quinze écoles ni même huit peut-être, à moins que vous ne trouviez suffisants les plans de demi-écoles que je vous ai soumis, ou que vous ne daigniez mesurer votre libéralité aux besoins de plus en plus pressants que j'aurai l'honneur de vous exposer ; mais, ne serait-ce que pour exciter le zèle de toutes les personnes que vous honorez de vos ordres dans cette haute entreprise, j'estime qu'il faut qu'on sache que vous avez voulu, que vous voulez encore au

moins quinze écoles françaises dans la Grande Kabylie. Ce nombre quinze est en effet un minimum, et peut-être vous me permettrez, M. le Ministre, de le dépasser dans mes propositions.

C'est pourquoi je distingue les emplacements des constructions d'école. Le nombre des emplacements dépend uniquement de votre volonté ; car la somme totale qu'ils pourront coûter est relativement minime. Au contraire, le nombre des constructions, du moins pour cette année, est limité comme les fonds que vous avez résolu d'y consacrer. Vous pouvez, M. le Ministre, acquérir dès aujourd'hui quinze emplacements d'école et même davantage. Ce seront là des points nécessaires désignés immuablement. Ce sera la large base sur laquelle vous édifierez cette année huit écoles peut-être, l'année suivante cinq ou six. Votre œuvre sera fondée dès ce jour.

Je commencerai donc par les propositions d'emplacements définitifs. Je regretterai vivement qu'elles ne fussent pas acceptées toutes, parce que les négociations que j'ai engagées seraient aussi difficiles à rompre qu'elles ont été délicates à conduire. Cependant, en prévision du cas où vous désirerez lier intimement la question des emplacements à celle de la construction, j'indiquerai dans un tableau spécial l'ordre des points sur lesquels il sera nécessaire, suivant moi, de bâtir successivement.

Veillez agréer, M. le Ministre, l'assurance de mon respectueux dévouement.

Votre fidèle serviteur,

E. MASQUERAY

[octobre 18]81.

Note

Les propositions ci-jointes seront suivies, dans quelques jours, de plusieurs autres analogues. Je souhaite que M. le Ministre m'autorise à dépasser le nombre 15. Il ne s'agit que d'emplacements.

Si on ne veut acquérir d'emplacement que là où l'on doit bâtir une école cette année, ce que j'estimerais être une faute grave, voici quel ordre on peut suivre :

Pour deux écoles, Djemaat Sahridj et Beni Yenni (commune de Fort-National).

Pour quatre écoles, Sedka Ogdal, Beni Bou Drar (commune du Djurdjura).

Pour six écoles, Beni Attaf, Sedka Ouahdia (commune du Djurdjura), outre les quatre précédentes.

Pour huit écoles, Beni Djennad Gharb (commune d'Azeffoun) et Illoulen Oumalou (Haut-Sebaou). Néanmoins, je prie encore instamment qu'on veuille bien distinguer la question des emplacements de celle de la construction.

Les devis spéciaux suivront aussi très prochainement.

E. MASQUERAY

5. ARTICLE DU JOURNAL DES DÉBATS (dimanche 8 mars 1885)

Le nombre des enfants kabyles qui fréquentent les écoles récemment créées à Tamazirt, Djemâat-Sabridj, Mira, Tizi-Rached, Beni Yenni, décroît, depuis l'année dernière, avec rapidité. Cependant elle donnaient de belles espérances, car elles comptaient dès le début plus de 100 élèves en moyenne dans chacune d'elles. L'administration s'en émeut, et le gouverneur ordonne une enquête. Déjà quelques bons esprits ont trouvé la cause du mal. Si les Kabyles ne nous envoient plus leurs enfants, c'est, dit-on, qu'ils ont découvert qu'ils n'y étaient pas forcés : telle est la doctrine du Conseil supérieur. On raconte aussi que des maîtres d'école ont réquisitionné des mulets sans les payer, et le préfet d'Alger a insinué, en termes assez obscurs, que cette désertion pourrait bien être attribuée à des "délégués" du ministre de l'Instruction publique qui ont fondé, sinon bâti, ces mêmes écoles en dépit du Conseil départemental. Comme personne dans le Conseil n'a jugé utile de défendre les instituteurs

et d'inviter le préfet à s'exprimer sans réticence, il paraît que la vraie raison, la seule qui puisse expliquer l'abstention des Kabyles, est décidément le défaut d'obligation. Vous en apercevez la conséquence : la majorité de nos politiciens propose d'ajouter un article de plus au Code Noir de l'indigénat et de requérir la gendarmerie.

Certes le cas est grave. La grande Kabylie remplie de sédentaires laborieux, découpée naturellement en groupes scolaires magnifiques, est, de toutes les régions de l'Afrique, celle où les écoles devaient être les plus coûteuses il est vrai, mais le plus faciles à organiser. On eût pu s'en contenter d'abord, si l'on avait été sage, et s'en servir comme exemple pour entraîner tout le reste de la population indigène. Si, après s'être donnée, elle recule et se défend, il faut concevoir des doutes et des craintes sérieuses pour l'avenir. Nous attendons patiemment les écoles indigènes qui nous sont promises, sur toute la surface de l'Algérie, par application du décret de 1883 ; mais quelle confiance pourrons-nous avoir dans l'inscription de leurs élèves, si nous voyons les écoles de Kabylie complètement abandonnées ? Les emplacements en ont été choisis de telle sorte que tous les enfants des villages qui les entourent puissent s'y rendre sans difficulté. Chez les Beni-Yenni, par exemple, il ne faut pas dix minutes pour que toute la population scolaire soit réunie. Non seulement elles sont bien faites, mais luxueuses, disent tous ceux qui les ont vues. Elles ont du moins donné lieu à des dépassements imprévus qui ont justement étonné les personnes les plus compétentes. Comment expliquer que les Kabyles, qui les avaient d'abord remplies, semblent les fuir ?

Si l'on en croit ce qui se raconte, la campagne toute pacifique et libérale ouverte par la création de ces écoles aurait coïncidé avec une véritable guerre déclarée aux grands chefs, aux marabouts et à la religion musulmane. Pendant que le ministre de l'instruction publique faisait appel à toutes les bonnes volontés sans distinction, un sous-préfet et des administrateurs, imaginant que les Kabyles sont essentiellement irréligieux et démocrates, entreprenaient de les laïciser. Nos montagnards ont dû penser que les instituteurs étaient destinés à les seconder dans cette singulière entreprise, et les Khouân qui les attirent avec autant d'ardeur et plus d'adresse vers leurs confréries n'ont pas manqué de mettre ce soupçon à profit. En même temps, une sorte de concurrence se serait établie entre ces mêmes administrateurs et l'Université. Les écoles de Beni-Yenni, Tizi-Rached, Mira, Djemâat-Sahridj, à peine bâties, auraient été qualifiées d'écoles ministérielles ; on aurait répété qu'elles ne seraient pas continuées faute de crédits, qu'elles deviendraient des sortes de collèges, qu'on y installerait des dortoirs ; on en est même venu à déclarer qu'elles sont un embarras. Par contre, deux ou trois mesures malsaines dans lesquelles l'administration entassait des enfants en bas âge sous la surveillance de quelques jeunes gens kabyles auraient été présentées comme des modèles aux conseillers généraux, aux députés et à tous les personnages influents qui trouvent qu'on en fait toujours assez pour les indigènes. Nous avons lu que rien n'était plus conforme à leurs mœurs, comme si la phthisie et le rachitisme étaient des institutions nationales dans le Djurdjura. Quelles peuvent avoir été les conséquences d'un tel désordre ?

Considérez aussi qu'il est beaucoup plus difficile de faire passer de jeunes Kabyles dans la civilisation française que d'instruire des enfants de France. Ils arrivent à l'école sans savoir ce que c'est qu'un lit, une table, des chaises, une vitre, une cheminée ; les notions qui nous sont comme innées sur le monde, la terre, les mers, les hommes et les animaux leur sont étrangères ; ils n'ont jamais vu de grandes villes, d'usines, de machines, d'étalages de marchands. Il leur faut apprendre bien autre chose que notre langue ; ils doivent être initiés surtout à notre industrie et à notre commerce, être mis à même de travailler le bois et le fer comme nos ouvriers, être enfin introduits dans notre société coloniale, de manière à participer plus tard aux bénéfices et à la supériorité que nous donnent nos arts pacifiques. D'un mot, cela s'appelle l'enseignement professionnel. Or, bien que ni le personnel enseignant ni l'espace n'aient fait défaut, car le ministre de l'Instruction publique a reçu dès le début 1 200 demandes d'instituteurs pour les écoles kabyles, et chacune d'elles est entourée de près de 2 hectares libres sur lesquels on peut installer des ateliers et créer des jardins, la routine la plus désespérante a prévalu. 150 Kabyles de douze ans en moyenne ont pu venir dans chacune de ces écoles ; ils n'y ont trouvé qu'un maître et un adjoint, ils n'ont été admis qu'à y épeler des mots français vite oubliés et à apprendre l'histoire des Mérovingiens. Un de nos anciens ministres qui a visité l'école de Tamazirt

aime à rappeler que, en ouvrant le cahier d'un enfant des Aït-Iraten, il est tombé sur "les crimes de Frédégonde". Nous n'avons même pas su imiter les jésuites de Djemâat-Sahridj qui au moins enseignaient la taille des arbres dans leur verger. S'il faut toujours en croire ce qui se dit, un instituteur aurait poussé l'assimilation si loin qu'il aurait fait faire des exercices gymnastiques à ses élèves en leur disant qu'ils devaient s'attendre à être enrégimentés un jour ou l'autre, et c'est pour cela, paraît-il, que son école s'est vidée en un clin d'œil.

L'enquête dégagera sans doute quelques vérités utiles, et probablement celle-ci, que l'instruction des indigènes est une œuvre spéciale, extrêmement délicate, à laquelle il n'est pas bon que tout le monde prétende concourir pêle-mêle.

Quant à l'obligation, je doute fort qu'il soit ensuite nécessaire ou sage d'y avoir recours ; car, de deux choses l'une : ou bien l'administration exécutera les conventions passées il y a quatre ans entre le ministre de l'instruction publique et les Kabyles, en leur donnant l'instruction libérale et pratique qui leur convient, et ils tiendront leur parole comme nous aurons tenu la nôtre ; ou bien rien ne sera modifié, et alors le simple bon sens nous forcera d'admettre qu'ils n'ont pas tort de s'abstenir. Voir ses enfants occupés sans profit, exposés à perdre leur religion, et secrètement destinés au métier de tirailleur, est une condition vraiment trop dure, et il n'est pas croyable qu'un gouvernement songe à l'imposer à des pères de famille, quels qu'ils soient.

[E. MASQUERAY]

LA SAGA DES AÏT BOU SLAMA

par

Michael Peyron

Au N.E. du Moyen Atlas, une dernière fois avant de s'abaisser vers la trouée de Taza, la montagne se hérissé de pitons escarpés, touffus, coupés de ravins aux gouffres insondables. Le point culminant de la région, le pourtant modeste Jbel Tazekka (1 980 m), couronné de cèdres, bénéficie d'un des régimes de précipitations les plus généreux au Maroc. Parmi les fourrés denses formant sous-bois aux futaies de chênes-lièges, les sangliers trouvent d'innombrables bauges secrètes. Plus bas, à la lisière des clairières, en bordure des hautes plaines intérieures, l'homme s'est installé depuis des siècles.

Les groupements qui tiennent ce pays relèvent des Bni Ouaraine de l'Est, le plus important étant celui des Aït Bou Slama. Les sous-groupements dont il sera principalement question sont les Aït Abdelhamid et, surtout, leurs voisins, les Bni Bou Zert du village d'Admam. Ce sont de paisibles ruraux pratiquant le fermage et le petit élevage, comptant parmi les plus civilisés, les mieux organisés des *imazighen* que j'ai eu le privilège d'approcher. Mais ce sont aussi de redoutables chasseurs de sangliers, organisés depuis longtemps en confrérie de *rrma*, qui s'avèrent de non moins intrépides guerriers lors des combats qu'ils eurent à soutenir en 1921-23 pour défendre leur territoire et dont ils ont bien voulu me faire part.

A cette époque, les autorités françaises du Protectorat avaient à cœur d'assurer la sécurité de leurs lignes de communications entre le Maroc « utile » de Lyautey et l'Algérie via la trouée de Taza et l'Oriental. La présence immédiatement au sud de ce couloir de tribus de réputation guerrière, qu'on imaginait sans doute en permanence sur le qui-vive et prêtes à lancer des incursions loin en plaine, avait attiré l'attention du commandement militaire. Ainsi qu'on le constatera plus loin, cette appréciation de la situation ne reflétait pas la stricte vérité, car les tribus, loin de nourrir des projets de conquête et de rapine, s'occupaient pour l'essentiel de leurs affaires tout en restant cantonnées dans leur arrière-pays montagneux. Quoi qu'il en soit, il avait été décidé en haut-lieu que cette vaste partie du Moyen Atlas hostile et dissidente, communément appelée « Tache de Taza », devait être entamée au plus vite, en attendant d'être occupée tout entière.

En 1921, la présence des tribus au sud de la route stratégique fut perçue comme une menace directe. Aussi le général Aubert de la subdivision de Taza reçut-il l'ordre d'avancer 20 km au sud en établissant une ligne de postes. Ce bond en avant l'amena au contact des Bni Bou Zert encore à l'abri quelque temps dans leur « îlot du Chiker ». Le 25 février 1922, une première attaque en règle est menée, en faisant appel à des goumiers et des partisans. Mais elle échoue devant la résistance opiniâtre des Bni Bou Zert et en raison du caractère montueux du terrain. Ceci correspond à la première partie du récit d'El Hajj Fathmi, ainsi qu'au tout début de celui du cheikh Larbi. Comme on le sait, la résistance sera menée désormais depuis l'ultime réduit du Jbel Bou Adli/plateau de Ououmchach.

L'ultime coup de boutoir leur sera porté au printemps de 1923, suivi de l'inévitable reddition ; la deuxième partie du récit d'El Hajj, ainsi que celui du cheikh Larbi en feront état. A cet effet, le compte-rendu suivant est édifiant quant à la philosophie de l'époque sous-tendant ce genre d'expédition punitive visant à faire entendre raison à un groupement d'insoumis (Voinot ; 1939 : 193-194) :

« L'échec de nos tentatives contre les Bni Bou Zert enhardit les fauteurs de troubles ; cette tribu, qui s'abrite dans un repaire d'une difficulté d'accès inouïe, apparaît comme le drapeau de la dissidence. Le commandement décide d'en finir avec eux (...) de monter une opération de large envergure. Le Groupe Mobile de Taza, (...) retardé par des pluies torrentielles, n'arrive que le 4 mai 1923. Le colonel Freydenberg réalise l'enveloppement du pays Bni Bou Zert, une sorte de forteresse naturelle. La lutte revêt de suite un caractère acharné. Les Bni Bou Zert combattent avec l'énergie du désespoir ; ils disputent le terrain pied à pied (...) nos adversaires doivent s'avouer vaincus quand la moitié des leurs sont morts ou hors de combat ; combats à Bab-Brida du Talghemt, au djebels Tinsemt et Bou Adli. De notre côté (...) des pertes sévères, surtout chez les partisans (...) 31 tués et 68 blessés. Cette victoire rétablit la situation à l'intérieur du territoire des Bni Ouaraïne. »

Voilà pour la version officielle des combats, côté français. Elle en a d'autant plus de saveur que le lecteur pourra la comparer plus loin avec les témoignages inédits recueillis auprès de personnes ayant directement vécu ce drame. On verra que ces tribus, vivant nettement à l'écart, plutôt que de « fauter des troubles », ne demandaient rien à personne jusqu'au moment où l'on est venu les débusquer dans leurs montagnes boisées. Loin de constituer des groupes fanatisés, armés jusqu'aux dents, comme on a pu les présenter au moment de la conquête, l'impression qui se dégage de ces récits oraux est d'une poignée d'hommes, braves certes, mais disposant d'un armement hétéroclite de récupération, luttant du mieux de leur maigres moyens pour défendre leur territoire contre un ennemi largement supérieur en nombre et mieux armé.

Le récit d'El Hajj a été recueilli par son fils Kaddour Almou, que j'ai eu le plaisir de fréquenter longuement à Rabat en 1980-82. Un premier voyage en février 1982 m'avait permis de visiter Admam, Lebhayer, et le Tazekka même.

Lors d'une seconde visite en mars 1985, j'ai pu assister à une battue au sanglier organisée dans la forêt avoisinante par la confrérie de *rrma* locale encore très active, et ce grâce à l'intervention d'El Hajj lui-même, en sa qualité d'ancien *rrami*. Du reste, il avait même été leur cheikh à une certaine époque. C'est en escaladant le piton rocheux Pt-1702 au N.E. d'Admam que j'ai relevé une inscription au sommet portant la mention : « R.T.M. 15 mars 1923 » ; ce qui coïncide avec ce que l'on sait de la participation de Tirailleurs Marocains aux derniers combats contre les Aït Bou Slama. L'occasion m'a également été donnée d'interviewer directement le cheikh Larbi, âgé de 80 ans environ, encore très « vert » et plein d'humour, que j'ai trouvé occupé à réparer un mur de sa demeure.

On sera frappé par le côté dépouillé, informel, mais chaque fois très personnel, qui caractérise le style narratif des deux locuteurs. Parfois, le premier prend une tournure poignante, surtout lorsqu'on comprend que ce sont les réminiscences tragiques d'un garçonnet qui pleure la mort de son grand-père un soir de bataille ; qui assiste à la scène (que l'on qualifierait aujourd'hui de « traumatisante ») où sa mère se fait dépouiller de tous ses objets de valeur ; à l'humiliation, enfin, des rescapés de la tribu forcés à se rendre, à se soumettre aux brimades des vainqueurs. Le récit du vieux cheikh passe rapidement sur les derniers combats ; toutefois, son évocation de la perplexité des autorités devant l'opiniâtreté de la résistance de 86 combattants face à un groupe mobile au grand complet amène sur son visage un sourire où se mêlent fierté et amusement. L'exagération numérique, trait connu de la littérature orale, donne une tournure épique au récit.

Contrairement à ce que l'on a pu relever dans d'autres récits de cette période, ceux-ci n'ont pas été « retravaillés » de façon à s'aligner sur des repères idéologiques appartenant à l'époque contemporaine. Par exemple, les combattants n'ont pas été promus à la dignité de *mujahidin*, pas plus que le côté patriotique, voire religieux, de leur lutte n'est ébauché.

En dehors des indications fournies par Kaddour Almou, c'est grâce à mon ami de toujours, Ayyad Kerouach, lui-même Warayni, que j'ai pu décoder les bandes magnétiques lors de séances de travail à Rabat. Quant aux éventuelles erreurs de compréhension, j'en assume l'entière responsabilité. On constatera que le sous-parler des Bni Bou Zert, à mi-chemin entre le dialecte *tamazight* du Moyen Atlas central et le Rifain, relève plutôt de la *znatiya* avec une proportion assez élevée de termes dérivés de l'arabe. On y trouve également des néologismes d'origine française *lgrud*, *lbast*, *lbertiza*, *lqebtan*, *lkurri*, *sserbis*, *lkumur*, *lta*, ainsi que le verbe *trici* = « tricher » !). En tout état de cause, je me suis efforcé de restituer les textes le plus fidèlement possible. Quant à la traduction, je reconnais m'être souvent rendu coupable de compressions là où il me semblait que les répétitions et autres chevilles narratives du conteur n'apportaient rien de supplémentaire à la compréhension du récit. J'espère, aussi n'avoir rien enlevé de leur fraîcheur et de leur spontanéité qui en font des documents d'un intérêt socio-historique indéniable.

LBARUD NJER FRANÇA D NETCNI

1. *idj^w wass tekker lgirra isiwl lbarud. ġer jilħt-enneg netcni cluħ, ur ġer niufi lħal ġir lbaeħ iferdijn. bdeen temħeħħabn aked d irumin waxxa nitni wjern-anneg di kulci, walaynni ġer-nneg irgazzn!*

2. *lmuħimm ad ac-enniġ mamc tħar. x luwwel qqae yufa-nneg lħal di luqt enn nzedġ dg ein lħelluf, idj umcan tennan-as imuzzaz, kulciy uħewwar ayt ħeddu qqae.*

3. *llan lbaeħ lwacun temnan-as tfennict, teqqim d x-sen imma-tsen tadjalt, ttuġ ġer-sen ġir idj uqħiea tiġetten, isxellef t ed x-sen rebbi! amcan a ttuġ t kulci d lħarayqt¹, ttuġ ten kulci d lħarayqt haddic ħal yasi d idj zag-sen issufġ d tiġetten at ideħħa ġer ticcuft ad lebcem, u yaq? iqqel ġer tiffuct-ad nanneg d ayjaren tad di ħerf-ens, nettat iqqel t ed ġer-diha, netta yckuc d siha, netta yinniy læeskri bnan lħet diha, lħet d ħafiyen. asen d x-yiħ sirsens-ten diha x-yiħ, bac ad asn-ucen irumin ca n lblast, bac ad ilin d lmuħafin.*

4. *lfayda, a sidi, idweln isġuyu ġr uħewwar enn n ayt ħeddu. illa din kulci tixamin mad eecra mad ujjal. aynn-asn isġuyun inn-asn: « awrat, irumin arcin t id di ticcuft lebcem²! »*

5. *iwa sidi, tsint midden, llan ħedd iġab, ħedd iħaħer, azzlen d aynn din iħedren, awiyin d wenn ġr illa ca n snaħ: iwiy itt id wenn ġer tella rebeaya, wenn ġer tella tsaeya, wenn ġer illa sassbu, wenn ġr illa kada. asen d luqt innin enneħn-asen d diha³. bekri di lfjer, bekri di lfjer ya sidi uk^w an, llix netc d aħarrud tselliġ lbarud... ta! ta! ta! ta! ta!*

6. *iwa, asen d lqsen siha, netcni ayt ħeddu zi trieet a, ayt uggern ula nitni slin d lbarud, lsqen siha zi trieet luħa, zi trieet luħa izliten. asen d, ya sidi, ħedd itccat ssiya, ħedd ssiya. lħaħul, ur-iyya tiwit duhur alenzgi ylla wenn ġa ymmutn immut, wenn ġa ytertetsen iterts⁴, safi! iwa iuħa diha, sidi baba-s l lmuħqaden d mħand u mimun. nman-as mimun u ħamid, iuħa diha g umcan. uħen diha sin lwacun nn ac-ttiniġ d ara n tfennict: bab n tġetten d idj yadnin, uħen diha y-ssin. irħz baba-s eli eumar x-lxut.*

1. Les populations pratiquaient alors l'écobuage. Le mot *lħarayqt* est à rapprocher du terme *lħarat* = « espace inhabité », (Basset, 1963 : 11).

2. Le Ticcuft Lebcem est marqué Jbel Aïn Hallouf sur les cartes d'état-major.

3. Ceci concorde bien avec les récits de cette période où il était dit que les Berbères rameutaient inévitablement au bruit du combat.

4. Litt. « celui qui devait mourir était mort, celui qui devait être blessé l'avait été ». Locution conventionnelle que nous trouverons souvent dans ce récit, signifiant que les jeux étaient faits. Pour A. Kerouach le terme *aterħs* = « entrer en décomposition ».

7. *iwa sidi, lƒayda, nsserwel t netcni tixamin zg umuzzaz nsihuwwa-ten id dg idj uhawit, nnan-as uhawit umajji, hat-a, illa d awarn i tizzi wlmu. iwa, ithedden lbarud aked lhawaten tseud d leecra. hakk-ak, ithedden lbarud, luxt enn utsen csin d lmuta d imersesn. seġlayn d g huwit enn, llix netc luxt innin d aħarrud, utseġ luxt enn tennetġ aked leabad. aynn immuten ġer trieet a, aynn as-csin t ġer trieet enn. nitni jmeen lmuta-nsen teina wla d nenneġ uftin nġin dag-sen leaskri bezzaf. seġlayn d dg idj wahfur awarn i lqecla yinn wawur d, hat-ad! atsen ġemsen-asen diha s iħarawn, kulci. tura ad ac-ġawdġ nqleey-ten tiggara s lflus d ixeddamm.*

8. *iwa, sidi ben ħnini, ayd lmuġreb cellen dihi. illa baba (llah irħemmu!) indeh ict n tserdunt ttuġ ġer-mneġ tazugg^w aġt. irah ġer carra, ad yawi tissent. nitni jmeen-ten din, trunt tseɗnan, munent ed xaf-sen. luxt innin hat anis-ed ikka, indeh lħmel n tissent x tserdunt, isersi (suleġ weayig) amma yuts itenneġ, ittru, itenna : « ha ya baba ! » atseġ netcintin tennetġ⁵ akid-s, mæneġ dg^w afer uheddun amma, lƒayda u lħašul, a sidi, waxxa, mamen habas ! ay tmeddit luġt enn lmuġreb tcuwwer d, ntcintin luxt innin, imettin enn ġerzen-asen d da (xetuttlen⁶ d ġer-dihi x wass ; gg^w edn aten-innyin), ġerzen-asen d dihi dg imtlan a.*

9. *iwa lmuħimm, ay tmeddit luxt imin, csin-ten it, usiġ d akid-sen ntcintin llix d aħarrud. illa da wxam-enneg wenn lmeġrawi ay d aydda yttekken ġas dg udmam a, idj wenn nwal n tluġg^w it diha ġr ayt lmoxtar, idj wenn nwal diha t aynna diġwa n ayt eemmer u belqassem. aynn aydda yttekken.*

10. *iwa, llan leabad xezzenen da ġer dada ymendi. llan da waġrassen aya nn ac-da-ttiniġ itšař di tefsa, illa yqta ymendi, llan xuwan waġrassen. kken d ssiya luġt enn csin aġrassen d imuzzurn mtlan-ten diha amen da tigten tura d uzru. ur ufin azru, ur ufin...*

11. *iwa, ict eemmt-i tezdeġ di ycuca⁷ nzgiy immut dada nġin t irumin di ticcuft ufalcu. dada ttuġt d argaz d eerrim, ur ittegg^w id ur ittihal. ttuġt itwħasseb ziy imzwura imeqqranen, ġers idj uyyis intew tanetħwa⁸. zgiy immut uwinn t ed ġer txamt, sirden-as t yyin t ula netta di waġrass, waxxa netta ziy imeqqranen djmeet, elaqeqqac di tsaet enn ur yufi wi g irahñ ad yawi lekfen tisednan trunt x-s. nzgi d tiwet eemmt-i, tufit id meħlan t. tzrit maynn tiyya ? tqellee x-s cal alenzgi ti tsuffeġ, tinnyi, ttru, terri.*

5. C'était la coutume de tourner ainsi autour des morts en se lamentant.

6. *axuttel* = «se dissimuler»; on remarquera les efforts consentis pour ne pas laisser les combattants musulmans sans sépulture décente.

7. Ichoucha est un douar situé à 15 km au NE de Meghraoua.

8. Litt. «il sautait/(le) bond». Tournure idiomatique faisant allusion à l'adresse, à l'agilité du cheval.

12. *iwa, lfayda lħaşul, a sidi, ayd lmğerb enn tawuħedict⁹, ġemsen-asen d dihi. llix akid-sen ttuğ d aħarrud itteqla dag-sen, amen asen-teggen. iwa dweln luxt innin, ay xemcawarn imeqqranen luxt enn, nnan-asn: «yallah-hu! amzwar aneggar ġer wawmcac anerwel!» iwa, x yiğ luxt innin nergeb ed ssiya neteni tura ayt ħeddu. wenn ġer tella taymart icsi x-s, wenn ġer tella tserdunt icsi x-s, wenn ġer tella tfunast¹⁰ icsi x-s, ca lqecc ffren t, ca csin t.*
13. *iwa, a sidi, naley neffu ġer-diha, di wawmcac ljamie. lqcali emmerent da. iwa, neqqim din, a sidi, ur ac-ttiniğ, d asegg^w as ula d eamayn uns. atsen luxt innin ggurn ssin djiyacn, merħa raħen eer terqat, merħa raħen ġer-da, merħa raħen ġer-da... xetħefn d lmal, xetħefn d kulci. llan ixerbarjiyn ggurn d dweln d ttawin-asen d ġer-da ymendi, şrefn-asen d ġer-da lqerħas, şrefn-asen d ġer kada, debbarn d x-sen.*
14. *wah, ttuğ luqt enn i tyirza ggurn d ġer-da, ggurn d ġer luħa izliten. ddunit, cerrezn x-yiğ. ġassa ad iluwwen imendi, tenya uk^wan hemzen xedmen t x-yiğ. iwa, ggurn d maniy asen-imedħar wenn d ġa yiwin, awin t id, ttuğ-ten ggurn d ssiya lbudriss. ad raħen x-yiğ s lklayt raħent id-sen¹¹ tsednan. iniğ iħumin lħaridj wani yllan lħrud tura. temmen imendi zilc, iwa, ttawint csin d imendi x-yiğ, csin d nitni t tsednan-ensen di tħuyak, i csin d tsednan.*
15. *iwa sidi, ennħar tali, mayn asen-ifellesn lqadiya? wahwa raħen ġer ayt lħarħ ccerfa¹², tkennen d ccerfa. kkern d jdud-enneğ xedmen-ten. zaydn ukcen-asen timessi, nitni bnan s wudles ayt lħarħ. lbaeħ di nanneğ ssiya raħen djiyicn ukcen-asen timessi x-yiğ, endhen d lmal. ay yin lħarud ĵar-asen, txelleq lmut aggin ad, txelleq lmut aggin-enneğ, dweln. ha-ten nitni d ccerfa tura fellesn-asen lqadiya.*
16. *iwa sidi, dweln d ġer-da, kken d maynn da kken. nitni nnan-as: «ixeşş(a) anraħ ġer lebħayer a-neneğ l..., netta ay nneğ-isers iħumin!» netta d idj yat ayt ebdelħamid ur zriğ mamc as-tennan. iwa, netta d memmi-s g uxam, ayinna d memmi-s d argaz netc ur t ssineğ, memmi-s kttern en nec. iwa, sidi, kkern ssiya idj yiğ x-yiğ, di lfjer, luxt enn uften d din, uften d din, luxt innin. enneħn-as i wxam. iwa sidi, ur zriğ mamc as-tuqqe, beħra iffeğ d inn-as udeħħab: «ax-ac!» ur zrie man wenn it yuftin, ieawd i memmi-s. luxt enn nitni ur zriğ d cwic ula d ħalla. uften, rzen dag-sen. idj nnan-as ħemmu ccix, ay i-nann, ma netc ur ħadiereg,*

9. Le ton est très ironique; *tawuħedict* = «belle», «agréable», «fameuse».

10. La pratique du bœuf porteur, largement répandue dans le Moyen-Atlas à cette époque-là, encore observée dans le Haut-Atlas de Tounfit vers les années 1975.

11. *raħent id-sen* < *raħent akid-sen*.

12. Comme beaucoup d'autres Bni Ouaraïne, les Bni Bou Zert faisaient partie de la clientèle des chorfa Aït Lħarħ de Tanchraramt, lieu traditionnellement perçu comme berceau de la confédération.

εawden-iyi aha. iwa sidi, lmuḥimm, yin din lbarud, immut wenn ḡa ymmuten, iterts wenn ḡa yterttsen. endhen d lmal, endhen d dwab, kulciy ifunassen, ssiya ayt ḡeddu, ssiya ayt meqgran, ssiya ayt lebhayer kulciy u safi!

17. *illa baba-s i yemma-c d merzuqa, (baba-s ben eli, ay c-tennan-as ben eli, baba-s xal-c ben eli) illa yufi lḡal insen diha di wuzḡar x-ddra¹³. bekri ytsella d lbarud, yali d. nezgi d iuli, yafi-ten d ya beeda ndhen d kulci. ifteḡ-iten d, ifteḡ-iten s lfjuj nitni ḡer-da, awar d i bab lklaḡi. ḡer umcan n mi dihi tennan lkfezza, netta yxerzi wi t ixerzren. ius d i ccirb, tella lmanjura¹⁴ din, ur dihi telli, ccirb iwbrid aqdim, ittazzal lunnes iffeḡ i yidj neḡ mad sin, abrid interk x iyin illa indeh kulci. alenzgi-ten d ikka nnan-as udeḡḡrab : »meen!«, heddemn t dihi di lkfezza.*

18. *ndhen d, ya sidi, ḡer-da xelletn d ḡer-dihi, ḡer luḡa wawmcac, tura ngullu εeqqleḡ, ḡadreḡ, nezgi d ferqen-iten d ifunassen d dwab. zuḡuren yyis ll... iserrej d azugg^w aḡ. iwa, luxt innin yaliy it nefš-ensen, inna lbarud ad iuqeε jar ayt ḡeddu d ayt ḡamed. ckintin tεeqqelt fel matal, ifumasen, lahl-enc, tinit-asen : « a ten-εzelḡ, ur ten-ntegg di taḡḡut ! » llan aynn d ḡa yiwin beḡḡunt, meḡsub aynn s raḡn. ayt ḡamed neqqezn d ssiya, ḡedd ineqqez d ssiya, ḡedd ssiya. neqqezn ayt meqgran meenen yyis L..., nnan-asn : « ur itili di taḡḡut ur kada ! » lfayda, ḡir ibedd rebbi uxellas mayn tinit ituqeε lbarud. iwa sidi, d aynn agg ellan, ithedden lqadiya, kul waḡedd iεzel aynn iεeqqel lahl-ens, ithedden lqadiya, tura, at t tsellemt, ad awn-εawdeḡ¹⁵.*

19. *iwa, ithedden lqadiya, sir ya ḡal, adji ya ḡal¹⁶ ! iwa, netcni dg idj yifri awarn i luḡa wawmcac, g idj wumcan tennan lḡeatu w seid, tfuct^u wass enn ixelleḡn lbarud di bu εdli. iεdawn aynn ac-enniḡ xelten-nneḡ luxt enn. menbeεd s lbaεḡ taqedda¹⁷-nsen d bni bu iḡend lbaεḡ leejayb d izgrarn bekkesn tijellabin, bekkesn d lqeḡtas, xelleḡn s lklayḡ. lmuḡimm nziy ibdeε lbarud luxt innin lwacun jmeen-ten tsednan kul ḡedd d mani g idj yifri. csin d lḡwayj azerf tenn ḡr illa ca wzferf yint xaf-sent imzelleḡn dg lbibur, bekri ckintin ur d tiwit lizur enn. lizur enn ḡettant-ten tsednan, had ic ḡal ur ten-tiwit ckintin, ttuḡ-tent ḡettant dag-sen. iwa, tenn ḡr illa ca wzferf, iniḡ tiyya amma di tiwa nsent, iniḡ tiyya x-sen¹⁸ imzelleḡn. iwa, yyint ḡettant qqae ḡerf-ensent.*

13. Veiller sur le maïs était une activité fort utile afin de déjouer sangliers et voleurs de récoltes.

14. *lmanjura* = « l'épluchée », « la rabotée », verbe *njer* = « éplucher », le terrain ayant été raboté par des machines.

15. Formule rituelle adressée à des enfants qui écoutent, pour mieux accrocher leur attention.

16. Autre formule rituelle ; celle-ci marque le passage du temps.

17. *taqedda* fait allusion à leur taille.

18. *tiyya x-sen* < *tiyyant xaf-sent*.

20. *iwa, xelten luxt innin, tacren i tshednan, tiwa n tshednan. jmeen luxt innin¹⁹, jmeen... yiggen d lbaet edeln maynn ga tæeqqelt xu yyis, edel xu yyis. lfayda luxt innin æmmern-ten s uzerf ger tshednan. illa wzerf, llan idemlaj, tella tseglay, llan tiqdimin kulci taqdim, ur teddad tiwit tura, ur da ylli klil wenn gr isul tura. llan lmerfed, llant tixerzin, llan idemlaj iqdemin, llant tseglay tiqdimin, llan lbaet mezzyanin tennan-asant leaziz. iwa, sidi ben hnini, llan lhwayj bezzaf iqdimin. jmeen luxt innin, æmmern idj ensen edlen di ssmat.*

21. *iwa, uk^w an nitni ttug hemzen, csin. nitni csin luxt innin, yiwiyn kulci, ad glin x idj ^uwumcan, idj ttug da tennan-as mhand u ezuz d mhand u eli, llah irhemmu, baba-s n ccix si eli tura. llant gersen tizeddad²⁰, ad ac-enniḡ rebeayat ula tseayat ay gersen. nitni reggebn, nitni inniyn-tent, luxt innin hemzen zi gerwawn²¹, zi friyin. hemzen glin y idj leari, fhemen keccetn tisednan. luxt innin nitni berqen dag-sen ger-di, heddemn-ten. ttug heddemn-ten, ttug ad glin x leari. uk^w an nezgiy uṭan, uṭan amma ger deffer, hannunin t.*

22. *luxt innin raḥen zag-sen ssmat tehunnin s uzerf. iwa, luxt innin ias ed idj dag-sen ittazzel, irah ed lklayt-ensen. jillabin enn kkesn-asen ibekkasn enn tsellan bekkesn tijellabin. iniḡ luxt innin kkesn ibekkasn, csin d tijellabin, djiant di tigdwarin. ukwan gren i tshednan asent ed luxt innin marnanent ed ger ssmat, nnan-asant : « awrat, kul tent csi ay t tæql! » iwa, asent ed luxt innin ttazzelent ger lhwayj enn. luxt enn ggurn d s lhwayj-ensent. iwa, hemzen, ur csin-ten gir illa lbarud. luxt enn dix g lmuda, gir ti, ti, ti, ti, illa lbarud isew! hemzen, ur ssineḡ mani s iakkinn di luxt innin enna nniḡ dweln d tisednan d lwacun dg ifriyn.*

23. *iwa, idj ^uwass, tekker teqbilt, kkern d igiaten, kkern d bni bu ihend, imḡillen, ayt segruccen, lhayina²², kulci kkern d ennetn-nneḡ diha. ælmen d ælmen ger-dihi luxt enn. ælmen d y ayt luxt, nnan-asen : « netcni, ass way flan, amen da tṣar tura, aniyy lbarud! »²³*

24. *iwa, ennetn-nneḡ diha g wawmcac. iwa, meenen-nneḡ, icell diha lbarud nḥar nḥar ; immut wenn immutn, iterts wenn itertsen! atfen-en, safi, luṭa wawmcac, meenen-nneḡ! luxt innin hugg^w an d, ucen ixfawn-ensen y irumin. nziy seglay-ten midden dg idj wumcan awarn i wawmcac nnan-as tabhirt ; aynn iqqimen leabad eicen. kkern irumin jmeen aynn ma gersen yufa lhal zi lklayt d*

19. *jmeen luxt innin* ; phrase-repère marquant le début et la fin (9 lignes plus loin) d'une longue digression sur les bijoux.

20. Litt. « des fines » ; *azeddad* (adj.) = « fin ».

21. *agerwaw* = « doline », « déclivité calcaire » typique de la région des Bni Bou Zert.

22. Tribus du voisinage qui fournirent des contingents de partisans pour combattre du côté français. Les Ghiata, notamment, étaient de vieux rivaux des Aït Biou Slama.

23. On remarquera cette courtoisie toute berbère qui régit les rapports guerriers entre tribus, (cf. Guennoun, 1933 : 97).

iwin-asen qqae kkesn di lbarud. nnan-asen : « ixexş iedawn enn ad awiyn snah nes anneg-tccatn ! » iwa, hemzen luxt innin atsen serusen, eawden-i. inn-ac, atsen luxt innin imuqgran-ensen fransa, ggurn d x-sen dugg^weln, mehsub : « ha yanneg nenne^t-awn ! »²⁴

25. *iwa, inn-ac alenzgi iwe^tn idj tennan-as essu w ccix, baba-s ebdallah yenn wassa tura, ttug d zeim bezzaf. iwa illa gers ict n lklat, ur ssineg wi t id iwin ger-da, zi zicen d djiyicen, may ur icsi d ca easkri ger-da, irwel d i ca easkri ttug-ten netta. iwa, ikkes-as d ttug, d awuhedi di niccan d zeim essu w ccix, itccat-is ! iwa, ass enn lbarud²⁵ luxt innin, qqimen nitni sgimen wahedd, sgimen xemsa y umcan, setta y umcan, tad sgimen tuhedd zg idj^wwumcan, ma tfhemt ? elaheqqac snah enn d lmlih nems i xla t.*

26. *iwa, inn-ac zgi t^wwe^tn nnan-as : « ara lklat a ! » inn-ac inn-as : « haq xud ha amen id isguna ! » essu w ccix, ur igg^wid ur ijel inn-ac luxt innin atsen-sen lfransawiya d jer-asen dhaken, mehsub nnan-as « wa d zeim ! » iwa, meenen t xaf-s lklat luxt enn.*

27. *iwa, illa yidj ya^dnin nnan-as mhand u hemmu. uk^wan zeim u safi ! netta d ebdelhamidi, netta yqqim akid-nneg. immut g udrar g idj yifri, netta t tmet^ttut-ens. utfen dis udrar g idj jbel, g idj yifri atsen ; tccaten ssyn. qqimen tamida yict n ticcuft, zdu ticcuft enn illa yidj uhfur d ameqgran. kkin d ssiyn irumin, wenn d ga ygellin ihedmi di lgar enn alenzgi ten-inga kulci. nzigiz ias ed uwiynn lexbar, bdeen tccaten dag-sen. walu ! sdern dag-sen. ur illi lquwwam am wass-a tura, sdern dag-sen. walaynni ius ed idj ageddar zig-sen beeda d ayt ebdelhamid. inna-asn y irumin : « maynn-iyi-ga-tucem ad awn-t-neg ? ! » ttug din aked-s g ifriy enn idwel, irwel. iwa, idj^wwumcan yifri ur as-yyi leh^sab, iuft it id ssyn. waxxa addak ci teqqim tmet^ttut tetccat. tag ad asen-teffeg zi tehfurt. tra^h ger-din tiyyara, berqen dag-s d yfri alzi temmut.*

28. *iwa, luxt innin sider-nanneg d, sider-nannee d i lu^ta ya. tura asegg^was enn suleg egleg, tella d amzwar unebdu, illa da lhetc, lhetc iqtee abrid. iwa, netcni nh^wwwa d ssiya, tura weayig, tmeen-i yemma zg fus, l^lah irhem, ha wi yrhem ljamie²⁶.*

29. *luxt enn naf d diha iysan d iserdan ttuwuln diha di lmeruja yad. ur dji dharen zi nfel d rbie. nezwa ger diha, ger wani diha tennan ader n ella, ger ulmu*

24. litt. « nous voici, nous vous avons entourés » ; interprétation de Kaddour Almou en ré-écouter la bande. Autre interprétation possible : *ntaweycen* = « on vous a mis sous nos ordres ».

25. D'après Lhaji, les Bni Bou Zert n'alignaient que 60 combattants armés de fusils lors de la dernière bataille.

26. La voix du conteur s'élève en se modulant, en proie à l'émotion. C'est un regard nostalgique jeté sur le dernier jour du vieux Maroc heureux.

yad. nuf d diha, taxamt. uften leabad tixamin, netcni ayt heddu kul ha mani yttwala. iwa, waxxa qqaæ aynn ma din sikkin iedawn x lahl-enneḡ, ur asn-iqedd. ur qedren ad ttun lefdiḥt enn asen-yyin. bdeen tæddaben dag-sen. iwa, kkin d telt iyyam ayd encel, ḡer lmuḡreb innin-ac : « a-terḡhelm ḡer wawmcac ! » ad diha nens. bekri innin-ac : « a-terḡhelm ḡer udmam ! » telt iyyam nitni ttewfan dag-nneḡ ! kul taxamt s wææssas, ceqq di txamt-enc, ææssas ibedd (zn)gec s lklaḥ ! aynn ma da yjran i lahl-enneæ di lḡiqqa ḡir tudlemen. nitni yuf-iten lḡal eicn di lhenna d lman alenzgi d x-sen iṣellet rebbi irumin.

30. iwa, hiyya hadiq, nṣaleḡ d luxt innin. neqqim ya beeda nezzgi qqimmen telt iyyam ttewfan dag-nneḡ, qallen-anneḡ. luxt innin neqqim da nzdeæ. ḡir tixamin, ur ellin ixamn ; ixamn amma nniḡ-ac ur da yufi lḡal, ḡir wenn nenneḡ d wenn ayt lmeḡrawi. scemten-ten irumin nzgi d xelten tfuct "wass enn ḡer-diha, ukcin-asen timessi, scemten-ten.

31. iwa, qqimen leabad ḡer tixamin, ur ya ytuqææ lebniya al tiggara di listieamar. ad atsen leabad bnan s ucal teggin inimat ssiya d ssiya. uma sima ya wr ya ytuqææ al istiqlal. menbeed sima wi g bdeen da qqææ d amzwar ; ibdeæ da ccix lerbi. itferi eayyad uæezuz, lḡah irḡemmu, meskin, itferi heddu w mḡand d ḡrir.

(lḡajj fatmi, admam, 15/09/81)

AMṢALAḤ N AYT BU SLAMA

32. nitceni ntems^wfta, nitni sersen lqacli, ha-ten tin ha ! ucsin d x yiḥ, iwiy-iten d idj u bu slama zag-nneḡ, tennan-as l... iwiy-iten d x yiḥ, ittraæa ad x nneḡ-iḡakem. sersen ḡer-da lqacli x yiḥ. naley ncel di lbarud nḡar nḡar.

33. iwa, txelq lmut dag-nneḡ ass x uma-s d dag-sen. iwa, nzga nerwel ssiya naley bu edli. iwa, berḡen d suggern d xaf-nneḡ, ttawin d lbertiza, ttawin d lbertiza bezzaf. iwa, nekk diḡin telt stin netcnin ttemenga. iwa, merra rezḡ-anneḡ, merra nerz-iten.

34. nḡar tali wr ya zayden cay iḥ enn ndi nenna anṣlaḡ. smunen d taqbilt, ha lḡyaina, ha yḡezran, hat ayt seḡruccen, ha ḡuwwara, ha tsul, ha brans, ha... jmeen d kulci taqbilt enneḡn-anneḡ dihi, icel lbarud alliy tṣter cemmetn txamin, mmuten bnadem bezzaf, netcni la wr neggit bezzaf, ci setta u tmenia ay is nella. iwa, tfehmet ?

35. iwa, nṣlaḡ azetcca yinn, nṣlaḡ. nnan-as y idj u bu slama zag-nneḡ, nnan-as : « mani tcelit ? » inn-as : « a-wddi, di jbel n bu edli » inn-assen netta yidj lḡakem zi ḡerun tennan-as lbordi, illa dihi di lqecle usuwal, inn-as : « fiq lforsa ? » inn-as t id

lbordi. inn-as : « yih i lbareh, mnin kant lklaṭ fidi qunt rajel. daba mnin gellaet lklaṭa, ma bqitc i rajel. illa qul fiq lforsa bħalli aredd lli lklaṭa, uced lklaṭ ek ! » dar gir bida hak-da, ccuf beeda.

36. tfehmet? illa iyy-as amma, inn-as : « err-iyi lklaṭ-inw, teccit lklaṭ-ennec. aniyy qerša²⁷ bqerša ! » iyy amma gir s ifassen xel lqebṭan enn netta ylla yqqim xel korsi, iasen diha x usruf, igg^wed ! llan din idj miya d ḥakem neḡ ma ketter, berqen dḥaken xaf-s.

37. iwa, nṣlah fielen. nnan ad anneg-ṭurqen. nitni ḡrin anneg ḡer yidj ustar ad anneg-ṭurqen, tiyyara tas ed zi baris. ters ed tiyyara, tasi lkurri terzem d i lkurri, raḥen ḡer lkurri. amen it erzemn ay anneg-ḡrin. iwa, nṣlah, nḡers i wfunas.

38. nzi neers i wfunas atsen sikkann x nneḡ ict en tmara kul tassaet, ttinin : « ul id ḡas tsuya ay is tellam ! » inn-ac nnan-anneg : « dag-wun setta laf u telt miya. niyy id zi tarxa n fraṅsa alf i yidj nukta lkunt i setta laf u telt miya. niyy d alf yidj nenna ad ineg xems miya, a teqqim at tmeen xems miya. may imken ci setta u tmanin lklaṭa imeen qqae lbarud a ! »

39. ndi ḥessebn uftin lkunt, ufin sbaetac alf jar lbertiza d leaskri sbaetac alf. nnan-as : « kif-ac had ci? may imkenc, aya d azwar aya, nda tyim d azwar ! bezzaf aya sulen midden ferren ! »

40. iwa, lbaet rwellen (ḡer) adrar. wenn immutn immut, wenn rwellen irwel. nuts neḥesseb-asen, ur iyya illi cay ! demmen-anneg wajarn, nnan-asn : « ay d ay dag-sen ! » iwa, yin-anneg lextiyt ; nsers lextiyt tnin u tlatin i txamt.

41. iwa, inna-nneḡ d ḥakem enn : « iwa, eṛeftu lukan ma lqelb d lmaxzen ḥnin, ma iqedd kum la blad kum la rwaḥ gir fi tsemmaṛ d lbḡel lli semmeṛ nna ela msebbet kum ! » inn-ac inna-nneḡ ḥakem enn : « ur awn-tqeddi la agel-enwun ula tamurt-enwun ula nfus-enwun, gir ay is ed nsemmeṛ dwab, gir ay is ed nsemmeṛ dwab ! »

42. iwa, inn-as idj zag-nneḡ : « ur cun itaḡ lḥal zag-nneḡ. ur jin neffig tamurt-enneg ! d cenwi ay d x nneḡ-thejmem. netceni nsella y lahl-enneg tennan-as : “ljahed al blad u lulad !” neqqim netccat x tmurt-enneg d warraw-nneḡ. tura tmeenem-anneg bessif ! ur anneg-ṭḥassab tamurt-enneg, ur anneg-ṭḥassabn warraw-nneḡ, ur anneg-ithassab cay, tmeenem-anneg bessif ! »

43. iwa, inn-asn : « maynmi x nneḡ-ḡra-thejmem ? d cenwi ay x nneḡ-tetraeam di tmurt-enneg ! ur cun itaḡ lḥal. ur jin nellig tura tamurt-enneg, la ! neqqim di tmurt-enneg, netccat x tmurt-enneg d warraw-nneḡ, thejmem xaf-nneḡ ! cenwi ay x nneḡ-thejmem ! »

44. iwa, niyy lciyax, niyy lmuqqadmin. iwa, neqqim ya beeda. ukcin-anneg

27. lqerṣt = « détente », « gachette ».

asegg^was, nnan-ac : « ur txedemt sserbis, ur t̄herrekm, ġerun l̄ta, deɛem bezzaf! » iwa safi, immut wawal! nitni wr ji tricin, xdemġ id-sen waħedd u earbayn ɛam, nitni kelma waħda. walaynni ur t ebġin bnaɛem aṭmaɛ, ur t ebein bnaɛem nn ittegen tixwarjiyn²⁸. la, ur dji telġi f̄ran̄sa! tebġa lmen̄suṛ. neteni la! neteni marroqiyn, wenna d iusan nukcan uɛem-ens. cenwi la, idj "wudem agg ellan!

45. *nnan-ac iṛumin : « ur ġer-nneġ ili lkunt lmoġrib, ġir ayt bu slama! » inn-ac, meenen t id ġir s tadrusi ; ġas ayt bu slama agġin irgazn. q̄qimem tccaten alziy twameen bessif. inn-ac i ma taqbilt yaṭ rwellen ġer-diha, zzenuzn lahl-ensent. ccuf beɛda wenn da yssilin iṛumin, wenn da yssilin lkunur x yiṭ, enġin t ayt bu slam, enġin t netta s memmi-s, nnan-as : « may nneġ ġra tacert iṛumin x yiṭ as anneġ-tserst di tmurt-enneġ! »*

(ccix lerbi, admam, 11/03/1985)

LA GUERRE ENTRE LA FRANCE ET NOUS

1. Un jour ce fut le déclenchement des hostilités et la poudre parla. En ces temps-là, chez nous les chleuhs, les armes perfectionnées faisaient défaut. Les nôtres, non sans courage, s'opposèrent alors aux Européens dans des combats qui s'annonçaient inégaux.

2. Pour l'essentiel, je vais te dire comment ça s'est passé au début. Au moment où ça a commencé nous campions tous dans l'Aïn Hallouf (« La source aux sangliers »), dans un endroit appelé Immouzaz. Il y avait là tous les douars Aït Haddou.

3. Il y avait des enfants du nom de Tafennicht, dont la mère était restée veuve, qui gardaient ensemble un petit troupeau de chèvres (Dieu leur a remplacé !). Autrefois, tout cet endroit était en friche, dans le temps tout était en friche. L'un d'entre eux avait sorti les chèvres et, de bonne heure, les avait menées paître vers Tichouft Lebchem (« La colline du chêne-liège »), n'est-ce pas ? Son regard s'était posé sur cette colline qui nous avoisine sur le côté. Arrivé là-bas il guettait le terrain lorsqu'il aperçut des soldats qui s'affairaient à élever une murette, une murette toute simple. C'était deux hommes qui avaient conduit les soldats – des mouchards, comme on dit aujourd'hui – qui les avaient guidés en pleine nuit pour qu'ils s'installent là-bas, espérant que les Européens les récompenseraient en leur fournissant du travail.

4. En conclusion, le berger est revenu en hurlant donner l'alerte aux gens d'Aït Haddou. Il y avait là toutes les tentes, une dizaine au bas mot. Il criait à tue-tête : « Venez tous ! Les Européens s'installent sur la colline du chêne-liège ! »

28. *tixwarjiyn* = « trafiquants ».

5. Eh bien, mon fils, les gens, tu sais comment ils sont ; les uns étaient absents, les autres présents. Ceux qui étaient là accoururent en empoignant ce qui leur tombait sous la main : qui un mousqueton, qui un Lebel, qui un Chassepot, ou autre chose. Ils sont venus alors entourer les Européens là-bas. Au tout petit matin, eh oui, de très bonne heure – moi j'étais enfant – j'ai entendu la fusillade, ta ! ta ! ta ! ta ! ta !

6. Les nôtres, les Aït Haddou, sont venus de par là en collant au terrain, ainsi que les Aït Ouggern, qui, ayant entendu tirer, grimpaient depuis la plaine, la plaine d'Izlitene. Ils sont venus de part et d'autre, tout en tiraillant. Bref, bien avant le début de l'après-midi, il y avait eu un grand nombre de morts et de blessés. Par exemple, le père du moqqadem Mohand ou Mimoun, qu'on appelait Mimoun ou Hamid, est tombé là-bas à cet endroit. Quant aux deux jeunes dont je t'ai parlé, les fils de la veuve Tafennicht, le chevrier ainsi qu'un autre, ils sont morts là-bas tous les deux. Une balle a brisé la hanche du père d'Ali Aomar.

7. Eh bien, mon fils, pour tout te dire, nous avons fait évacuer les tentes d'Immouzaz, nous les avons repliées vers une clairière, que l'on appelle Amajji, juste là derrière le Tizi Oulmou (« Le col du pâturage »). Eh bien, la fusillade s'est calmée entre neuf et dix heures. En effet, à la faveur de cette accalmie, les nôtres ont commencé à emporter leurs morts et leurs blessés, à les faire descendre dans la clairière en question. C'est à ce moment-là que je me suis mêlé aux gens ; il faut préciser que j'étais tout petit à l'époque. Ceux qui étaient tombés d'un côté on les déménageait ailleurs. Les Européens, pour leur part, ont également rassemblé morts et blessés, car les nôtres avaient fait un carnage chez les soldats. Ils ensevelissaient leurs morts dans une fosse derrière le poste qui est de notre côté, le voilà ! En premier lieu, ils les ont enterrés tout habillés ; mais il est vrai que par la suite ils les ont fait enlever par des ouvriers salariés.

8. Eh bien, mon fils, au coucher du soleil ça faisait une journée entière que les soldats étaient retranchés là-dedans. Mon père (que Dieu le prenne en Sa miséricorde !) conduisait une mule rouge que nous possédions autrefois. Il était parti vers Charra chercher du sel. Entre-temps, les nôtres avaient réuni leurs morts là et avaient commencé à veiller sur eux, les femmes se lamentaient. Mon père est arrivé sur ces entrefaites, tout en conduisant sa mule avec son chargement de sel. Il le déposa à terre (je m'en souviens encore) et, comme ça, se mit à tourner en pleurant, s'écriant « Ô mon père ! ». Lui saisissant le pan du burnous, comme ça, j'ai commencé moi aussi à tourner avec lui. En conclusion, ça s'est passé comme ça, et on n'y peut rien ! Le jour déclinait doucement. A ce moment-là les nôtres ont enterré leurs morts là (ils étaient parvenus en cachette ici, de jour, en ayant peur d'être repérés), ils les ont inhumés ici, dans ce cimetière-là.

9. Bref, le soir venu, ils avaient achevé de les enterrer. Moi, j'étais venu avec eux, tout petit que j'étais. A l'époque il y avait là notre maison et celle de Lmeghraoui. C'est tout ce que comptait notre village d'Admam comme

maisons, à part la hutte de la passerelle du côté d'Aït Lmokhtar, plus une hutte en herbe là-bas à Dijwa des Aït Ameur ou Belkacem. C'est tout ce qu'il y avait là à l'époque.

10. Eh bien, des gens avaient ensilé du grain ici chez mon grand-père. Nous disposions de silos en écorce – ce dont je te parle se passait au printemps – le grain était consommé, les silos étaient par conséquent vides. Les hommes passèrent par là à ce moment et emportèrent les plus grandes parmi les écorces pour y ensevelir leurs camarades tombés au combat, là-bas (dans ce cimetière), comme ils le font actuellement dans de la pierre. Mais de la pierre ils n'en avaient point trouvé...

11. Eh bien, une de mes tantes habitait le village d'Ichoucha au moment où mon grand-père fut tué par les Européens à Tichouft Oufalchou (« La colline du vautour »). Ce patriarche était un homme d'un courage à toute épreuve. Autrefois, on le comptait parmi les plus forts de la tribu ; il avait un cheval d'une agilité prodigieuse. Lorsqu'il fut mort on le porta à sa tente, on le lava, puis on le plaça, lui aussi, dans un cercueil de liège, malgré sa qualité de notable de l'assemblée, car, à ce moment-là, il n'y eut personne pour lui chercher un suaire. Les femmes se lamentèrent autour de son corps. Quand arriva ma tante il avait déjà été porté en terre. Sais-tu ce qu'elle fit alors ? Elle écarta la terre de façon à exposer le corps ; elle le contempla en larmes un court instant, puis le remit dans son cercueil.

12. Bref, mon fils, au crépuscule de cette fameuse soirée, ils ont fini d'ensevelir tout le monde. J'étais parmi eux un petit garçon qui les regardait faire. Alors on est revenu et, les chefs s'étant mis d'accord, la consigne a circulé : « Partons ! Tous ensemble, décampons vers Ouaoumchach ! » C'est donc de nuit que nous avons passé la crête, nous autres les Aït Haddou. Chacun qui possédait un animal s'en est servi pour transporter ses affaires : qui une jument, qui une mule, qui une vache. Certains ustensiles ont été cachés, d'autres emportés.

13. Eh bien, mon fils, nous avons grimpé, nous nous sommes trouvés par là de bon matin, tous ensemble à Ouaoumchach. De ce côté les Européens tenaient tous les postes. Donc, nous sommes restés là, environ un an, peut-être deux. C'est l'époque à laquelle on a commencé à former des groupes armés. Ils essaïaient tantôt vers Terkat, tantôt par ici, tantôt par là, razziant les troupeaux, enlevant tout. Il y avait aussi des agents doubles qui faisaient la navette en leur apportant du grain, les approvisionnant en cartouches ou toute autre chose, faisant le maximum pour eux.

14. Oui, en ces temps-là ils partaient par là, vers la plaine d'Izlitene ; ils labouraient en bas, en pleine nuit. Dès que le grain était mûr ils y retournaient, toujours de nuit, pour moissonner. Ce qu'ils trouvaient en chemin d'une quelconque utilité, ils s'en emparaient. Ils partaient vers Lboudriss. Ils s'en allaient nuitamment, armés de fusils et en compagnie des femmes. A cette époque les Européens tenaient l'emplacement de l'actuel poste forestier. Les

nôtres se dépêchaient de moissonner, puis de ramener le grain, aidés en cela par les femmes qui l'enroulaient dans leurs haïks.

15. Alors, mon fils, tu peux te poser la question : en définitive à quoi attribuer leur échec ? C'est que certains étaient partis razzier chez les chorfa Aït Lfrah ; du moins ils se disent chorfa ! En fait, nos anciens leur avaient été soumis. Les djicheurs avaient attaqué, mettant le feu à leurs demeures, car il faut préciser que les Aït Lfrah construisaient des huttes en herbe. Des gens de chez nous étaient partis chez eux incendier leurs huttes et razzier leurs troupeaux en pleine nuit. Le combat s'étant engagé entre eux, il y avait eu des morts dans chaque camp, puis les nôtres étaient rentrés. Par conséquent, les chorfa se sont acharnés à leur perte.

16. Eh bien, mon fils, les nôtres sont revenus ici ; ils y ont passé le temps qu'ils y ont passé, ensuite ils ont décidé en conseil de se rendre à Lebhayer afin d'y tuer L..., car c'était lui qui leur avait amené les Européens dans le pays, lui et un autre Aït Abdelhamid dont j'ai oublié le nom. Lui et son fils habitaient cette maison avec le fils de l'homme que j'ai oublié – son fils était plus grand que toi. Bon, nos gens sont partis là-bas en pleine nuit, un peu avant l'aube. C'est à ce moment-là qu'ils ont attaqué. Ils ont entouré la maison. Voilà, j'ignore comment ça s'est passé. Dès que L... est sorti un tireur l'a ajusté. Je n'ai jamais su qui c'était. Il a réservé un sort identique au fils. C'est qu'à cette époque je ne les connaissais pas tous. Bref, ils les ont mis hors de combat. C'était un certain Hammou ou Cheikh qui a tiré, à ce qu'on m'a dit ; moi je n'étais pas présent, on m'a seulement répété cela après coup. En tout cas il a eu un combat avec des morts et des blessés. Les nôtres ont razié les troupeaux, le gros bétail, toutes les vaches, d'un côté les Aït Haddou, d'un côté les Aït Mokrane, d'un autre les Ayt Lebhayer, tout quoi !

17. Le père de ta mère Merzouqa (le père de Ben Ali, on l'appelait Ben Ali, le père de ton oncle maternel, Ben Ali) se trouvait alors à Azhar où il avait passé la nuit à veiller sur le maïs. De bon matin, il monta en direction de la fusillade. Une fois monté il constata en premier lieu que les attaquants emmenaient tout le bétail. Il les suivit sans se faire remarquer jusqu'aux abords de Bab Elklati. Vers cet endroit qu'on appelle Lkfezza il fut repéré. Il arrivait par Chirb (là où se trouve la route goudronnée, qui n'existait pas alors), par Chirb en suivant la vieille piste ; peut-être courait-il. Un, ou bien deux des attaquants quittèrent la piste et, s'étant laissé distancer par le gros de la troupe, se postèrent en embuscade. Lorsque Ben Ali arriva à leur hauteur, ils l'ont abattu, là à Lkfezza.

18. Ils ont conduit leur butin jusqu'ici, à la plaine de Ououmchach ; maintenant ça me revient, j'étais présent quand ils ont dispersé les vaches et le bétail. Ils menaient par la bride le cheval rouge de L... avec sa selle. A ce moment-là, piqués dans leur amour-propre, les Aït Haddou et les Aït Hamed ont failli en venir aux mains. Toi, par exemple, à propos du bétail, tu dis aux autres : « Je vais le mettre de côté ; il n'est pas inclus dans le partage du butin ! »

Or, la coutume veut que l'on partage tout ce qui a été razié entre participants. Les Aït Hamed intervinrent d'un côté, un par ici, un autre par là. Les Aït Mokrane s'interposèrent, saisirent le cheval de L... et déclarèrent qu'il n'était pas question de l'inclure dans le partage. Bref, c'est Dieu seul qui a ramené le calme, sinon il y aurait eu des affrontements. Eh oui, mon fils, c'est ainsi que se passèrent les choses, le calme est revenu, chacun a mis de côté ce qu'il a reconnu comme lui revenant. Le calme est revenu. A présent, vous allez entendre, je vais vous raconter la suite.

19. Eh bien, le calme est revenu ; il s'est écoulé un certain temps. Nous étions installés dans une grotte au-delà de la plaine de Ououmchach en un lieu-dit Lgâato ou Saïd. Ce jour-là se déroulait le combat du Bou Adli. C'est à ce moment précis que les ennemis dont je t'ai parlé sont venus nous dévaliser. D'après leur aspect c'étaient des Bni Bou Ihand, étranges et de grande taille, portant chacun une jellaba en laine tissée ceinturée d'une cartouchière, avec le fusil en bandoulière. Lorsque la poudre avait commencé à parler les femmes avaient réuni leurs enfants, chacune dans la grotte où elle se trouvait. Elles avaient pris parmi leurs effets personnels des bijoux en argent – celles qui en avaient – qu'elles portaient sur le dos en rabattant les plis de leur toge. Toi tu n'as pas connu ce type de vêtement. Autrefois, les femmes portaient à dos avec les toges en question, mais tu n'as pas connu cela. Celle qui possédait quelques bijoux les avait ainsi placés sur son dos, puis elle avait noué sur elle le pan du vêtement. Voilà, elles emportaient ainsi tout avec elles.

20. Sur ces entrefaites ils sont rentrés dans les grottes et ont dévalisé les femmes. Ils ont ensuite tout réuni... avant de fourrer dans quelques sacs le butin que tu sais afin de le charger sur des chevaux. Ils ont rempli les sacoches de cheval de bijoux volés aux femmes. Il y avait là des bijoux, des bracelets, des pendentifs, tous d'un style ancien que tu ne retrouves plus de nos jours. Il y avait des coiffes en argent, des boucles d'oreille, des bracelets anciens, dont certains de petite taille qu'on nomme « les bien-aimés ». Bref, mon fils, il y avait plein d'objets de l'ancien temps. Les deux hommes ont rempli de butin leurs sacoches et les ont attachées avec des lanières.

21. Alors, ils sont partis sans autre forme de procès en emportant tout. Ils ont emporté donc cela et, au moment où ils passaient en un certain endroit, des nôtres s'y trouvaient ; c'était Mohand ou Azouz et Mohand ou Ali (que Dieu les prenne en sa miséricorde!), le père de l'actuel cheikh Si Ali. Ils étaient équipés d'armes perfectionnées, je ne peux pas te dire si c'étaient des mousquetons ou des Lebel's dont ils disposaient. Les maraudeurs allaient passer la crête, les nôtres les ont repérés depuis les grottes, au moment précis où ils disparaissaient dans une déclivité. Ils partaient donc, ils allaient passer derrière la montagne, les nôtres ont compris qu'ils avaient pillé les femmes. Alors, depuis là-bas ils les ont ajustés et ont fait mouche. Ils les ont atteints au moment où ils allaient être masqués par la montagne. Quand ils ont été atteints, ils sont tombés comme ça, à la renverse.

22. Alors les sacoches qu'ils avaient emportées se sont séparées d'eux et ont roulé dans la pente avec les bijoux. A ce moment-là un des nôtres est arrivé sur place en courant, je m'en souviens, pour prendre leurs fusils. Ils leur ont enlevé leurs jellabas ainsi que leurs cartouchières avec lesquelles les jellabas étaient ceinturées. Ils les ont dépouillés de leurs cartouchières et de leurs jellabas en ne laissant que leurs sous-vêtements. Ils ont appelé les femmes qui accouraient en luttant entre elles de vitesse. Les hommes leur ont dit : « Approchez ! Que chacune prenne ce qu'elle reconnaît comme lui appartenant ! » Ainsi se sont-elles précipitées vers ce butin. Toutes sont reparties avec leurs effets. Alors les nôtres sont partis sans rien prendre car on se battait encore. On n'entendait que ti, ti, ti, ti... le combat mobilisait tous les esprits. Les nôtres sont partis je ne sais où ; quant aux femmes et aux enfants, ils sont revenus vers les grottes.

23. Alors, un beau jour, la tribu s'est mobilisée, de même que se sont mobilisées toutes les tribus : les Ghiata, les Bni Bou Ihand, les Imghillen, les Aït Seghrouchen, les Hiaina, toutes sont venues nous encercler ici. Elles nous avaient prévenus, elles avaient informé nos chefs de l'époque en leur disant (comme ça se passe de nos jours) : « Tel jour nous faisons la guerre ! »

24. Eh oui, ils nous ont encerclés là-bas à Ouaoumchach, ils nous sont tombés dessus à bras raccourcis, le combat a fait rage la journée entière, il y a eu un grand carnage. En fin de compte ils ont pris pied sur la plaine de Ouaoumchach et nous ont faits prisonniers. A ce moment-là les nôtres descendirent faire leur soumission aux Européens. Au moment de la reddition on a fait descendre les gens en un lieu derrière Ouaoumchach qu'on appelle « Le verger » ; les gens y ont campé et y ont vécu. Le chef français a dit à ses gens : « Il faut que ces dissidents restituent les armes avec lesquelles ils nous ont combattus ! » Eh bien, les nôtres y sont allés, et ils ont commencé à déposer leurs armes, d'après ce qu'on m'a dit. Alors les grands chefs français ont commencé à aller et venir en examinant les fusils, comme pour dire aux nôtres qu'ils étaient vaincus.

25. Eh bien, on raconte qu'ils sont arrivés devant le dénommé Assou ou Cheikh, c'est le père de notre Abdallah d'aujourd'hui, qui était un vrai héros. Il avait en main une arme dont j'ignore la provenance, peut-être était-ce celle d'un militaire ou d'un déserteur, d'un soldat. En tout cas, il la lui a prise – c'était un fin tireur, un héros, ce Assou ou Cheikh – et il en a fait bon usage. Alors, ce jour-là, au moment du dernier combat les nôtres avaient pris position ; ils l'avaient posté seul, alors qu'ils en avaient mis cinq ou six par endroit, lui, ils l'avaient posté seul dans un lieu, tu comprends ? Parce que cette arme était performante et il avait fait des dégâts considérables.

26. Bon, alors quand les Français sont arrivés devant lui, ils lui ont dit de rendre son fusil et il leur a répondu : « Tiens ! Prends-le de ma main, il est encore chaud ! » Assou ou Cheikh, c'est lui qui a dit cela ; il ne craignait absolument rien. On raconte qu'à ce moment-là les Français ont commencé à parler entre eux et à rire, comme pour dire : « C'est un brave ! » Alors ils lui ont pris l'arme.

27. Il y en avait un autre du nom de Mohand ou Hammou. Un héros, tout simplement ! C'était un Aït Abdelhamid qui était resté avec nous. Il est mort dans une grotte de la montagne, lui et sa femme. Il était entré dans une grotte de la montagne d'où il avait commencé à tirer. Ils étaient retranchés à côté d'un monticule en-dessous duquel se trouvait un grand trou. Les Européens vinrent à passer. Chaque fois que l'un se découvrait, il l'atteignait d'une balle et le faisait basculer dans le gouffre. Il les tua tous. Lorsque les autres Européens en furent informés, ils entourèrent sa position et le prirent sous leur feu. Pas moyen de le déloger ! Il n'y avait pas alors de moyens comme aujourd'hui. Mohand et sa femme les ont tenus en échec. Mais un traître s'est présenté, un autre Aït Abdelhamid. « Que me proposez-vous si je vous le tue ? » avait-il demandé aux Européens. Il avait été auparavant aux côtés de Mohand ou Hammou dans la grotte, mais, ayant tourné sa veste, il s'était enfui. Mohand n'avait pas pris en considération un certain coin de la grotte ; c'est de là que le traître l'a frappé. Malgré cela, sa femme a continué à faire le coup de feu. Ils lui disaient de sortir mais elle refusait. Finalement, un avion a survolé la grotte en la bombardant jusqu'à ce que la femme soit morte.

28. Alors ils nous ont fait descendre dans cette plaine, ils nous ont fait descendre. Cette année-là, je m'en souviens encore, nous étions au début de l'été, l'herbe poussait en travers du chemin. Nous sommes descendus par là (maintenant ça me revient), maman m'a pris par la main ; qu'elle soit bénie, qu'ils soient tous bénis !

29. Nous avons trouvé là-bas des chevaux et des mulets piquetés dans la prairie humide. Les herbes et les joncs étaient si hauts que les bêtes apparaissaient à peine. Nous avons traversé jusque vers le lieu appelé Ader n'Aâlla du côté de ce pâturage. Nous y avons dressé notre tente. Les gens dressaient leurs tentes là-bas aux abords d'Ader n'Aâlla, ainsi que nous les Aït Haddou, chacun à son emplacement réservé. Malgré tout ce que les ennemis avaient fait aux nôtres, cela ne leur suffisait point. Ils n'ont pas pu oublier la honte qui leur a été infligée et ils ont commencé à nous punir. Alors que trois jours s'étaient ainsi passés, vers le coucher du soleil, on nous a donné l'ordre de décamper vers Ououmchach. Nous y avons passé la nuit ; puis de bonne heure ils nous ont dit de continuer vers Admam. Trois jours ils nous ont fait aller et venir. Chaque tente était gardée ; les gens dans la tente avec un garde armé qui veillait sur eux ! En vérité, les nôtres étaient innocents. Ils avaient vécu dans le calme et la paix jusqu'au jour où Dieu leur envoya les Européens.

30. Eh oui, ça s'est passé ainsi, nous nous sommes alors soumis. Tout d'abord nous sommes restés sur place, puis le troisième jour ils nous ont fait déménager en nous surveillant de près. A cette époque nous étions sous la tente, il n'y avait pas de maisons... des maisons comme ça, on n'en trouvait pas en ces temps-là, sauf la nôtre et celle d'Aït Lmeghraoui. Les Européens les ont incendiées le jour même de leur arrivée, ils y ont mis le feu.

31. Alors, les gens ont continué à vivre sous la tente. Il n'y a pas eu de

véritable construction en dur avant la fin de la colonisation. Les gens ont commencé à construire avec de la terre, puis ils posaient des poutres transversales, mais pas de ciment jusqu'à l'indépendance. Mais le tout premier à employer le ciment a été le cheikh Larbi. Ayyad ou Aziz (Que Dieu le prenne en sa miséricorde!) l'a suivi, Haddou ou Mohand, dit « le petit », en a fait autant.

SOUMISSION DES AÏT BOU SLAMA

32. Alors que nous nous battions, ils installaient des postes ; tiens, en voilà un là-bas ! Ils étaient venus de nuit guidés par un des nôtres, un certain Ou-Bou-Slama du nom de L... qui cherchait à nous dominer. Ils installaient les postes de nuit ; le jour nous montions les attaquer, et ce plusieurs jours de suite.

33. Eh bien, la mort a frappé chez nous, chez eux, après quoi nous nous sommes réfugiés par-là, en haut du Jbel Bou Adli. Donc, ils nous ont serrés de près, ils ont fait intervenir des partisans, beaucoup de partisans. Bref, nous avons passé trois ans là dedans à nous battre ; tantôt ils nous infligeaient des pertes, tantôt nous leur en infligions.

34. Lors du dernier jour, celui où nous voulions faire notre reddition, l'ennemi n'a pas progressé. Il s'est contenté de convoquer toutes les tribus : les Hïaina, les Ighezrane, les Aït Seghrouchen, les Houwwara, les Tsoul, les Branès, et ainsi de suite. Il a réuni toutes ces tribus et ils nous ont encerclés ici. Le baroud a duré toute la journée jusqu'au coucher du soleil. Lorsque la nuit tomba ils incendièrent les maisons, il y eut beaucoup de tués. Par contre, nous étions peu nombreux, quatre-vingt-six exactement. Tu comprends ?

35. Le lendemain, donc, nous nous sommes rendus. Les Français se sont adressés à l'un des nôtres et lui ont demandé : « Où as-tu passé la journée ? » – « Voyez-vous, j'étais dans le Jbel Bou Adli, » répondit l'Ou-Bou-Slama. L'un des chefs de chez vous, du nom de Leportier, qui se trouvait par ici au poste d'Assoual, lui dit : « Prétends-tu avoir de la force ? » – « En effet », répondit l'Ou-Bou-Slama, « hier, mon fusil à la main, j'étais un homme. Maintenant qu'on me l'a enlevé je suis une femme. Si tu prétends être aussi fort que moi, rends-moi mon fusil et prends le tien. » Ce disant il fit semblant de mettre l'autre en joue, regarde comment !

36. Tu comprends ? Il lui faisait comme ça. Il lui a dit : « Rends-moi mon fusil, prends le tien et nous appuyons chacun sur la détente ! » En disant cela il le mit en joue, simplement avec ses mains ; le capitaine, qui était assis sur une chaise, de peur en tomba à la renverse ! Il y avait là une centaine de chefs ou plus et tous se sont mis à rire de cet incident.

37. Alors, nous nous sommes rendus. En fait, ils avaient l'intention de nous passer par les armes. Au moment où ils nous ont appelés vers une barricade

pour nous fusiller, un avion est arrivé de Paris. Cet avion portait du courrier qu'il a largué. Les Français sont allés en prendre connaissance, puis ils nous ont appelés auprès d'eux. Alors nous nous sommes rendus, nous avons égorgé un taureau.

38. Une fois le taureau égorgé ils ont commencé à nous questionner de près. A tout moment ils nous disaient : « Vous étiez plus nombreux que vous ne voulez l'admettre ! » Et d'ajouter : « Vous étiez 6 300, nous avions prévu 1 000 soldats français pour chacun des 6 300 que vous étiez. Nous avons fait nos comptes. Pour vos 6 300 nous avions prévu 1 000 pour chacun d'eux. Nous nous sommes dit que même si chacun des vôtres allait nous en tuer 500, il en restera encore 500 pour le faire prisonnier ! Il est inconcevable que vos 86 fusils aient pu supporté un tel assaut ! »

39. Lorsque les Français eurent fait leurs comptes ils constatèrent qu'entre partisans et soldats il y avait eu 17 000 morts. « Comment est-ce possible ? ! » se sont-ils écriés, « c'est un véritable carnage que vous avez fait là ! Vous devez avoir encore beaucoup de gens cachés. »

40. Effectivement, certains s'étaient enfuis en montagne ; les morts étaient morts, les fugitifs s'étaient éclipsés. Nous avons commencé à nous recenser et, vraiment, des nôtres il n'en restait plus. Finalement, les gens des tribus voisines nous ont cautionnés en confirmant l'exactitude de nos renseignements. Les Français nous ont alors imposé une amende que nous avons versée, à raison de trente-deux réaux par foyer.

41. Puis, le chef nous a tenu le discours suivant : « Eh bien, vous savez, si le Makhzen ne voulait pas faire preuve de mansuétude à votre égard, ni votre pays, ni vos âmes ne vous serviraient à autre chose que de ferrer les mulets, les mêmes bêtes que nous avons ferrées pour vous faire entendre raison ! Ni vos biens ni vos terres ne suffiraient à couvrir les dépenses engagées pour monter cette campagne contre vous ! »

42. Là-dessus, un des nôtres lui a répondu : « Ne nous en veuillez pas ! Nous ne sommes jamais sortis de notre territoire. C'est vous qui êtes venus nous attaquer ! La devise de nos aïeux a toujours été : "Le combat pour la patrie et la famille". Nous sommes restés donc, pour défendre notre terre et nos enfants. A présent, vous nous prenez de force ! Ni notre terre, ni nos enfants n'auront de reproche à nous faire, personne n'aura de reproche à nous faire, et vous nous faites prisonniers de force ! »

43. Et de répéter : « Pourquoi êtes-vous venus nous attaquer ? C'est vous qui êtes venus nous chercher dans notre pays. Il ne faut pas nous en vouloir. Nous ne sommes jamais sortis de notre pays ; non, jamais ! Nous sommes restés dans notre pays, nous l'avons défendu, ainsi que nos enfants, contre vos attaques. C'est vous qui êtes venus nous attaquer ! »

44. Alors, nous avons nommé des chioukhs, des moqqadems. Nous sommes restés sur place, mais d'abord ils nous ont accordé une année pour nous refaire,

en disant : « Vous n'aurez pas à fournir de corvée, vous n'irez pas en harka ; vous avez le temps, vous avez été soumis à rude épreuve ! » Et voilà, c'est tout ! Les Français ne trichaient pas. Je les connais pour avoir travaillé 41 ans avec eux : 20 ans en tant que moqqadem, 21 ans en tant que cheikh. Ils n'avaient qu'une seule parole. Ils n'aimaient pas ceux qui attendent des cadeaux, ceux qui trafiquent, ils aimaient la droiture. Ce n'est pas le cas chez nous, les Marocains ; nous ne jugeons qu'à la tête du client ! Chez vous, non, il n'y avait qu'un règlement.

45. Les Français nous ont également dit : « Au Maroc nous estimons surtout les Aït Bou Slama ! » En effet, ils avaient occupé le reste du Maroc avec de faibles moyens, alors qu'avec nous ils avaient dû « mettre le paquet ». Pour eux, seuls les Aït Bou Slama étaient des hommes. Ils n'ont pas cédé, ils ont tenu tête, ils ont été réduits de force. Quant aux gens des autres tribus, ils se sont enfuis par là, ils ont trahi leurs proches. Comme, par exemple, ce traître²⁹ qui a fait monter les Européens chez nous, qui a fait monter la colonne en pleine nuit ; eh bien, les Aït Bou Slama l'ont tué. Ils l'ont tué, lui et son fils. Ils lui ont dit : « Pourquoi avoir reçu une prime des Européens pour les amener de nuit dans notre pays ? ! »

RÉFÉRENCES

- BASSET A., *Textes Berbères du Maroc (parler des Aït Sadden)*, P. Geuthner, Paris, 1963.
- DESTAING E., *Dictionnaire Français-Berbère (dialecte des Benis-Snous)*, Paris, E. Leroux, 1914.
- GUENNOUN S., *La Montagne Berbère : les Aït Oumalou et le pays Zaïan*, Éd. Omnia, Rabat, 1993.
- MANUE G.R., *Têtes brûlées : cinq ans de Légion*, Nouvelle Sté d'Édition, Paris, 1929 (p. 220).
- PEYRON M., « Bni Bou Zert, aperçu linguistique », in *Encyclopédie Berbère*, Edisud, t. X, 1991, pp. 1579-1584.
- RENISIO A., *Dialectes Berbères des Beni Iznassen*, E. Leroux, Paris, 1932.
- TAIFI M., *Dictionnaire Tamaright-Français*, L'Harmattan/Awal, Paris, 1992.
- VOINOT L., *Sur les traces glorieuses des pacificateurs du Maroc*, Ch. Lavauzelle, Paris, 1939.

29. C'est du fameux L... qu'il s'agit et qu'il avait été question dans l'autre récit. Nous n'avons pas donné son nom par souci de discrétion.

DU NOUVEAU A PROPOS DU NOM DE L'AIGUILLE*

par
Maarten Kossmann

1. INTRODUCTION

Dans l'étymologie berbère, le nom de l'aiguille pose certains problèmes. Le terme le plus répandu montre une variation irrégulière à travers les parlers. A côté de formes du type **tis(s)əgnit* (avec une radicale consonantique GN) on trouve des formes à *f* final **tis(s)əgnəft* (radicale consonantique GNF)¹. Il s'agit d'un nom d'instrument dérivé du verbe *gnu, gni*, qui signifie « coudre ». L'aiguille est donc simplement « l'instrument à coudre ». Le mot n'est pas attesté partout. Dans plusieurs parlers on trouve des formes qui n'ont aucun lien avec *tisəgnit/tisəgnəft*, comme Touareg *stənfus*, Ghadamsi *asenfəs*, Sous *tassmi*, Senhaja du Sraïr *tisismi*. Dans certains dialectes du Moyen Atlas, le vocable pour « clé » est employé aussi pour « aiguille » (Laoust 1920 : 39-40). Il s'agit ici probablement d'une extension d'emploi d'un terme euphémique².

Afin d'expliquer la variation *tisəgnit/tisəgnəft*, on peut prendre deux chemins.

D'abord, on peut poser une forme de base sans *f*. Les formes avec *f* seraient dues à l'addition d'un augment. Emile Laoust a proposé cette solution (Laoust 1920 : 39), et il semble que Prasse suive le même chemin³. En principe, l'idée

* Cette étude a été faite dans le cadre du projet 200-36-218 de l'Organisation néerlandaise pour la recherche scientifique (NWO). Je remercie MM. H.J. Stroomer et N. van den Boogert, qui ont bien voulu commenter cet article.

1. Dans cet article nous ne considérons pas la question de la tension du *s* préfixé. Dans les reconstructions, il sera écrit comme une consonne simple, sans que ceci implique un choix argumenté.

2. Westermarck 1926 : ii/28-29 décrit l'emploi du mot « clé » au lieu d'« aiguille » dans certains contextes en arabe marocain et dans le berbère du Moyen Atlas.

3. Dans Prasse 1969 : 25 il parle d'une « alternance panberbère ». Il est probable qu'il y voit un exemple d'une « alternance de radicale complétive avec radicale non-complétive », comme il le fait pour l'alternance *taḡuṭt/taḡuṭt* « laine », Prasse 1972 : I/113-114.

d'un augment expressif au nom de l'aiguille n'est pas improbable. Dans la culture maghrébine, l'aiguille a des valeurs magiques importantes. Elle peut écarter les *žnun* (Westermarck 1926 : i/306,193,408) et le mauvais œil (Westermarck 1926 : i/434,435). D'un autre côté, elle peut être porte-malheur (Westermarck 1926 : ii/26) et dans les contes elle est l'instrument préféré pour changer une fille en oiseau. Une aiguille est percée dans la tête de la pauvre fille et elle change en perdrix ou en pigeon. Du moment que l'aiguille est enlevée, la fille reprend sa forme humaine. Il existe dans beaucoup de régions des tabous sur la prononciation du mot « aiguille » dans certains contextes : quand on demande à quelqu'un de la remettre (Westermarck 1926 : ii/28-29), pendant le matin (Westermarck 1926 : ii/29 ; Destaing 1923 : 195-196, 219-221) ou pendant la nuit (Delheure 1984 : 186 ; Delheure 1987 : 100). Avec un objet qui est sujet à tant de précautions, il ne serait pas surprenant de trouver des formes à augment expressif.

La solution de l'augment expressif comporte deux problèmes. Le premier est de caractère principiel. Les formes expressives sont par leur nature irrégulières et difficiles à saisir. Il est par définition *ad hoc* d'expliquer une forme comme variante expressive. Du moment qu'il est possible de trouver une autre explication, celle-ci doit être préférée. Le deuxième problème est de caractère formel. Dans les formes expressives en berbère, l'élément *f* suffixé n'est pas courant. A ma connaissance le nom de l'aiguille en serait le seul exemple. De cette façon, le caractère *ad hoc* de la solution expressive, déjà inhérente à cette notion, est encore plus marqué.

Le deuxième chemin à suivre implique qu'il faut prendre le *f* des formes du type *tisəgnəft* comme une partie de la base historique du mot. En 1923, André Basset a publié un article dans lequel il suit ce chemin⁴. Selon lui, la racine originelle serait GNF et non GN. Dans les formes du type *tisəgnit* et dans le verbe *gnu*, *gni* la dernière radicale serait perdue. Il attire l'attention sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une alternance $\phi \sim f$, mais d'une alternance $i \sim f$. Enfin, il voit un certain lien entre le sort de *f* et celui de la première radicale *g* : « Et l'on est tenté de conclure que les formes diverses prises par le mot (...) tiennent au traitement de *g*, celui de *f* n'en étant que la conséquence » (p. 78). La spirantisation et la vocalisation de *g* auraient un effet préservatif au *f* final.

Maintenant, plus de 70 ans après, il est intéressant de reprendre le chemin d'André Basset, tout en employant les données nouvelles, qui sont plus abondantes et souvent beaucoup plus fiables que celles sur lesquelles Basset s'est basé.

4. André Basset 1923. Malheureusement, nous n'avons pas pu consulter Beguinot 1924.

2. LE NOM DE L'AIGUILLE

a) type *tisəgnit*

Moyen Atlas :	<i>tisəgnit</i>
Chleuh :	<i>tissgnit</i>
Kabyle :	<i>tissəgnit</i>
Sioua :	<i>tizignət</i>
Ouargla :	<i>tisəgnit</i>
Nefousa :	<i>tissəgnit</i>
Zenaga :	<i>tʃugnāq^h</i> <i>təsugnāt</i>

b) type *tisəgnəft*

Mzab :	<i>tisəgnəft</i>	
Figuiç :	<i>tissinəft</i>	
Iznassen :	<i>tissinəft</i>	(notes pers.)
Guelaia :	<i>tisiynəft</i>	
Temsamane :	<i>tisəynəft</i>	(notes pers.)
Ouariaghel :	<i>tissignəft</i>	
Ibeqquyen :	<i>tisignəft</i>	

Il existe une forme augmentative de ce mot. Cette forme se termine toujours en *i*. Il n'existe point de forme augmentative avec *f*, p. ex.

Moyen Atlas :	<i>isəgni</i>	
Sous :	<i>issgni</i>	
kabyle :	<i>issəgnī</i>	
Zenaga :	<i>əssəgnīh</i>	
Senhaja :	<i>isəgni</i>	
Guelaia :	<i>isiyni</i>	
Temsamane :	<i>isiyni</i>	(notes pers.)
Ouariaghel :	<i>isəgni</i>	
Ibeqquyen :	<i>isigni</i>	

Le père Ibáñez note pour le rifain trois formes (Ibáñez 1944 : 24-25) :

1. « instrumento con que se cose ordinariamente »

Ibeqquyen :	<i>tisignəft</i>
Guelaia :	<i>tisiynəft</i>

2. « (aguja) mediana y con la punta derecha para coser telas fuertes »

Ibeqquyen :	<i>tisəgnit</i>
Guelaia :	<i>tisiynit</i>

3. « (aguja) grande y con la punta torcida para enjalmar »

Ibeqquyen :	<i>isigni</i>
Guelaia :	<i>isiyni</i>

Il semble bien que le deuxième terme rifain, *tisəgnit*, *tisiynit*, soit une forme diminutive dérivée du terme *isigni*, *isiyni*.

Avant de continuer l'examen de la variation $i \sim f$, il faut regarder d'un peu plus près le développement de **g* qui a tellement intéressé André Basset.

Les formes avec \bar{g} (kabyle), \check{g} (Mzab) et *y* (rifain) sont les reflexes normaux de **g* proto-berbère. Les formes avec *i* (Figuig, Beni Iznassen) font partie d'un petit groupe de mots où, apparemment sans conditionnement phonétique, *g* médial ne s'est pas développé en *y* comme d'habitude, mais en *i*, tel Figuig (Maïz) *aziza* < **azəgza* « bleu », *aridal* < **arəgdal* « boiteux », *asinəw* < **asəgnəw* « nuage ».

Quant à la voyelle qui précède *g* ou son réflexe, il est probable qu'il s'agit toujours de ə. Les notations avec *i* sont probablement des notations phonétiques de la voyelle brève, qui prend facilement le timbre [ĩ] avant *g* ou *y*. Il n'est pas improbable qu'il y ait dans certains parlers neutralisation de l'opposition ə*y* ↔ *iy* en position médiane.

Est-il possible de rattacher la préservation de *f* à la spirantisation et la vocalisation de *g*? Du point de vue phonétique, un tel conditionnement n'est pas très probable. En plus, dans plusieurs parlers du rifain occidental, le *g* s'est maintenu. Le fait que dans la forme augmentative *f* ne s'est jamais maintenu rend l'hypothèse d'André Basset très improbable.

A partir des exemples donnés ci-dessus, il est possible de reconstruire un pair variant :

**isəgni*
**tisəgnəft*

Les formes du type *tisəgnit* peuvent être considérées comme des formations analogues à partir de la forme augmentative et du verbe « coudre » (v. ci-dessous). Il n'est pas nécessaire de reconstruire la variation **isəgni* ↔ **tisəgnəft* pour tout le berbère. Les parlers où l'on trouve les formes avec *f* sont tous des parlers zénètes, et il est bien possible que la variation ne doive être reconstruite que pour le proto-zénète.

3. LE VERBE « COUDRE »

Dans un grand nombre de parlers berbères il existe un verbe avec le consonantisme GN qui signifie « coudre ». Le verbe en question peut faire partie de deux classes selon les parlers. En chleuh, au Moyen Atlas et en kabyle, le verbe fait partie de la grande classe verbale qui a *u* final à l'aoriste et *i/a* alternant au prétérit, p.ex.

chleuh : a : *gnu*, p : *gni* ~ *gna*

Moyen Atlas :	a : <i>gnu</i> ,	p : <i>gni</i> ~ <i>gna</i>
kabyle :	a : <i>ḡnu</i> ,	p : <i>ḡni</i> ~ <i>ḡna</i>

Le mot kabyle qui désigne «être enfilé» est rare, semble-t-il (Dallet 1982 : 263). Le mot plus courant *ni* avec la même signification est d'une racine différente (NY) et n'a pas de lien avec le nom de l'aiguille.

Dans les parlers zénètes et au Djebel Nefousa, le verbe fait partie de la classe verbale qui se termine en *i* à l'aoriste et au prétérit :

Nefousa :		p : <i>gni</i>
Ouargla :	a : <i>gni</i>	p : <i>gni</i>
Mzab :	a : <i>ḡni</i>	p : <i>ḡni</i>
Seghrouchen :	a : <i>žni</i>	p : <i>žni</i>
Figuig :	a : <i>yni</i>	p : <i>yni</i>

A Ouargla et au Mzab, et peut-être en Nefousi, il y a confusion de la classe verbale des verbes en *i* avec celle des verbes en *y*, due à la neutralisation de *i* et *əy* en position finale (Kossmann 1995). Cette confusion n'existe pas à Figuig, où *i* et *əy* final sont toujours bien distingués. Vu la forme figuigienne il faut donc rattacher le verbe «coudre» à la classe verbale de la structure |CCi| et non à celle de la structure |CCy|.

Dans un autre article, nous avons essayé de montrer que les verbes du type |CCi| en zénète sont issus de formes proto-berbères qui ont un élément *H (touareg *h*, ghadamsi *b*) comme dernière radicale (Kossmann 1995). De cette façon, Figuig *ddi* correspond à ghadamsi *eddəb* «piler», *ari* correspond à *órəb* «écrire», Iznassen *azi* correspond à *ózəb* «écorcher», etc.

Dans les autres parlers berbères du Nord, les correspondances sont différentes. Au Moyen Atlas, les verbes en question ont *u*, tant à l'aoriste qu'au prétérit. En kabyle et dans le Sous, la plupart de ces verbes sont entrés dans la classe beaucoup plus grande qui a la vocalisation *u* à l'aoriste et *i/a* au prétérit.

Quelles sont les conséquences de ces correspondances pour le verbe «coudre»? Les données zénètes impliquent une origine **gnH*. De l'autre côté, les données du Moyen Atlas ne correspondent pas à cette reconstruction. Dans ce parler, **gnH* avait dû se développer en **gnu* sans alternance postradicale au prétérit. Cependant, le verbe actuel montre cette alternance. Vu ces faits, il est donc nécessaire que l'un des deux correspondants soit le résultat d'une réformation analogique. Soit la situation au Moyen Atlas est originelle, soit celle en zénète est originelle. Le groupe de verbes avec *i* final en zénète et avec *u* final non alternant au Moyen Atlas est très petit, tandis que le groupe avec alternance vocalique au Moyen Atlas est assez grand⁵. Il est donc probable que la forme zénète soit originale, tandis que celle du Moyen Atlas soit le résultat d'une réformation analogique.

5. En zénète ce groupe correspond aux verbes avec *a* postradical. Cf. Kossmann 1994b.

A partir de ces données nous pouvons reconstruire avec une certaine confiance le verbe « coudre » comme **gnH*.

4. LA RECONSTRUCTION DU NOM DE L'AIGUILLE

A partir de la reconstruction **gnH* pour la racine verbale, nous pouvons construire un nom d'instrument **isəgnVH*, f. *tisəgnVHt*, dans laquelle la nature de la dernière voyelle n'est pas connue. Si nous comparons ces formes avec les formes zénètes actuelles, nous trouvons :

**isəgnVH* → *isəgni*

**tisəgnVHt* → *tisəgnəft*

Tandis que **H* est perdu en position finale⁶, il s'est développé en *f* avant la désinence *t*. Si l'on reconstruit (au moins dans cette position) une prononciation *[b] pour l'élément **H*, tel qu'on le trouve à Ghadamès, il s'agit d'une assimilation de voix assez naturelle :

**bt* → *ft*

Quant aux formes qui n'ont pas *f* avant *t*, il y a deux solutions possibles :

1. Les formes en question sont des reformatations analogiques à partir du nom augmentatif et du verbe. Cette solution est nécessaire pour le ouargli, qui est un parler zénète.

2. Le développement **bt* → *ft* ne s'est produit qu'en (proto)-zénète, et *tisəgnit* est le reflexe régulier de **tisəgnVHt* dans les autres parlers.

5. LE NOM DE LA « LAINE »

A ce point-ci, il est intéressant de considérer un autre mot, où il se trouve une variation panberbère entre des formes avec *f* et des formes sans *f*: *taɖuɖt* ~ *taɖuft* « laine ».

Les formes sans *f* se retrouvent dans les parlers suivants :

Moyen Atlas : *taɖuɖt*

Senhaja : *taɖuɖ*

Sous : *taɖuɖt*

6. Il est possible de voir dans l'*i* final le développement de **H* final comme dans les verbes. Cependant, tant que nos connaissances sur la vocalisation du proto-berbère sont trop limitées, il faut rester prudent.

kabyle: *taduf*
 Zenaga: *tə'dəd, tə'dəd, ta'dəd*

Les formes avec *f* se retrouvent dans les parlers suivants :

Touareg: *təduft*
 Sioua: *əddəft*
 Nefousa: *tudəft*
 Mzab: *əddufɛt*
 Ouargla: *təddufɛt*
 Seghrouchen: *tadufɛt*
 Figuig: *tadufɛt*
 Iznassen: *tadufɛt*
 rifain: *tadufɛt*

La forme mozabite *əddufɛt* est issue de *tduft*, avec la chute irrégulière de la voyelle *a* avant des bases qui commencent par |CV|, typique des parlers zénètes. La forme ouarglie est probablement le résultat d'une réinterprétation d'une forme non assimilée **tduft*.

Dans les parlers qui n'ont pas la radicale *f* dans ce mot, il semble que la forme sous-jacente est *taduɖt*. La deuxième radicale dentale *ɖ* est réalisée quand on fait un pluriel ou un augmentatif de ce mot, p.ex. kabyle *taduɖin* (pl.), *aduɖ* (augm.). Tout de même, les formations comme celles-ci sont assez rares, et probablement peu naturelles à l'intuition linguistique.

Si l'on considère la répartition géographique, on remarque une certaine ressemblance avec celle des formes du type *tisəgnəft*. Les formes avec *f* du vocable « laine » se trouvent dans les parlers zénètes, dans les parlers orientaux (Nefousa, Sioua) et en touareg. Les formes avec *f* du vocable « aiguille » se retrouvent dans les parlers zénètes (sauf le ouargli). Elles n'existent pas dans les parlers orientaux, tandis que le vocable en question n'est pas attesté en touareg.

Il est possible que les formes avec *f* du vocable « laine » soient le résultat du même processus assimilatoire que dans le vocable « aiguille ». Dans ce cas il faut reconstruire le mot « laine » comme suit :

**taduHt*

Le vocable « laine » est important: comme ce mot n'a pas de formes plurielles ou augmentatives d'usage général, et comme il est impossible de le rattacher à une forme verbale, il n'y a aucune base pour des reformatations analogiques. Autrement dit, les correspondances que l'on trouve avec ce mot sont certainement des correspondances phonétiques régulières.

Si l'on accepte la reconstruction **taduHt*, il faut donc postuler les règles phonétiques suivantes selon les parlers :

**Ht* → **ft*: parlers zénètes
 touareg

	Nefousi
	Sioua
* <i>Ht</i> ↔ * <i>t</i> (:):	chleuh
	Moyen Atlas
	kabyle
	Zenaga

Pour le deuxième groupe, il est possible que la tension de la dernière radicale soit causée par assimilation de *H*. D'un autre côté, il est possible aussi qu'elle soit le résultat de développements phonétiques ultérieurs. Il est à remarquer que la dernière consonne de *tisəgnit* n'est pas tendue. Tout de même, il faut prendre en considération que le contexte phonétique n'est pas exactement identique avec celui de *taḍutt*: la voyelle est différente, et il y a la différence entre une base longue et une base courte.

6. CONCLUSIONS

Si notre reconstruction du nom de la laine est juste, nous pouvons tirer les conclusions suivantes quant au nom de l'aiguille :

1. Le nom de l'aiguille est originellement *tisəgnVHt*
2. Par une assimilation phonétique régulière, *Ht* est devenu *ft* en (proto)-zénète, en touareg et dans les parlers orientaux (Sioua, Nefousa).
3. Dans les autres parlers, *Ht* est devenu *t* par un développement phonétique régulier (chleuh, Moyen Atlas, kabyle).
4. Par reformation analogique, les formes avec *f* ont été remplacées par des formes sans *f* dans les parlers orientaux et en ouargli. Il n'est pas sûr que le vocable *tisəgnVHt* ait jamais existé en touareg.

7. UN PETIT NOTA BENE

Dans l'étude des variations de *f* avec *h/φ*, le verbe « donner » (*əfk* ~ *əkf* avec des aoristes intensifs avec *h* ou *φ* au lieu de *f*) joue un certain rôle (Prasse 1969 : 23). Il est nécessaire de traiter ce problème indépendamment de celui des noms de l'aiguille et de la laine. Les parlers zénètes ont au lieu d'une alternance *f* ~ *h/φ* une alternance *w* ~ *i*, cf. Figuig : *wəṣ* « donner (aor.) », *ttitṣ* « donner (aor. int.) ». La problématique est donc différente de celle de cet article-ci.

MAARTEN KOSSMANN

RÉFÉRENCES

- BASSET A., « Notes de linguistique berbère », *Hespéris*, 3, 1923, pp. 69-81.
- BEGUINOT F., « Sul trattamento delle consonanti B, V, F, in Berbero », *R. Acc. Naz. dei Lincei, Rendiconti*, vol. 33, 1924, pp. 186-199 (non consulté).
- BEGUINOT F., *Il Berbero Nefûsi di Fassâto*, Roma, 1942.
- DALLET J.-M., *Dictionnaire kabyle-français*, Paris, 1982.
- DELHEURE J., *Dictionnaire mozabite-français*, Paris, 1984.
- DELHEURE J., *Dictionnaire ouargli-français*, Paris, 1987.
- DESTAING E., « Interdictions de vocabulaire en berbère », *Mélanges René Basset*, Paris, 1923, I, pp. 177-277.
- FOUCAULD Ch. de, *Dictionnaire touareg-français* (1951-1952).
- IBÁÑEZ Fr. E., *Diccionario Español-Rifeño*, Madrid, 1944.
- IBÁÑEZ Fr. E., *Diccionario Español-Senhayi*, Madrid, 1959.
- KOSSMANN M.G., *Grammaire du berbère de Figuig* (thèse de doctorat, Leiden, 1994) (Kossmann 1994a), à paraître.
- KOSSMANN M.G., « La conjugaison des verbes CC à voyelle alternante en berbère », *Études et Documents berbères*, 12, 1994, pp. 17-34 (Kossmann, 1994b).
- KOSSMANN M.G., « Les verbes à *i* final en zénète : étude historique », *Études et Documents berbères*, 13, 1995, p. 99-104.
- LANFRY J., *Ghadamès II*: glossaire, Fort-National, 1973.
- LAOUST E., *Mots et Choses berbères*, Paris, 1920.
- LAOUST E., *Siwa I*, Paris, 1932.
- NICOLAS F., *La langue berbère de Mauritanie*, Dakar, 1953, [surtout pp. 125, 301, (aiguille), 256 (laine)].
- PRASSE K.-G., *A propos de l'origine de h touareg*, Copenhague, 1969.
- PRASSE K.-G., *Manuel de Grammaire touarègue*, Copenhague, 1972.
- RENISIO A., *Étude sur les dialectes berbères des Beni Iznassen, du Rif, et des Senhaja de Sraïr*, Paris, 1932.
- TAIFI M., *Dictionnaire tamazight-français*, Paris, 1991.
- WESTERMARCK E., *Ritual and Belief in Morocco*, London, 1926.

ÉTUDES DE GÉOGRAPHIE LINGUISTIQUE EN PETITE-KABYLIE

par
Khellaf Madoui

Cette étude traite de la variation linguistique (c'est-à-dire de la diversité des usages linguistiques) à tous les niveaux de la langue. Le travail de recherche que nous avons entrepris concerne une portion du domaine kabyle dont nous vous présenterons les contours dans la suite de cet exposé.

Le kabyle (à l'instar de tous les autres dialectes berbères), est un idiome à usage presque exclusivement oral et, en l'absence de toute norme linguistique, il est susceptible de connaître une tendance accentuée à la variation linguistique sur le plan horizontal, sans pour autant affecter de manière sérieuse l'intercompréhension entre locuteurs de différentes régions, aussi éloignées soient-elles.

Notre travail consiste donc en la recherche de la distribution des faits dialectaux dans l'espace géographique.

Pour pouvoir illustrer les variations locales du kabyle parlé, et donc afin de mener un travail d'investigation sur le terrain, l'établissement d'une grille d'enquête s'impose. Les différents aspects linguistiques intégrés dans cette dernière se situent sur les trois niveaux de langue :

- Niveau phonético-phonologique.
- Niveau syntaxique.
- Niveau lexical.

Les différents points d'étude présentés à chaque niveau sont, en grande partie, ceux où il peut, a priori, y avoir des divergences ; nous avons usé pour cela de la documentation berbérissante déjà existante ainsi que de notre connaissance personnelle des diverses variétés de kabyle parlé dans la région de Béjaïa.

Cette grille, au-delà de la mise en évidence de la variation linguistique, vise aussi à vérifier l'unité dialectale du kabyle en ce qui concerne notamment des points de structure.

Nous dirons, pour résumer que l'application de ce questionnaire a, en fait, un double objectif :

– D'un côté, étudier la diversité linguistique sur le plan géographique et tenter une classification des parlers à l'échelle locale.

– De l'autre, vérifier l'unité dialectale de l'idiome kabyle au delà de la variation.

Présentation du questionnaire : il s'articule en trois parties.

I- Niveau phonético-phonologique : nous avons traité dans cette partie des principales variations phonétiques régionales suivantes :

1) Tendance à la vocalisation de la semi-voyelle /w/ (/w/ → [u]).

ewet > *ut* « frapper »

2) Affrication de la dentale sourde simple /t/ et tendue /tt/.

taxxamt > *taxxamṭ* « chambre » et *ttu* > *ṭtu* « oublier »

3) Labialisation des consonnes palatales (/k/ et /g/), des vélaires (/ɣ/ et /x/) et de l'uvulaire /q/.

amakar > *amak^oar* « voleur »

agad > *ag^oad* « avoir peur »

alyem > *aly^oem* « chameau »

axnac > *ax^onac* « liège »

ameqran > *ameq^oran* « grand »

4) Palatalisation des semi-voyelles simple (/w/ > [g], [k] et /y/ > [g]) et tendue (/ww/ > [gg], [bb] et /yy/ > [gg]).

awerz > *agerz* « talon » / *tawwurt* > *taggurt* « porte »

aylim > *aglim* « peau » / *heyyi* > *heggi* « préparer »

5) Assimilation dans la chaîne : traitement du complément de nom.

Assimilation de la préposition *n* au complément de nom (à l'état d'anne-
xion).

ayla n wergaz > *ayla w-wergaz* « la possession de l'homme »

6) Traitement de la dentale emphatique spirante /ḍ/.

aḍar > *aṭar* « pied »

II- Niveau syntaxique : nous avons traité des points de structure suivants :

1) Morphologie positionnelle du groupe verbal (position relative des « satellites » – particule d'orientation *dd*, pronoms régime direct D et indirect I – par rapport au noyau verbal).

2) Morphologie thématique verbale : recueil, pour chaque forme verbale primaire, des thèmes d'aoriste, de prétérit et d'aoriste intensif).

3) Recensement des paradigmes grammaticaux suivants : le paradigme des interrogatifs, des déictiques, des subordonnants et des prépositions.

4) Recensement des types de prédicats.

III- Niveau lexical : nous nous sommes proposé dans la troisième et dernière partie de soumettre pour enquête :

a) D'une part, un champ lexico-sémantique (en l'occurrence celui du corps humain).

b) D'autre part, une liste diagnostic constituée d'une soixantaine de verbes.

Le questionnaire que nous avons mis au point est soumis pour enquête dans une région de Petite-Kabylie située dans un rayon d'une cinquantaine de kilomètres autour de la ville de Béjaïa. Les points extrêmes de notre domaine d'enquête sont ceux de Seddouk, à l'Ouest, et Melbou, à l'Est ; il correspond à une frange territoriale qui longe, en partie, la rive droite de la Soummam jusqu'à son embouchure près de Béjaïa. L'autre portion se situe sur le littoral, vers l'Est, jusqu'à Melbou. C'est en totalité un continuum d'environ une centaine de kilomètres de longueur pour une dizaine de profondeur.

Ce domaine de travail (voir carte) est par conséquent de nature quasi linéaire ; il est divisé, de manière fictive, en six parties égales affectées chacune d'un point d'enquête auquel correspond une personne enquêtée. Ces points d'enquête sont répartis en deux groupes :

– Le groupe n° 1 comprend les trois points situés sur la rive droite de la Soummam ; ils ont cette caractéristique géographique d'être situés sur un même axe naturel, en l'occurrence la vallée de la Soummam dont le cours suit une direction Sud-Ouest → Nord-Est.

- Point 1 : seddouk.
- Point 2 : Timezrit.
- Point 3 : Amizour.

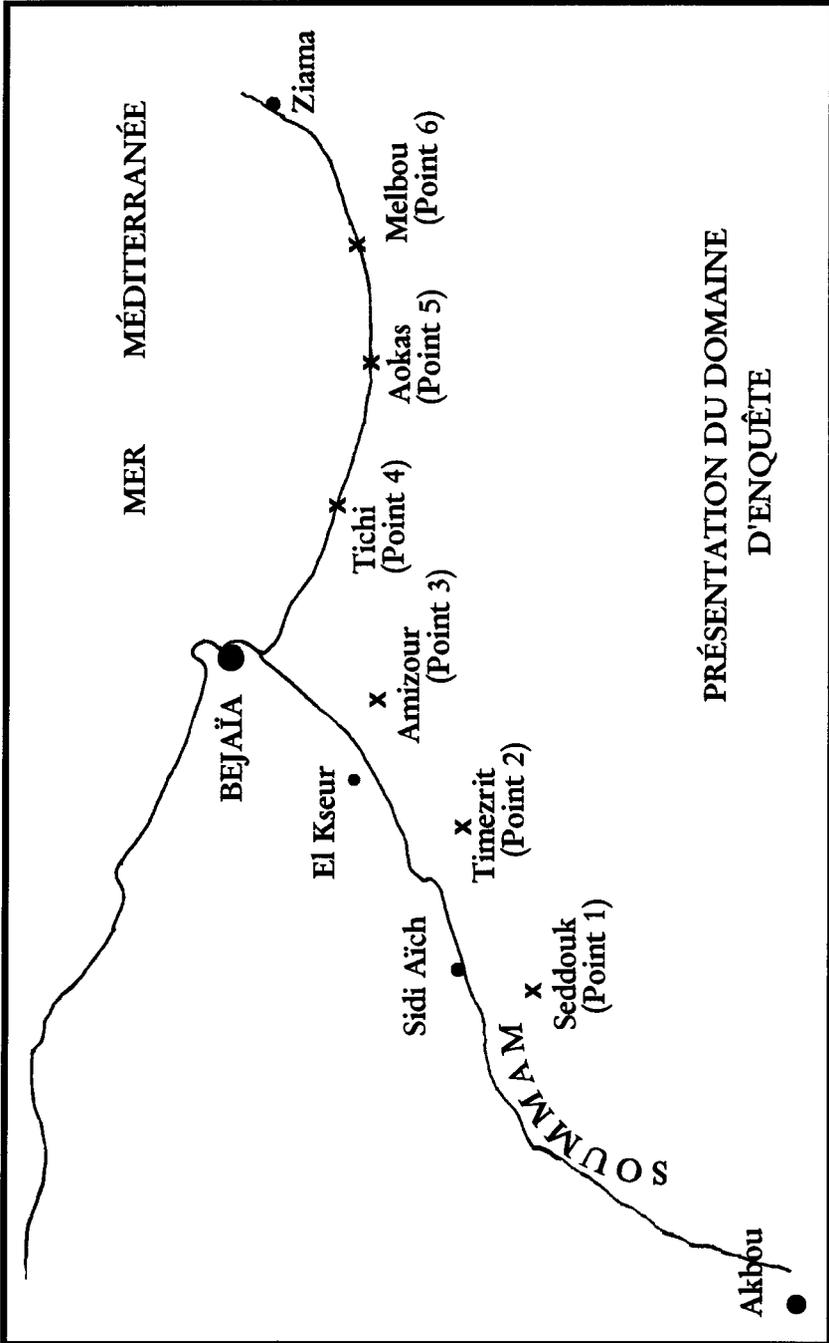
– Le groupe n° 2 comprend les trois points situés sur le Littoral Est.

- Point 4 : Tichy.
- Point 5 : Aokas.
- Point 6 : Melbou.

Présentation de quelques traits linguistiques relatifs à notre domaine d'enquête :

Bien qu'ils ne soient pas l'objet de notre sujet d'étude, nous tenons tout de même à souligner quelques traits morpho-syntaxiques propres aux parlers de la région étudiée ; ce sont les suivants :

– Tout d'abord la négation dont le monème discontinu est composé de deux particules, l'une préverbale, l'autre postverbale. Les parlers kabyles qui se



situent à l'Ouest d'une ligne imaginaire (d'orientation Nord-Est → Sud-Ouest) reliant Béjaïa au Nord à Bordj-Bou-Argeridj au Sud utilisent la forme : **ur... ara** (Et on note parmi ceux-ci les parlers correspondant aux points d'enquête 1, 2 et 3). Tandis que dans l'ensemble des parlers situés à l'Est de cette ligne, il existe une certaine hétérogénéité. Le parler de Tichy (point 4) fait usage de la forme **ul/ur... ani**. Les parlers d'Aokas et de Melbou utilisent la forme **ul... ula**.

ur teṭṭteγ ara (pts 1, 2 et 3) / *ur/ul teṭteγ ani* (pt 4) « je ne mange pas »
/ *ul teṭteγ ula* (pts 5 et 6)

– Pour la particule d'aoriste qui se réalise en *ad/a* dans la majeure partie des parlers kabyles, nous constatons que pour ceux de la Kabylie de l'Est, elle se réalise plutôt en *di/d* (point 5), en *i/a* (point 4) et en *da/d* (point 6).

pts 1, 2 et 3 : **ad/a** : *ad zzenzeγ* « je vendrai » / *a t-zzenzeγ* « je le vendrai »

pt 4 : **i/a** : *i zzenzeγ* / *a t-zzenzeγ*

pt 5 : **di/d** : *di zzenzeγ* / *d at-zzenzeγ*

pt 6 : **da/d** : *da zzenzeγ* / *d ay-zzenzeγ*

– Et enfin pour les indices de personne, la seule particularité par rapport au reste de la Kabylie (où l'indice de personne correspondant à la deuxième personne du singulier est **t--d/t**) se situe au niveau de la 2PCS, précisément pour l'élément postfixé : (**t--t**) (point 5 et 6).

Ex : *tezzenedd/t* (points 1, 2, 3 et 4) → *tezzenet* (points 5 et 6) « tu as vendu »

Présentation des résultats :

Après le travail de dépouillement du corpus, nous avons réuni, de manière synthétique, tous les résultats auxquels nous avons abouti ; ceci nous a permis :

– d'une part, de déterminer clairement les lignes de différenciation (ou isoglosses¹) pour les faits linguistiques sujets à une variation régionale ;

– et d'autre part, de vérifier l'extension de certains faits à tout le domaine d'enquête.

Le résultat de la partie phonétique-phonologie est porté sur des tableaux et ce pour mettre en relief, à juste titre, les différents isoglosses correspondant à chaque phénomène étudié. Il ressort au vu de ces résultats² ce qui suit :

1) Tendance à la vocalisation de la semi-voyelle /w/ :

	Points 1, 2 et 3	Points 4, 5 et 6
Tendance à la vocalisation :	/w/ → [u]	–

1. L'isoglosse étant la limite entre deux traitements différents d'un même fait linguistique.

2. Les symboles (+) et (–) sont utilisés pour indiquer si le phénomène linguistique en question se réalise ou non dans tel parler ou groupe de parlers.

+

2) Affrication de la dentale sourde simple /t/ et sonore /tt/ :

a) Affrication de la dentale simple /t/ :

	Points 1, 2 et 3	Points 4, 5 et 6
Affrication : /t/ → [t̟]	+	-

b) Affrication de la dentale tendue /tt/ :

	Points 1, 2, 3 et 4	Points 5 et 6
Affrication : /tt/ → [t̟t̟]	+	-

3) Labialisation des phonèmes /k/, /g/, /q/, /ɣ/ et /x/ :

	Points 1 et 2	Points 3, 4, 5 et 6
Labialisation : /C/ → [C ^o]	+	-

4) Tendance à la palatalisation des semi-voyelles simples (/w/, /y/) et tendues (/ww/, /yy/) :

a) Palatalisation de la semi-voyelle simple /w/ et tendue /ww/ :

	Points 1 et 2	Points 3, 4, 5 et 6
Palatal. : /w/ → [g], [k]	+	-
Palatal. : /ww/ → [gg]	+	-

b) Palatalisation de la semi-voyelle simple /y/ et tendue /yy/ :

	Ensemble des points d'enquête :
Palatal. : /y/ → [g]	-
Palatal. : /yy/ → [gg]	-

5) Tendance à l'assimilation dans la chaîne :

	Points 1, 2 et 3	Points 4, 5 et 6
Tendance à l'assimilation	+	-

6) Traitement de la dentale sonore spirante emphatique : /d/

	Point 1	Points 2, 3, 4, 5 et 6
/d/ → [t]	-	+

Les différences notables qu'il convient de souligner pour la partie syntaxe³ sont les suivantes :

– Pour ce qui est de la morphologie positionnelle du groupe verbal, nous constatons une inversion de position dans la suite des « satellites » du verbe. En effet, nous avons :

[I + D + *dd*] (points 1, 2 et 3) / [I + *dd* + D] (points 4, 5 et 6).

Nous avons au prétérit par exemple :

wwiγ-t-idd (pts 1, 2 et 3) / *wwiγ-add-i* (pt 4) « je l'ai apporté »

/ *wwiγ-add-it* (pt 5)

/ *wwiγ-add-u* (pt 6)

wwiγ-as-t-idd (pts 1, 2 et 3) / *wwiγ-as-dd-it* (pts 4 et 5) « je le lui ai apporté »

/ *wwiγ-as-dd-u* (pt 6)

– Nous constatons, en ce qui concerne la morphologie thématique, un foisonnement de formes qui est principalement dû à une variation dans le type morphologique, ce qui entraîne souvent des changements de classe et de groupe.

Changement de classe : A : *aγ* « acheter » → P : *uγ* (alt. *a/u*) (pts 1, 2, 3 et 4)

A : *aγ* → *uγi/a* (alt. *a-φ/u-i/a*) (pt 3)

Changement de groupe : *saweeṭ* (verbe régulier) (pts 4 et 5) « faire parvenir »

siwed/t (verbe irrégulier à alt. *i/a*) (pts 1, 2 et 3).

Par contre la variation dans la morphologie de l'aoriste intensif est le fait de la diversité des manières utilisées pour former ce thème.

ddu, aor. int. : *teddu*, *tṭeddu* (*tṭeddu*). « marcher habituellement »

γezz, aor. int. : *teγzaz*, *tteγzaz*, *γezzaz*. « croquer habituellement »

bedd, aor. int. *tṭbadday*, *tṭbaddid*, *tṭbaddad*. « se tenir debout habituellement »

– Dans la flexion personnelle (conjugaison) des types de verbes à double alternance vocalique, les termes de cette dernière ne se réfèrent pas aux mêmes personnes selon que l'on se situe dans les parlers de la Soummam ou dans ceux du Littoral ; exemple, pour le verbe *sel* « entendre », le thème de prétérit étant *sli/a* (alternance *φ/i/a*). Les parlers de la Soummam s'écartent de ce point de vue de tous les autres parlers kabyles (parmi lesquels ceux correspondants aux points 4, 5 et 6) du fait que la première alternance *φ/i* correspond également à la deuxième personne du pluriel (2PP), en plus de la première et de la deuxième personnes du singulier (1PS et 2PS) ; la deuxième alternance *φ/a* correspondant au reste des autres personnes.

sliγ, *tesliq/t*, *isla*, *nesla*, *teslam(t)*, *slan(t)* : (majeure partie des parlers kabyles).

— — — — *teslim(t)* — : (parlers de la Soummam).

3. Ces divergences relèvent plutôt de la morpho-syntaxe puisqu'il s'agit de traits morphologiques.

– Si le système de base des déictiques reste le même dans tous les points, néanmoins le système étoffé construit à partir du premier apparaît nettement comme étant beaucoup plus élaboré dans le point 5 (Aokas), il se traduit par une multiplicité des formes affixales qui répondent à un besoin de distinction par rapport au genre et au nombre.

Système de base des déictiques :

Déictique « défini » (de proximité) ~ Déictique « indéfini » (d'éloignement/d'absence)

Sing. masc. :	<i>wa</i>	<i>wi/win</i>
fém. :	<i>ta</i>	<i>ti/tin</i>
Plur. masc. :	<i>wi</i>	<i>widak</i>
fém. :	<i>ti</i>	<i>tidak</i>

Le système étoffé se construit sur le système de base combiné aux modalités locatives du nom qui sont pour :

- La proximité immédiate : *-ayi, -ayini.*
- L'éloignement : *-ihin, -ihinna.*
- L'absence : Sing. : *-nna.*
: Plur. : *-nni.*
- L'évocation : *(argaz)-enni.*

Système de base des déictiques : (point 5)

Déictique « défini » (de proximité) ~ Déictique « indéfini » (d'éloignement/d'absence)

Sing. masc. :	<i>wa</i>	<i>wan/win</i>
fém. :	<i>ta</i>	<i>tan/tin</i>
Plur. masc. :	<i>wi</i>	<i>widak (/ win)</i>
fém. :	<i>ti</i>	<i>tidak (/ tin)</i>

Le système étoffé se construit sur le système de base combiné aux modalités locatives du nom qui sont pour :

- La proximité immédiate : Sing. masc. : *-ha, -hadaka.*
fém. : *-ha, -hadatta.*
Plur. masc. : *-hi, -hidakni*
fém. : *-hi, -hidakti.*
- L'éloignement : Sing. masc. : *-ha, -akan*
fém. : *-ha, -attan*
Plur. masc. : *-nha, -aknin*
fém. : *-nha, -aktin*
- L'absence : Sing. (masc. et fém.) : *-ha.*
Plur. masc. : *-enn*
fém. : *-ten*
- L'évocation : *(argaz)-enn.*
- Une remarque importante convient d'être signalée pour le parler de

Melbou: En effet, nous constatons au point 6 qu'une forte tendance à la vocalisation en *a* s'opère au détriment des deux autres voyelles *i* et *u*. Cette dernière (qui n'est toutefois que contextuelle) entraîne des implications très importantes notamment dans la distribution des verbes en classes ou en groupes (verbes réguliers / verbes irréguliers):

- verbe *els* «se vêtir»: *lsi/a* → *lsa* (pt 6). (*i* → *a*).
- particule d'aoriste: *di* → *da* (pt 6). (*i* → *a*)
- aor.i: *tedda* de *ddu* «marcher», *renna* de *rmu* «ajouter, rajouter» (pt 6) (*u* → *a*)

Le lexique reste de loin le niveau où l'éclatement dialectal est le plus important, cela apparaît notamment dans la liste diagnostic constituée de 60 verbes élémentaires. Le taux de divergence dans le lexique est estimé à environ 50 %; ce dernier nous démontre que, combien même cette étude n'englobe que des parlars de la même région, le degré de dialectalisation à ce niveau de la langue est tout de même important. Pour ce qui est du taux d'emprunt à l'arabe, il se situe dans une fourchette comprise entre 27 % et 32 % soit une moyenne de 30 %.

Classification des parlars à l'échelle locale :

Le travail de synthèse étant fait, nous nous sommes proposé de classer les parlars étudiés sur la base du traitement d'un certain nombre d'aspects linguistiques intégrés dans la grille auxquels nous avons rajouté d'autres.

Les différents aspects considérés sont les suivants :

I- Niveau phonético-phonologique : (voir pages 4 et 5)

- 1- Tendance à la vocalisation de la semi-voyelle /w/: (Pts 1, 2 et 3 ~ Pts 4, 5 et 6).
- 2- Affrication de la dentale sourde simple /t/ et tendue /tt/: (Pts 1, 2 et 3 ~ Pts 4, 5 et 6).
- 3- Labialisation des consonnes d'arrière : (Pts 1 et 2 ~ Pts 2, 3, 4 et 5).
- 4- Tendance à l'assimilation : (Pts 1, 2 et 3 ~ Pts 4, 5 et 6).

II- Niveau mopho-syntaxique :

5- Morphologie positionnelle du groupe verbal.

La distinction s'opérera sur la base de la position des deux affixes direct (noté par D) et indirect (noté par I) ainsi que de la particule de direction dd par rapport au verbe ; c'est donc sur la base des suites suivantes qu'on différenciera les groupes de parlars :

[I + (D + dd)] (pts 1, 2 et 3) / [I + (dd + D)] (pts 4, 5 et 6)

6- Monème de négation: le monème discontinu de négation est *ur ... ara* dans la Vallée; *ur/ul... ani* (point 4); *ul... ula* (points 5 et 6).

7- Modalité de Non-Réel (particule d'aoriste) qui est :

- *ad/a* pour les parlers de la Soummam.
- *i/a* pour le point 4.
- *di/d* pour le point 5.
- *da/a* pour le point 6.

8- Indice de la 2PCS (deuxième personne commune du singulier) :

- Pour les points 1, 2, 3 et 4 : *t-d/t*
- Pour les deux derniers points : *t-t*

9- Flexion personnelle des types de verbes à double alternance vocalique : les variétés linguistiques de la Soummam diffèrent de celles du Littoral et du reste de la Kabylie (voir page 6).

III- Niveau lexical :

10- Nous nous proposons dans ce point de fonder la classification sur les réponses qui nous ont été données pour un échantillon de 20 lexèmes extraits de la liste diagnostic qui en comporte soixante. La liste de l'échantillon choisi est la suivante :

« creuser »	« éteindre »
« donner »	« ouvrir »
« jouer »	« descendre »
« dormir »	« être immergé »
« tuer »	« suivre »
« acheter »	« passer »
« pousser »	« rencontrer »
« lire, étudier »	« faire vite, hâter »
« apprendre »	« regarder »
« tousser »	« voir »

Les réponses obtenues pour cet échantillon (corpus : partie lexicale) sont les suivantes :

Pt 1 :	Pt 2 :	Pt 3 :	Pt 4 :	Pt 5 :	
Pt 6 :					
<i>yez</i>	<i>yez</i>	<i>yez</i>	<i>ayez</i>	<i>ayez</i>	<i>ayez</i>
<i>efk</i>	<i>efk</i>	<i>efk</i>	<i>efk</i>	<i>ekf</i>	
<i>ekf</i>	<i>urar</i>	<i>urar</i>	<i>urar</i>	<i>laeb</i>	<i>irar</i>
<i>irar</i>	<i>gen</i>	<i>gen</i>	<i>gen</i>	<i>gen</i>	<i>ettes</i>
	<i>ettes</i>	<i>enɣ</i>	<i>enɣ</i>	<i>enɣ</i>	<i>enɣ</i>
<i>enɣ</i>		<i>enɣ</i>	<i>aɣ</i>	<i>aɣ</i>	<i>aɣ</i>
	<i>aseɣ</i>	<i>seɣ</i>	<i>demmer</i>	<i>demmer</i>	<i>dem-</i>
<i>mer</i>	<i>demmer</i>	<i>gbi</i>	<i>gbi</i>	<i>ɣer</i>	<i>ɣer</i>
<i>qqra</i>	<i>qqra</i>	<i>qqra</i>	<i>hfed</i>	<i>hfet</i>	<i>hfet</i>
<i>lmed</i>		<i>lmed</i>	<i>skehkeh</i>	<i>skehkeh</i>	<i>ttussu</i>
<i>ttussu</i>	<i>ttussu</i>	<i>ttussu</i>	<i>sens</i>	<i>sens</i>	<i>sexsi</i>

<i>sexsi</i>		<i>sexsi</i>	<i>ldi</i>	<i>ldi</i>	<i>ldi</i>	<i>ldi</i>
	<i>feth</i>	<i>fteh</i>	<i>şubb</i>	<i>ter</i>	<i>hwa</i>	<i>aṭer</i>
<i>aṭer</i>		<i>ter</i>	<i>zzer</i>	<i>zzer</i>	<i>zder</i>	<i>zder</i>
<i>bbeṛ</i>		<i>ṛber</i>	<i>dfer</i>	<i>tfer</i>	<i>tfer</i>	<i>tfer</i>
	<i>ttbeε</i>	<i>ttbeε</i>	<i>ekk</i>	<i>ekk</i>	<i>ekk</i>	<i>ekk</i>
<i>εeddi</i>		<i>ekk</i>	<i>mmager</i>	<i>mmager</i>		<i>mma-</i>
<i>ger</i>	<i>mlaqqa</i>	<i>mlaqqa</i>	<i>mlaqqa</i>	<i>εjel</i>	<i>εjel</i>	<i>εjel</i>
<i>εjel</i>		<i>zreb</i>	<i>zreb</i>	<i>ṭill</i>	<i>ṭill</i>	<i>xzeṛ</i>
<i>sigg</i>	<i>ṭill</i>	<i>sigg</i>	<i>zeṛ</i>	<i>zeṛ</i>	<i>zeṛ</i>	<i>zeṛ</i>
	<i>azeṛ</i>	<i>zeṛ</i>				

On constate au vu de ces matériaux qu'il y a une tendance à la distribution des formes lexicales similaires ou proches en deux blocs différents, nous avons d'un côté le bloc formé par les parlers de la Soummam (points 1, 2 et 3) et de l'autre celui formé par les parlers du Littoral (points 4, 5 et 6); cela signifie que les parlers appartenant au même bloc recèlent entre eux beaucoup plus de formes identiques que ceux appartenant à l'un et l'autre des deux blocs.

Nous remarquons, au terme de la présentation de la distribution géographique de tous les aspects énumérés, qu'il y a un regroupement des parlers étudiés en deux blocs séparés par une frontière assez nette résultant d'une convergence d'isoglosses: nous avons d'un côté ceux de la Soummam et de l'autre ceux du Littoral. A ce qui a été présenté au début de cet exposé comme une division de notre domaine d'étude en deux groupes distincts sur la base d'une situation géographique se superpose une autre qui est de nature linguistique⁴.

Conclusion: comme conclusion générale, nous retiendrons que sur le plan linguistique, les données recueillies tendent à nous confirmer ce qu'on présentait déjà, à savoir que les divergences entre les variétés du kabyle se situent, à des degrés divers, au niveau de la morphologie, du lexique et de la phonétique où chaque trait linguistique (qu'il soit un phénomène phonétique ou une variante morphologique) et chaque unité lexicale ont souvent leurs distributions géographiques propres. Elles sont, par contre, quasiment nulles au niveau de la syntaxe où les inventaires des paradigmes grammaticaux sont, à quelques exceptions près, presque identiques dans tous les points d'enquête; la structure des prédicats ou énoncés minimaux est aussi partout la même. Nous terminerons en disant que la diversité s'inscrit beaucoup plus sur les niveaux les plus superficiels de la langue tandis que l'unité, elle, s'inscrit sur le niveau le

4. L'existence d'un groupe linguistique individualisé situé à l'Est de la ville de Béjaïa est très présente chez les locuteurs habitant la région située à l'Ouest de la même ville. Ces derniers désignent par *tasahlit* la variété de kabyle en usage dans le littoral-Est.

plus profond qui est celui de la structure des énoncés ; c'est d'ailleurs ce constat qui explique, sur le plan interne, l'unité dialectale du kabyle.

KHELLAF MADOU

RÉFÉRENCES

- AMEUR M., *Description phonologique du parler berbère des Aït-Mguild (Maroc Central) : Éléments de dialectologie phonologique*, Thèse, Aix-Marseille I, 1985, 328 p.
- BASSET A., *Études de géographie linguistique en Kabylie*, Paris, Libr. E. Leroux, 1929a, 100 p. (+ 21 cartes).
- BASSET A., *La langue berbère : Morphologie – Le verbe – Études de thèmes*, Paris, Librairie E. Leroux, LII +, 1929b, 268 p.
- BASSET A., *Le système grammatical du berbère*, Paris, Anc. Libr. Furne, Boivin et C^{ie} Éditeurs, 1934, pp. 15-24.
- BASSET A., *Atlas linguistiques des parlers berbères. Algérie. Territoires du Nord*, Publ. de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, Alger, 1936, 90 p. + 25 cartes.
- BASSET A., « Le système phonologique du berbère », *GLECS*, IV, 1946, pp. 33-36.
- BASSET A., *Articles de dialectologie berbère*, Paris, Libr. Klincksieck, 1959, 181 p.
- CHAKER S., *Un parler berbère d'Algérie (Kabylie) : Syntaxe*, Thèse pour le doctorat d'État ès Lettres, université de Paris V (1978), Publications de l'université de Provence, 1983, 549 p.
- CHAKER S., *Textes en linguistique berbère (introduction au domaine berbère)*, Éd. du C.N.R.S., 1984, 291 p.
- CHAKER S., *Une décennie d'études berbères (1980-1990) : bibliographie critique*, Alger, Bouchène, 1990, 256 p.
- DALLET J.-M., *Dictionnaire Kabyle-Français (parler des At-Mengellat -Algérie)*, Paris, SELAF, 1982, 1052 p.
- GALAND L., « La phonétique en dialectologie berbère », *ORBIS*, t. II, 1, 1953, pp. 225-233.
- GALAND L., GALAND-PERNET P., *Questionnaire linguistique pour le berbère (vocabulaire et morpho-syntaxe)*, Publication de la R.C.P., 43, « Littérature orale arabo-berbère », Paris, C.N.R.S., 1971, 16 p.
- NAIT-ZERRAD K., *Manuel de conjugaison kabyle*, Paris, l'Harmattan, 1994, 318 p.
- RABHI A., *Description d'un parler berbère : Ayt Mhend d'Aokas (Béjaïa, Algérie)*, Mémoire de DEA, Paris (INALCO), 1994, 223 p. (+ corpus).

HEMMU U NAMIR¹ OU L'ŒDIPE BERBÈRE

par
Abdellah Bounfour

Pour cette étude, je partirai des collectes du groupe Payet pour plusieurs raisons :

1. Les cinq versions sont récentes (récoltées entre 1987 et 1993) et, surtout, racontées par des informateurs variés, des hommes et des femmes, alphabétisés ou analphabètes, monolingues (berbère) ou bilingue, voire trilingue (berbère-arabe marocain-arabe classique).

2. Il est raconté en berbère et en arabe dialectal (version IV).

3. Les versions se distribuent en deux types. Le premier type met en scène l'origine humaine de la femme aimée ; la seconde se contente de la présenter comme un être surnaturel.

On voit donc que les deux premières raisons présentent le conte traversant plusieurs oppositions fondamentale : la différence sexuelle, la différence culturelle et la différence linguistique.

1. J'ai tenté une interprétation philosophique de ce conte dans *Le nœud de la langue*, Edisud, Aix-en-Provence, 1994, pp. 95-103.

Les versions mise à contribution ici sont les suivantes :

1° S. Mounir, « Hammou ou Namir et son complexe », *Bulletin d'Études Berbères*, 7, an IV, 1976.

2° H. Stumme, *Märchen der Schluf von Tazerwalt*, Leipzig, 1895, pp. 17-20 et 102-105.

3° E. Laoust, *Étude sur le dialecte des Ntifa*, Paris, Leroux, 1918, pp. 380-396.

4° A. Roux/A. Bounfour, *Poésie populaire berbère*, CNRS, Aix-Marseille, 1990, pp. 96-104.

5° M. Payet et

– M. El Mardili, *La colombe jaune*, collecté en 1992-1993, région Kélaa M'Gouna, informateur Si M. Ouzaouite (instituteur), 4 p. + 6 p. + 2 p. ;

– A. Lissigui, *M'hnd ou Namir*, recueilli en 1987-1988, 5 p. + 6 p. ;

– S. El Giaad, *Lmahdar et l'ange*, collecté en 1992-1993, région de Tekna (Goulmine), en arabe dialectal, informatrice Kh. El Giaad (41 ans), 6 p. + 7 p.

– M. Eddaoudi, *Ahmed Ounamir*, collecté en 1992-1993, région d'Agadir, informatrice Z. Abdellah (monolingue, sans profession, 30 ans).

Voir les annexes p. 130-141.

La troisième raison est cruciale car deux versions présentent la fille dans sa situation œdipienne comme l'est le garçon dans toutes les autres. Ce qui est très précieux et va nous permettre, conformément à l'analyse freudienne des rêves, de proposer une logique de ce conte sur le plan narratologique avant d'en faire une étude analytique.

LE CONTE DANS SON INTÉGRALITÉ

Deux grands épisodes sont à distinguer : l'histoire de la fille et celle du garçon. Commençons par cette dernière puisqu'elle est la plus connue.

1. L'histoire de Hemmu

Les versions du conte présentent Hemmu ou en écolier étudiant son Coran ou en roi. On ne tiendra pas compte de ce motif pour le moment car sans effet sur le plan narratif. On dira donc que la présentation du héros est homogène sauf vers la fin. Voici les résumés des épisodes fondamentaux :

– Chaque matin, il se réveille avec du henné aux mains et s'en trouve puni par le maître d'école (version de l'écolier) ou humilié de s'être ainsi laissé abuser pendant son sommeil (version du prince).

Dans les deux cas, le héros veille et réussit à attraper celle qui va devenir sa bien-aimée puis son épouse sous certaines conditions : (i) habiter seule enfermée dans sa demeure et (ii) interdiction à tous, surtout à la mère du héros, de la voir.

– En l'absence de ce dernier, sa mère réussit à rencontrer l'épouse de son fils et à la blesser (injures, coups, etc.). Ce qui la délie de son mariage.

– Elle se réfugie au septième ciel soit avant soit après l'arrivée de Hemmu. Dans les deux cas, elle lui laisse une bague de reconnaissance.

– Hemmu part à la recherche de sa bien-aimée et rencontre un aigle dont il sauve les petits d'une mort certaine. Il l'emporte au septième ciel après avoir demandé l'immolation de son cheval pour le nourrir et étancher sa soif.

– Les retrouvailles se font soit avec soit sans un fils né de leur union. Ce fils reconnaît immédiatement son père même lorsque l'épouse vit avec un autre homme (monstre à sept têtes ou juif, etc.).

– Ces retrouvailles se terminent par un retour sur terre de la famille ou par un drame. En effet, à la vue de sa mère le jour de la fête du sacrifice implorant qu'on immole son mouton, Hemmu se jette hors du ciel pour revenir sur terre, mais seule une goutte de son sang arriva et immola la bête.

Le problème narratif à résoudre est le suivant : d'où vient la bien-aimée de Hemmu ?

Dans une étude précédente, fondée sur une seule version (Roux), j'y ai vu une créature céleste, voire paradisiaque et ce à partir de son nom, Tanirt. Or, nous disposons de deux versions qui, au contraire, donnent une origine terrestre à cette femme.

2. L'histoire de la fille

Les deux versions qui racontent l'origine humaine de la bien-aimée divergent très nettement. Les voici résumées avec leurs divergences :

VERSION LASSIGUI

I. Un couple attend la naissance d'un premier nouveau-né.

II. C'est une fille d'une très grande beauté, plus belle que sa mère, que le soleil et que les grenades que sa mère séchait au soleil selon les dires de ce dernier consulté par la mère.

III. Jalouse, la mère ordonne à son mari d'égorger sa fille pour boire de son sang et lui ressembler. Ce dernier utilisa plusieurs ruses (égorger un chien, un mouton etc.), mais finit par l'abandonner dans une forêt. Elle quitte ainsi ses parents.

IV. La fille arrive chez un couple d'ogres. Ayant bien nourri leurs enfants, la mère ogre la protégea, mais l'aida à fuir son mari moins enclin à l'adopter.

V. C'est au bout de cette fuite qu'elle rencontrera le fils du roi.

VERSION EL MARDILI

I. Un couple riche mais vieux fait tout pour avoir des enfants, mais en vain.

II. L'intervention d'un magicien leur donne une fille d'une très grande beauté au point qu'on l'appelle « la colombe jaune ».

III. Le père meurt assassiné par des voleurs et la mère en pleurant son défunt époux.

IV.

V. La « colombe jaune » vit seule dans la maison cossue de ses parents jusqu'à la rencontre du fils du roi.

On notera que la version Lassigui est plus développée. Elle permet de subsumer toutes les autres car elle contient tous leurs épisodes.

Le tableau montre que les deux versions sont d'accord sur l'origine humaine de l'héroïne mais divergent sur presque tous les épisodes fondamentaux : rencontre/non rencontre des ogres, résolution heureuse/résolution tragique de la fin de l'histoire.

Pour les besoins de l'analyse, on prendra donc comme version princeps celle de Lassigui pour deux raisons essentielles : (i) elle est la plus complète et, par conséquent elle éclaire les points obscurs des autres et (ii) elle présente la fille dans une situation aussi dramatique et, par conséquent, comparable à celle de Hemmu.

On ajoutera que la première raison pourrait être motivée à partir de la psychanalyse en faisant appel à l'idée que ces versions sont comme des rêves mettant en scène un désir qui n'arrive pas à se dire directement, il se dit par petites touches selon les moments, les lieux et les signifiants disponibles. La version Lassigui semble le développer davantage, mais il serait nécessaire de faire appel aux autres comme fragments d'un ensemble. L'analyse tiendra donc compte des deux histoires, celle de la fille que j'appellerai désormais Tanirt et celle du garçon, Hemmu Unamir². Je commencerai par celle de ce dernier puisque le conte est connu sous son nom comme s'il ne racontait que sa seule histoire.

LE COMPLEXE DE HEMMU

Quatre moments seront à considérer avant de proposer une interprétation : la rencontre de Hemmu avec Tanirt, la rupture du contrat entre les deux, la recherche de Tanirt et le sacrifice de Hemmu.

1. La rencontre

Tous les contes présentent cette rencontre associée au sommeil et au henné. En effet, c'est pendant son sommeil que Tanirt teint les mains de Hemmu. Ce dernier est ou puni par le maître d'école ou se sent humilié (conte de la colombe jaune) d'être ainsi surpris dans son sommeil. Dans les deux cas, c'est une énigme à dévoiler :

2. On notera un grand flottement dans la transcription de ce nom. Je ne retiendrai que ces deux-ci : Hemmu u Namir et Hemmu Unamir. C'est la seconde que je retiendrai pour des raisons que j'explique plus loin.

«L'écolier, témoin du spectacle, saisit fortement l'ange et lui dit (avec le soulagement de quelqu'un qui a réussi à résoudre *les mystères d'une énigme*).» (C'est moi qui souligne.)

C'est donc un problème de savoir qui est posé, un savoir différent de celui qu'il acquiert à l'école coranique, c'est un savoir de la nuit.

La trace de ce savoir est le henné. Certes, le maître d'école signifie que cette parure est féminine. Mais il oublie que c'est une parure de fiancés, hommes et femmes. Elle annonce ou atteste la noce, l'amour et le contrat de mariage. En parant Hemmu de henné, Tanirt le désigne comme son bien-aimé, son futur époux. La question du savoir (énigme à résoudre pour Hemmu) est plus précise : la personne qui me pare ainsi m'aime, qui est-elle ? doit se dire Hemmu. Le conte noue le savoir à l'amour et semble orienter la lecture vers un savoir sur l'amour. C'est ainsi que le héros va s'engager dans la voie d'en savoir plus. Comment ? En suspendant le sommeil. Pour en savoir plus sur l'amour, il faut s'installer dans un état de veille. Toutefois, cette veille n'est pas simple. Elle est obtenue ou par l'obéissance au maître d'école, ou par des aphrodisiaques (amandes) ou par la mutilation d'un doigt. Quoi qu'il en soit, Hemmu sacrifie quelque chose pour arriver à résoudre l'énigme. Ce sacrifice marque l'importance de ce savoir et son mode d'acquisition. Il faut accepter de perdre quelque chose dont la plus commune est le sommeil.

En effet, la perte dévoile l'énigme et Hemmu entre en contact avec Tanirt qui lui pose trois conditions (*shshrud*, dans toutes les versions) : un type d'habitation (chambre à sept fenêtres, maison à sept chambres, etc.), l'enfermement total dans cette habitation et l'interdiction d'être vue par quiconque, particulièrement par la mère de Hemmu.

On comprendra que la condition essentielle est la dernière, les autres n'étant que des modalités pour réussir celle-ci. Ainsi donc le danger vient-il de la mère de son bien-aimé. Histoire banale de belle-mère, certes, mais pourquoi y a-t-il danger ? Et lequel ?

2. La rupture du contrat

Toutes les versions insistent sur la curiosité de la mère pour pénétrer dans la cachette de sa bru. Là encore, c'est une question de savoir, mais un savoir sur lequel pèse un interdit. Hemmu, en effet, a tout mis en œuvre et a averti sa mère de ne pas pénétrer et de ne laisser personne pénétrer dans son jardin secret.

Quand elle découvre sa bru, la belle-mère jalouse se montre ou méprisante³

3. «*hiḥ! nniḥ akk° ma iga Hemmu Unamir γ uhanu!*» («Hum ! C'est tout ce que Hemmu Unamir a caché dans la chambre!») (Version Amalou, I.)

ou violente⁴. Quoi qu'il en soit, elle s'adresse à elle en soulignant que Hemmu est son fils, qu'il lui appartient exclusivement : « mon Mhend » (Mhend-*inu*, version El Mardili), « mon Hmad » (Hmad-*inu*, version Eddaoudi), « mon Mhend Unamir » (Mhend u Namir-*inu*, version Lassigui). Il est donc requis de conclure que le danger craint par la bru est d'entrer dans une rivalité avec la belle-mère dans l'appropriation de Hemmu. Or, il semble que l'issue de ce conflit entre rivales est le triomphe de la mère sur l'épouse. C'est pourquoi cette dernière ne veut pas être vue et c'est pourquoi elle bat en retraite et quitte la maison conjugale. Elle déclare Hemmu ainsi violer la clause fondamentale du contrat de mariage même si son époux n'en est pas responsable.

Quand Hemmu sera informé du drame, il restera fidèle à la rencontre amoureuse au point de rompre avec les siens y compris sa mère. Dans cette fidélité, il dénoue toutes les attaches familiales, ethniques, matérielles et morales pour aller à la recherche de sa bien-aimée.

3. Vers le septième ciel

Il est important de noter que ce départ est d'abord une errance (*ayrittllu*, version Amahou), dans la forêt (*ifk i tagant*, version Lassigui). Hemmu s'installe dans un espace sauvage et devient, selon la belle expression de A. Miquel, l'ensauvagé. La fidélité à l'amour le coupe de ses attaches sociales et le soumet à l'errance sans lien sauf celui de l'objet d'amour, son seul objet de désir dont le lieu est insu de lui⁵. C'est un aigle qui va le lui indiquer et l'y emmener⁶.

On insistera surtout sur deux faits : Hemmu sauve de la mort les enfants de l'aigle et prend soin d'eux ; il immole son cheval.

Le premier motif oppose Hemmu à l'aigle et fait apparaître le premier comme un bon père, doux et attentif alors que l'aigle est violent et a failli commettre un infanticide. Hemmu est donc en position d'être un père protecteur au point de « materner » ses enfants puisqu'il le fait pour ceux des autres. En effet, Hemmu les coiffe et leur offre des friandises. J'y reviendrai après l'analyse de l'histoire de Tanirt.

J'ai noté⁷ que l'immolation du cheval est un acte de « dévirilisation » au sens fort du terme. J'irai plus loin en affirmant que cela constitue la continuation du

4. « tssufs-tt tut-s s utmis tenna-as šam a tamealjt ad ijlan Mhend-*inu* » (C'est toi, espèce d'étrangère, qui m'a enlevé mon fils Mhand!, version II).

5. J'ai analysé ce thème dans *les Mille et une nuits*, voir A. Bounfour, *De l'enfant au fils. Essai sur la filiation dans les Mille et une nuits* (Brill, Leiden, 1995, pp. 105-129).

6. Ce motif (voler dans les airs) se retrouve dans les *Mille et une nuits*, *ibid.* Ce n'est pas un aigle mais un génie.

7. A. Bounfour, *Le néud de la langue*, p. 101.

sacrifice entamée pour qu'ait lieu la rencontre amoureuse. Immoler les signes extérieurs de la virilité narcissique, c'est mourir un peu pour accéder au véritable statut d'époux et de père potentiel. En effet, Hemmu retrouvera Tanirt et son fils qui, né en son absence, le reconnaîtra en accourant à sa vue. Le fils institue le père du fait qu'il a consenti à sacrifier son moi social pour retrouver sa famille. Cette perte concerne aussi son corps puisqu'il en coupe un morceau de chair et l'offre à l'aigle dans l'espoir d'arriver au but. Ces sacrifices inscrivent Hemmu dans la succession des générations (époux et père) alors que leur sauvegarde l'aurait maintenu dans une fusion tribale et maternelle. J'y reviendrai.

4. Le drame

Les retrouvailles de la famille au septième ciel pourraient être la fin de cette histoire. Certaines versions s'arrêtent là ou concluent sur le retour de l'ensemble de la famille vers le monde terrestre. Or, le noyau le plus dur et le plus fréquent est autre.

Tanirt interdit à Hemmu de regarder vers le monde terrestre. Cette interdiction est associée à la fête musulmane du sacrifice perpétuant le rite abrahamique.

Vivant dans la complétude, Hemmu sera saisi par le désir de savoir pourquoi son épouse lui a fait cette interdiction. Encore une question de savoir ! En regardant vers la terre, il aperçoit sa mère sans personne pour immoler son mouton. Il se jette ainsi vers elle pour le faire.

N'a-t-elle vraiment personne ? Certaines versions se taisent sur la présence/l'absence du père de Hemmu. Mais celle que j'ai promue comme version complète présente la scène comme suit : la mère est en compagnie du père, ce dernier tient le mouton et elle le couteau. Etrange tableau qui inverse les rôles. Le sacrifice abrahamique est une affaire d'hommes en islam. C'est l'homme qui immole, particulièrement le père⁸. La femme peut y aider en tenant le mouton ou, dans certaines régions berbères du Haut Atlas, en recueillant le sang de la victime. Pourquoi cette inversion ? La mère de Hemmu, représenterait-elle une mère phallique et dessaisirait-elle son époux de son rôle de sacrificateur ? Assurément, d'autant plus que la mère appelle son fils pour tenir ce rôle comme si le père, depuis qu'il y a un fils, ne pouvait plus tenir ce rôle. Que Hemmu réponde à cette demande, voilà qui montre la force du lien maternel malgré les sacrifices consentis pour s'inscrire dans la succession des générations. Vivant dans la complétude céleste, Hemmu, à la vue de cette scène, est

8. On se rappellera que ce sacrifice est la remémoration annuelle du sacrifice d'Abraham (voir A. Bounfour, *Origine, meurtre et sacrifice selon le Coran et sa réception*, à paraître chez Brill, Leiden).

saisi par la culpabilité d'avoir abandonné sa mère et se précipite vers elle. Il en meurt et son sang immole le mouton qui, symboliquement devait le sauver comme il avait sauvé Isaac/Ismael. Le fils meurt à l'autel du maternel.

On l'aura compris, l'histoire de Hēmmu met en scène un parcours œdipien entre un fils et sa mère, une mère incestueuse sur laquelle il faudra revenir après avoir parcouru l'histoire de Tanirt.

LE COMPLEXE DE TANIRT

Tanirt n'est pas une fille du paradis comme le suggèrent plusieurs versions. Deux d'entre elles en font une créature humaine née d'un homme et d'une femme, de l'un et l'autre sexe. Je suivrai, ici, celle de Lassigui dont les épisodes sont plus suggestifs quant à notre propos. On en retiendra deux : Tanirt chez ses parents et Tanirt chez le couple d'ogres.

1. La rivalité mère-fille

Fille unique, excessivement belle et de parents cossus, Tanirt a de quoi attiser les convoitises. Que ce soit de la part de sa mère, voilà qui est insolite.

Dans le conte berbère, un adulte jaloux d'un enfant est un personnage prévisible ; c'est toujours une marâtre vis-à-vis des enfants de la co-épouse ou la seconde épouse après la mort de la première laissant des orphelins en bas âge. La version qui nous occupe met donc en scène une mère qui se conduit comme une marâtre ou ce qu'on appellerait une mauvaise mère.

On notera que cette jalousie est mortifiée. Il ne s'agit pas d'abandonner des enfants comme c'est souvent le cas, mais d'immoler sa propre fille. La mère exige du père qu'il égorge sa fille pour qu'elle étanche sa soif de son sang. Voici donc une mère dont la jalousie va jusqu'au sacrifice de sa fille et au vampirisme. Pourquoi un tel excès dans la jalousie ? A cause de la beauté excessive de la fille. La jalousie de la mère vient de cette beauté, certes, mais aussi du fait qu'un tiers l'ait annoncée, le soleil. La mère se place comme rivale de sa fille comme si celle-ci constituait pour elle une menace. Laquelle ? La supplanter auprès du père ? Sa venue à la place d'un fils ? Quoi qu'il en soit, cette rivalité excessive et mortifiée est le symptôme de la confusion des générations chez la mère. Elle gomme son statut de mère et, par conséquent, introduit le mensonge dans la filiation dont la fille se rappellera.

Quant au père, il ruse avec le désir pathogène de son épouse. Ses multiples subterfuges ponctuent le temps de l'initiation et de la maturation de sa fille (du rire à la recherche du bois). Toutefois, les sacrifices consentis pour sauver sa

filles (chien, mouton) humilient davantage son épouse et, au lieu d'adoucir la pulsion maternelle, elle l'aiguisé davantage au point que la mère peut voir dans cette protection paternelle le signe du statut privilégié de la fille auprès du père. En d'autres termes, la rivalité est telle que la fille peut être perçue par la mère comme une co-épouse et la préférée de son mari. En la cachant, dans un coffre, dans une chambre, évoque l'enfermement de Tanirt par Hemmu et, par conséquent, peut consolider le phantasme maternel. L'exigence maternelle – que ce soit le père qui exécute la fille – consolide cette interprétation. Ainsi la confusion des générations irait-elle jusqu'à suggérer un inceste entre le père et sa fille, à moins que cela ne soit une projection de la mère. Ce qui montre bien que celle-ci prend son phantasme pour de la réalité. Face à cette pathologie, les ruses du père ne suffisent plus. À défaut d'être le support d'une parole qui tranche dans le mensonge incestueux et mortifère de la mère, il se résout à abandonner sa fille dans la forêt pour la sauver de la mort. Ainsi l'abandon d'enfant apparaît-il, ici, comme une ouverture par rapport au cercle infernal du triangle familial. Grande et mûre, Tanirt peut maintenant voler de ses propres ailes et s'éloigner de sa mère-ogresse.

2. La famille ambivalente

On sait que les couples d'ogres sont la figure négative du cercle familial dans les contes berbères⁹. Toutefois, ce n'est pas le cas dans cette version :

– En nourrissant les petits ogres, en leur donnant des friandises et en jouant avec eux, Tanirt se comporte non seulement comme une sœur aînée – elle est ainsi nommée par les petits ogres –, mais en femme mûre et potentiellement mère. Elle est nourricière, éducatrice et donneuse de plaisir aux petits des autres. Tanirt, contrairement à sa mère, est ouverte sur l'altérité la plus sauvage et la plus dangereuse pour elle-même ; elle l'apprivoise. À cette ouverture elle devra son salut.

– En effet, l'ogresse, en bonne mère, l'épargnera et la sauvera de son mari qui, contrairement au père de Tanirt, voudrait la manger. Elle lui indiquera comment retrouver son chemin vers un ailleurs plus clément. Second abandon qui apparaît, là aussi, comme une ouverture par rapport à un cercle familial mortifié et sans issue. C'est dans ce chemin qu'elle rencontrera Hemmu.

Que conclure de ces deux épisodes ?

– Tanirt apparaît comme un sujet « apathique ». Elle n'a de réaction propre, lors des deux épisodes, que lorsqu'elle s'occupe des enfants des ogres. Ce qui

9. E. Laoust, *Contes berbères du Maroc*, Institut des Hautes Etudes Marocaines, 1945, volume 2, « Des noms berbères de l'ogre et de l'ogresse », p. XVII-XXVIII. L'auteur conclut que le « concept » d'ogre en berbère retient essentiellement deux traits, la férocité et le cannibalisme.

désigne cet acte comme essentiel dans le processus d'autonomisation de l'enfant. Et son vrai désir ne s'exprimera que lors de la rencontre avec Hemmu, lorsqu'elle lui posera ses conditions avant de l'épouser. Ainsi est-elle, dans les deux cercles familiaux, l'enjeu des désirs de ces couples.

– Si ces couples ne sont que les deux versants du couple parental, on dira alors que le conte met en scène la bonne et la mauvaise mère ainsi que le bon et le mauvais père pour une fille.

En voulant manger Tanirt, chair fraîche dont il raffole comme on sait, l'ogre, figure du mauvais père, représenterait le versant incestueux de la relation père-fille lequel est présent dans la relation père géniteur-Tanirt mais sans l'inceste, interdit par la loi de la filiation et des générations.

En considérant sa fille comme une rivale, la génitrice, figure de la mauvaise mère, représenterait le versant incestueux de la relation mère-fille lequel est présent dans la relation ogresse-Tanirt mais, là aussi, l'inceste est interdit par la loi, celle de l'hospitalité, en l'occurrence, et de l'adoption par les petits ogres (loi de la filiation donc).

Il y a donc deux modalités de l'inceste pour la fille selon ce conte. L'origine est incestueuse, mais ou la loi se fait entendre pour interdire le passage à l'acte et introduit la fille dans la filiation humaine ou elle est pervertie. Dans le premier cas, la loi introduit la fille dans la vérité de la filiation ; dans le second, elle est victime d'un marricide par père interposé ou d'une incorporation parricide.

C'est là qu'il faut reprendre l'histoire de Hemmu pour conclure.

CONCLUSIONS

L'histoire de Hemmu contraste avec celle de Tanirt sur un point essentiel au moins. En effet, la première ne présente en détail, si j'ose dire, que le rapport mère-fils et occulte le rapport père-fils. A moins de considérer que l'absence de ce rapport signifie le défaut de père. On peut suivre cette piste d'autant plus que deux arguments peuvent l'étayer : (i) la position « féminine » du père à côté de la mère « phallique » tenant le couteau du sacrifice et (ii) le père de Tanirt qui cède devant les exigences de son épouse en abandonnant sa fille. Ces deux arguments narratifs suggèrent la non-consistance du père.

Quoi qu'il en soit et jusqu'à plus ample informé, on notera que les deux histoires insistent sur les points suivants :

1. Les deux mères de l'un et de l'autre sont dans un rapport incestueux avec leur progéniture. L'expression de cet inceste est la rivalité : la mère de Hemmu rivalise avec Tanirt pour l'appropriation de son fils en excluant toute autre

femme, fut-elle une épouse, et la mère de Tanirt rivalise avec sa fille pour s'approprier seule les attributs de la féminité, de la beauté et de la jeunesse.

2. L'issue de ce rapport est différent selon le cas : (i) Tanirt semble avoir acquis une autonomie réelle à l'égard de ce rapport mortifère alors que (ii) Hemmu, malgré des signes probants, succombe à la fusion maternelle.

Cette différence s'inscrit dans un thème bien connu dans les contes berbères, particulièrement le cycle du Petit Poucet selon la terminologie de E. Laoust¹⁰. En effet, dans une fratrie, c'est la sœur, la benjamine surtout, qui apparaît plus astucieuse et sauve plusieurs fois son ou ses frères « apathique(s) ».

Toutefois, cet argument culturel n'est pas spécifique à la culture berbère même s'il y est massif.

3. D'ailleurs, Tanirt et Hemmu sont comparables sur un point non moins important qui est leur rapport à l'enfance. En effet, les deux seront sauvés parce qu'ils accueillent chacun des enfants et s'en occupent comme de bons parents : Tanirt avec les petits ogres et Hemmu avec les petits aiglons. Le conte indique qu'ils s'inscrivent comme père et mère potentiellement bons. Il se trouve que l'une vivra avec son fils et l'autre le quittera pour mourir à l'autel du maternel.

En conclura-t-on une loi générale sur le défaut de père dans cette société ? Je n'irai pas jusque-là. En revanche, on peut suggérer que le conte évoque la fragilité de la position paternelle par rapport à la position maternelle, thèse tout à fait universelle. Ce qui n'exclut pas la responsabilité paternelle dans la fragilité de la position de la loi.

ABDELLAH BOUNFOUR

Université de Bordeaux III/INALCO

10. *Contes berbères du Maroc*, Institut des Hautes Etudes Marocaines, 1949, vol. II, voir surtout pp. 130-132.

TEXTES TRADUITS¹

I

HMAD UNAMIR

(Version Zohra Amahou, région de Taroudant, 1992/1993)

Une femme avait un garçon qui s'appelait Hmad Unamir. Chaque matin, au réveil, il trouvait ses mains teintes de henné. À l'école coranique, le maître vit le henné dans ses mains et lui dit : « Ce ne sont que les filles qui mettent le henné. »

Hmad Unamir lui dit :

– C'est que, Maître, à chaque réveil, je trouve le henné dans mes mains.

– Il ne faut pas que tu t'endormes la nuit pour que tu saches qui te mets le henné.

Il prit des amandes, les mangea pour ne pas s'endormir. Accompagné de son esclave, un ange descendit du ciel. L'esclave prend la main de Hmad Unamir pour que l'ange lui mette le henné. Il la laissa jusqu'à ce qu'elle ait presque fini, puis il lui prit la main. Elle lui dit :

– Laisse-moi, tu es incapable de réaliser mes désirs.

– Quels sont-ils ?

– Ou tu égorges pour moi un mouton chaque jour ou tu me construis sept chambres dont chacune communique avec l'autre. Et que personne ne me voie.

– Je suis incapable d'égorger pour toi un mouton chaque jour, mais je peux te construire sept chambres dont chacune communique avec l'autre.

Il bâtit une maison de sept chambres où elle habita. À chacune de ses sorties, il fermait les chambres et cachait la clé dans la paille. À l'heure des repas, il emportait à manger dans la chambre de l'ange. Quand sa mère pose le couvert, elle dispose deux parts dans le plat. Mais elle fut envahie par la curiosité. Elle se disait : « Que cache Hmad Unamir dans sa chambre ? Pourquoi la ferme-t-il toujours ? »

Un jour, une poule fouillait dans la paille et tomba sur la clé et la prit. La mère vit la clé, la récupéra et ouvrit les chambres une à une. Quand elle les ouvrit toutes, elle trouva l'ange en train de se peigner les cheveux. Elle lui dit :

– Ah bon ! c'est ça que Hmad Unamir cache dans sa chambre !

Alors, elle referma les chambres et remit la clé à sa place dans la paille. Quand Hmad Unamir fut de retour, il prit la clé et ouvrit les chambres.

L'ange lui dit :

– Je veux que tu me fasses une petite ouverture car je suffoque beaucoup ici. Il s'exécuta ; elle se transforma en pigeon, s'envola et sortit par le trou. Quand Unamir fut de retour, il ne la trouva pas. Elle lui avait laissé une bague qu'il mit au doigt.

Il sortit, il marcha longtemps jusqu'à une colline verte sur laquelle perchait un aigle. Il dit :

– Aigle, colline verte, un pigeon blanc, n'est-il pas passé par là ?

Il répéta trois fois sa demande et l'aigle lui répondit :

– Ce pigeon est au septième ciel.

Hmad Unamir lui dit :

1. Je tiens à remercier M^{me} Paillet qui m'a remis ces versions à Agadir après ma conférence à l'Université comme signe de bienvenue et elle a dit publiquement que je pouvais en faire l'usage que je voulais. En les publiant aujourd'hui, après un remaniement assez important, j'espère contribuer à faire connaître un des plus grands mythes berbères et la région de ses jeunes étudiants si sympathiques.

– Que faire pour le rejoindre ?
– Si tu peux satisfaire mes conditions, je t'aiderai à le rejoindre.
– Quelles sont tes conditions ?
– Tu égorges ton cheval, tu en prends sept morceaux de chair et sept gorgées de sang.

– Je suis capable d'égorger mon cheval, en prendre sept morceaux de chair et sept gorgées de sang.

– Alors monte sur mon dos.

Il monta sur le dos de l'aigle qui s'envola jusqu'au premier ciel. « Donnez-moi à manger », lui dit l'aigle.

Il lui donna un morceau de viande et une gorgée de sang. Ils s'envolèrent jusqu'au deuxième, puis au troisième, au quatrième, au cinquième et au sixième ciel.

En direction du septième ciel, Hmad Unamir fit tomber le dernier morceau de viande, mais il le remplaça par un autre coupé de son bras. Quand ils arrivèrent au septième ciel, l'aigle dit à Hmad Unamir : « Donnes-moi donc à manger. »

Il lui donna une gorgée de sang et un morceau de cette viande-là. Quand l'aigle la mangea, il la trouva salée. Il lui dit :

– Pourquoi ce morceau de viande est-il salé ?

– Par Dieu un morceau m'est tombé des mains et je l'ai remplacé par un autre coupé de mon bras.

– Si tu n'avais pas été généreux avec moi, je t'aurais fait tomber de mon dos et il n'arrivera de toi pas même une goutte de sang sur terre.

L'aigle le prit jusqu'à un arbre près d'une source, l'y déposa et retourna à ses occupations. Hmad Unamir resta sur l'arbre.

Les anges venaient puiser l'eau de la source. Ils portaient des jarres. Et chaque fois que l'un d'eux voulait puiser l'eau, il y apercevait le visage de Hmad Unamir et dit : « Je suis si belle et je porte une jarre aussi laide ! »

Il prend un caillou, casse la jarre et s'en va. Il en va ainsi jusqu'à ce que sa femme vint aussi puiser l'eau. Elle vit Hmad Unamir et dit : « Mon visage est aussi beau... »

Elle prit la jarre et voulut la casser. Hmad Unamir lui dit :

– Ne casse pas la jarre, c'est moi.

– Pourquoi es-tu venu ?

– Je suis venu là où tu es.

– Alors reste ici jusqu'à la tombée de la nuit.

Il resta sur l'arbre jusqu'à la tombée de la nuit. Elle vint et l'emmena chez elle. Il y habita pour toujours.

Quand les gens allaient fêter la fête sacrifice, elle voulut rendre visite à ses parents. Elle dit à Unamir : « Toi, tu restes dans la chambre. J'irai chez mes parents. Prends tout ce que tu désires sauf la pierre sur la natte. »

Elle tarda à revenir. Lui était fatigué d'attendre. Il dit : « Il faut que je sache ce qu'il y a sous cette pierre. »

Il prit la pierre, enleva la natte et vit sa mère debout devant la maison en compagnie de son père. Sa mère tenait le couteau et le père le mouton. Elle disait : « Qui va égorger pour moi le mouton de la fête du sacrifice ? »

Unamir enleva son tablier et le jeta par le trou, mais il n'arriva point sur terre. Il jeta son turban, mais en vain. Il enleva sa djellba, la jeta mais n'arriva point non plus. Las, il se jeta dans le trou pour rejoindre ses parents afin d'égorger leur mouton de la fête, mais il n'arriva de lui qu'une seule goutte de sang qui tomba sur le mouton et l'immola.

II

LA COLOMBE JAUNE

(Version M. El Mardili, région Kélaa M'Gouna, 1992/1993)

Il était une fois un homme et une femme, ils étaient mariés mais n'avaient jamais enfanté. Ils étaient aisés, ne désiraient rien d'autres qu'avoir des enfants. Pour ce faire, ils consultèrent un magicien à qui ils donnèrent tout ce qu'il demandait pourvu qu'ils aient des enfants.

En effet, par la volonté de Dieu, ils mirent au monde une fille qui était d'une rare beauté au point qu'on la surnomma la colombe blonde. Un jour, son père partit en voyage et Dieu voulut qu'il soit tué par des voleurs. La mère de la fille ne cessa de pleurer son époux jusqu'à sa mort.

La colombe blonde surveilla la maison toute seule quand survint, un jour, un groupe de personnes. Elles trouvèrent les biens dont jouissait la colombe blonde. Cette dernière eut peur ; elle se cacha. Quant aux membres du groupe, ils s'installèrent pour savoir à qui appartenait tous ces biens.

En effet, ils organisèrent la surveillance, à tour de rôle. Chaque matin, ils trouvèrent leurs mains toutes peintes de henné. Quand vint le tour du fils du roi, il fit couper son petit doigt pour pouvoir veiller. La nuit, quand ils furent tous endormis, la colombe blonde sortit comme à son habitude pour leur oindre les mains de henné. Le fils du roi fit semblant de dormir, la colombe blonde lui peignit les mains. Il la surveilla jusqu'à ce qu'il sut sa cachette. Le matin, le fils du roi dit à ses compagnons : « Bon ! Ces biens n'appartiennent à personne ; partageons-les, nous avons trop tardé. »

Il ajouta : « Donnez-moi seulement ce piège-ci et prenez tout le reste. » Ils répondirent à sa demande. Le fils du roi marcha longtemps jusqu'à un endroit lointain, la colombe sortit en lui disant : « Toi, si tu veux que tu sois mon époux et moi, ton épouse, il faut que tu m'installes dans une chambre à sept portes que ne puisse ouvrir qu'une seule clé. » Le fils du roi accepta cette condition et l'exécuta.

Un jour, il partit en voyage et laissa la clé dans une mangeoire. Soudain, un coq creuse dans cette mangeoire et trouve la clé puis il se mit à crier : « Qui veut me faire du bien et je lui donne quelque chose ? » La mère du prince l'entendit et lui dit : « Moi. »

– « Donne-moi simplement la moelle de ton nez », lui dit-il. La mère du prince la lui donna et le coq lui remit la clé. La vieille alla ouvrir les portes de la chambre et elle y trouva la colombe blonde. Elle cracha sur elle, la gifla et lui dit : « C'est toi, espèce d'étrangère, qui m'a enlevé mon fils Mhand ! » Puis elle sortit, ferma les portes et remit la clé à sa place. La colombe se mit à pleurer. Quand le prince fut de retour, il prit la clé et ouvrit la première porte ; de l'eau lui mouilla les pieds ; à la deuxième porte, l'eau le couvrit jusqu'au-dessus de la poitrine. Là, il trouva la colombe blonde toujours en larmes au bord de la fenêtre. Il se précipita sur elle pour la rattraper mais il n'eut que sa bague ; la colombe s'envola et traversa les sept ciels. Quand le prince eut vent de son séjour, il rendit visite à un juif pour l'aider à atteindre la colombe blonde. Le juif lui dit : « Va jusqu'à telle montagne et égorge un cheval, laisse manger jusqu'à ce qu'ils soient rassasiés l'oiseau et la bête qui se présentent puis tu les chasses. Quand se présentera un oiseau accompagné de pluie, de nuage et de vent, tu le laisseras manger jusqu'à ce qu'il soit rassasié lui aussi et tu lui diras qu'il te porte à travers les sept cioux. »

Quand l'oiseau en question s'est présenté, le prince fit sept tubes de sang et sept brochettes. Chaque fois qu'il traverse un ciel, il donne un tube de sang et une brochette à l'oiseau. Au septième ciel, une brochette lui échappa ; il coupa de son corps de quoi la remplacer et la donna à l'oiseau. Quand ce dernier le vit agir ainsi, il lui dit : « Par Dieu si ton bienfait n'avait pas précédé le mien, je te lacherais ici. » Quand ils arrivèrent au

but, l'oiseau le déposa auprès d'une source où la servante de la colombe blonde vient puiser l'eau.

Le prince dit à la servante : « Donne-moi à boire ! » La servante lui répondit : « C'est pour ma maîtresse, tu vas me le salir. » Il lui dit : « Non ! » Quand il finit de boire, il jeta la bague dans la cruche en lui disant (à la baguette) : « Que ne te prenne que la main qui t'a portée ! » La servante retourna chez la colombe en lui disant : « Un teigneux a jeté de la morve dans la cruche. » La colombe lui dit : « Donne-la moi » ; elle la lui donna. La colombe ajouta : « Va et ramène-moi ici ce teigneux ; couvre-le de luzerne. »

La colombe blonde avait épousé un monstre à sept têtes. Elles ramenèrent le prince à l'insu de ce monstre. Lorsque ce dernier arriva, il leur dit : « Je sens l'odeur de quelque chose d'étrange. »

- Nettoie tes dents, qu'as-tu mangé ?
- Il y a quelque chose d'étrange !
- Nettoie tes dents ! Qu'as-tu mangé ?
- Montre-toi qui est là. Que Dieu te garde.
- Promets-nous de ne pas le tuer !

Il le leur promit et Mhand sortit de sa cachette. Le monstre en fut ravi. Il égorga, à cette occasion, un animal pour manifester sa générosité et la chaleur de son accueil.

Toutefois, le prince et les deux femmes pensèrent tuer le monstre. Un jour, le prince dit à la colombe blonde :

– Tu dis au monstre : « Toi, tu es mon mari et moi, je suis ta femme, pourtant tu ne m'as jamais révélé où se trouve ton âme.

Lorsqu'elle lui fit la demande, le monstre lui dit : « Que veux-tu faire avec cela ?

– Pour mieux te connaître », lui répondit la colombe. Le monstre lui confia son secret en lui disant : « Mon âme se trouve dans un œuf de perdrix ; la perdrix est sur le rocher ; le rocher est dans un ruisseau. »

– Et celui qui veut l'arracher, que doit-il faire ?, demanda la colombe.

– Il faut égorger sept juifs, le ruisseau s'assèche ; il faut tirer le rocher, la perdrix et puis l'œuf, répondit le monstre.

Lorsque la colombe tira l'œuf, elle le ramena chez le monstre ; elle le cassa et le monstre meurt. Mhand et la colombe blonde retournèrent chez eux.

La conteuse : Voici le conte, je l'ai laissé dans le mal et je reviens en paix.

III

MHND OU NAMIR

(Version Abdallah Lassigui, région d'Igherm, 1987/1988)

Il était une fois une femme enceinte ; elle était au soleil des grenades. Elle s'adressa au soleil : « O soleil, avise-moi de ce que je vais mettre au monde. Est-il plus beau que toi, ou plus beau que moi, ou plus beau que ces grenades ? »

Elle ne cessa pas d'interroger le soleil jusqu'au jour où il lui répondit : « Tu vas accoucher de quelqu'un de plus beau que toi, de plus beau que moi et de plus beau que ces grenades. »

Effectivement, la femme mit au monde une fille aussi belle qu'une fleur. Et ce fut alors qu'elle ordonna à son mari : « Tu dois égorger cette fille devant l'écurie afin que je lui ressemble. »

- Attends le jour où elle commencera à rire, rétorqua le mari.

La femme patienta jusqu'au jour convenu et dit à son mari :

– La fille rit, tu dois l'égorger pour que je boive de son sang.

Le mari se déroba. Il dit :

– Jusqu'à ce qu'elle commence à marcher, répondit-il pour se dérober.

Ce fut ainsi jusqu'au jour où la fille fut capable de marcher et la femme, de nouveau, lui réclama le sacrifice de sa fille. Mais le mari prolongea encore une fois le délai :

– Jusqu'à ce qu'elle soit capable de balayer la maison, dit-il.

La femme se résigna, en effet, jusqu'au jour fixé pour venir réclamer la mise à mort de sa fille. Quant au père, il reporta la date :

– Il faut la laisser jusqu'au moment où elle sera capable de transporter un fagot de bois qui pourrait secouer la maison quand elle le jetterait par terre, dit-il.

Lorsque la fille se révéla tellement forte quelle parvint à accomplir cette tâche, la mère insista :

– Tu dois égorger la fille pour que je boive de son sang et afin que je lui ressemble.

Le mari, ne trouvant plus de prétexte, fit mine de s'incliner et ordonna à sa femme :

– Retire-toi à côté de l'écurie pour que je puisse saigner la fille à l'extérieur.

Le père égorga, en fait, un chien et à la mère d'étancher sa soif en buvant le sang du chien.

Le père dissimula la fille. Quant à la mère, elle devint hideuse et sale comme un chien. Plus tard, elle se rendit compte qu'elle avait été leurrée par son mari et revint réclamer le sacrifice de la fille. En effet, ce dernier la tranquillisa que cette fois-ci, il tiendra parole.

De nouveau, la mère s'installa à côté de l'écurie et le père s'empara d'un mouton qu'il sacrifia. Buvant jusqu'à satiété le sang du mouton, la mère s'attendit toujours à ressembler à sa fille. Celle-ci fut cachée dans un coffre et le mari prétendit qu'il avait à nourrir des hôtes et dit à sa femme de leur préparer désormais la nourriture.

Un peu plus tard, la mère, saisie par la curiosité, voulut faire connaissance avec les convives. La réponse du mari fut ferme :

– Impossible d'entrer en contact avec eux car ce sont des hôtes.

Néanmoins, la femme insista pour les voir. Ce fut ainsi qu'elle découvrit sa fille dans sa cachette. Alors, elle se lamenta tout en exigeant l'immolation de sa fille.

Le père éloigna alors celle-ci en l'emmenant jusqu'au sommet d'un mont situé au fond d'une forêt. La grotte de ce mont était habitée par une famille d'ogres.

Profitant de l'absence de l'ogresse en quête de nourriture pour ses petits, la fille se joignit à ses derniers pour jouer avec eux tout en les gavant de viande.

Au retour de l'ogresse, le soir, ses petits lui dirent :

– Nous préférons de loin la viande que nous apporte notre sœur ainée à celle que tu nous sers.

Du seuil de la grotte, l'ogresse cria :

– Que celui qui a agi en bienfaiteur à l'égard de mes petits se présente pour que je puisse lui exprimer ma reconnaissance.

La fille ne se présenta qu'après avoir pactisé avec l'ogresse qui s'engagea, en échange, à ne pas lui nuire et à veiller sur elle.

Au bout de quelques moments, l'ogre arriva et huma la présence de la chair humaine. Toutefois, l'ogresse nia l'existence de la fille qu'elle dissimula dans le foin et précisa que l'odeur en question était celle du grain qu'elle venait de moudre et de tamiser. Dès que l'ogre s'endormit, l'ogresse offrit à la fille deux copeaux de laine, l'un blanc et l'autre noir, et lui conseilla :

– Va jusque là où le chemin se dédouble et jette les deux copeaux. Ceci fait, suis la

direction que prendra le coupeau blanc et garde-toi d'emprunter le chemin qu'indique le coupeau noir.

La fille alla si loin avant d'atteindre le croisement des chemins. Une fois arrivée, elle lança les deux copeaux. Le blanc prit la droite, le noir prit la gauche. Elle suit le coupeau blanc qui l'amena si loin jusqu'à un tronc d'arbre situé dans une forêt où paissaient les chameaux d'un roi nommé M'hnd ou Namir.

La fille se réfugia dans un tronc d'arbre qui s'avéra aussi confortable qu'une chambre. Et chaque fois que les chameaux du roi venaient au pâturage, la fille sortait et exhibait sa longue chevelure en se lamentant :

– Qui d'entre vous, chameaux, a vu une telle chevelure refusée par sa mère ?

Tous les chameaux pleuraient à la suite de ces plaintes hormis un seul qui était aveugle et qui continuait toujours à paître.

Un jour, le roi poursuivait son troupeau vers la forêt. Il aperçut soudainement la fille donnant un coup de peigne à ses longs cheveux. Il s'approcha d'elle et échangea avec elle le salut de Dieu. Ce fut alors que le roi dit :

– Au nom du Dieu, je te supplie de me révéler ta vraie identité. Es-tu un être humain ou un démon ? La fille, qui se rassura d'emblée d'une promesse divine et pacifique, lui affirma :

– Je suis humaine.

Le roi s'empressa alors de lui dire :

– Ou je t'épouse ou je te tue ?

La fille opta pour le mariage en déclarant :

– Je serai ta femme si tu me construis sept chambres que ferme une seule clef. De même, ta mère ne doit me voir qu'après la naissance de notre premier enfant.

Le roi acquiesça finalement.

M'hnd ou Namir construisit les sept chambres et y installa le tronc d'arbre. Et pour se justifier, il dit à sa mère :

– Mère, j'ai épousé un tronc d'arbre.

Du coup sa mère se lamenta :

– O malheur, mon fils a épousé un tronc d'arbre !

Et la mère ne cessa de crier ces lamentations.

Vint la période du pèlerinage. Avant de partir, M'hnd ou Namir confia la clef de l'enceinte à son esclave et lui ordonna de ne point donner la clef à sa mère jusqu'à son retour. La mère, quant à elle, prépara le repas de *oudi* et proposa à l'esclave, en échange, de la clef les restes de la jarre. L'esclave accepta. La mère s'introduisit à l'intérieur de l'enceinte, y trouva sa bru en train de se coiffer et s'exclama :

– Sois la bienvenue, épouse de mon fils !

La bru réagit en versant des larmes au point que le sol de la chambre en fut inondé ; il en fut de même de la deuxième chambre. L'eau de ses larmes lui atteignit la cheville. Dans la troisième chambre, elle lui atteignit le genou, dans la quatrième la taille, dans la cinquième la poitrine, dans la sixième le cou, et dans la septième, elle fut tellement submergée qu'elle se mit sur le piquet de l'entrave (*tagust*).

Cette nouvelle parvint à M'hnd ou Namir qui rebroussa chemin. De retour, il s'introduisit dans la première chambre où il glissa. Dans la seconde, les larmes l'assaillèrent jusqu'aux chevilles, puis jusqu'aux genoux dans la troisième, jusqu'à la ceinture dans la quatrième, jusqu'à la poitrine dans la cinquième, jusqu'au cou dans la sixième et, dans la septième, il se trouva totalement englouti par les larmes. C'est alors qu'il aperçut la fille sur le piquet de l'entrave et lui dit :

– Qui t'a fait pleurer, ô visage qui ne mérite pas les larmes ?

La fille lui répliqua :

– S’il n’y avait pas de raison, je ne me serais point abandonnée aux larmes. Je t’avais prévenu que tu ne seras pas apte à me satisfaire.

En tendant la main pour la saisir, celle-ci se métamorphosa en colombe. Le plafond s’ouvrit pour la laisser s’envoler. Elle prit la direction de l’empyrée tout en laissant une bague dans la main du roi. M’hnd ou Namir pleura, mêlant ainsi ses larmes à celles de sa bien-aimée.

Le roi résolut d’aller à sa recherche. Il enfourcha sa monture et prit son viatique.

Il rencontra sur son chemin un chasseur auquel il fit part de sa situation. Le chasseur s’excusa de ne pas avoir rencontré de colombe. Le roi continua son chemin jusqu’à ce qu’il trouva, au pic d’un rocher, un aigle en train de dresser ses petits. M’hnd ou Namir l’appela. Un aiglon l’entendit et interrompit son père qui le jeta du haut du rocher. M’hnd ou Namir se précipita et prit au vol le petit qui allait s’écraser sur le sol. Il le coiffa et lui offrit une datte. La scène se répéta jusqu’à ce que l’aigle ait jeté son sixième fils. Ce fut alors qu’il entendit l’appel du roi.

L’aigle vit alors ses enfants tous coiffés et se régaland de dattes. C’est ainsi qu’il dit au roi :

– Si tu n’avais pas agi ainsi, je t’aurais réduit en eau salée. Maintenant, que veux-tu de moi ?

Le roi l’interroge à son tour :

– As-tu vu une colombe dans le firmament ?

Et à l’aigle de répondre :

– Celle que j’ai vue, je l’ai suivie mais en vain.

Le roi lui relata la véritable histoire de la colombe.

M’hnd ou Namir implora ensuite l’aigle :

– Par Allah, peux-tu me conduire jusqu’à l’empyrée auprès de ma femme ?

L’aigle accepta. Mais pour ce faire, il lui dit :

– Il te faut tout d’abord immoler ton cheval, en retrancher sept languettes de viande et sept gorgées de sang. Chaque fois qu’on traversera un ciel, tu m’offriras une tranche de chair et une gorgée de sang.

M’hnd ou Namir ne put sacrifier sa monture. Mais son amour pour sa femme l’emporta. Il ne put s’empêcher de pleurer au moment du sacrifice. Mais après, lui et l’aigle prirent le chemin du ciel.

Parvenu au premier ciel, le roi tendit à l’aigle la pitance prévue. Au second ciel, la même scène se répéta ; il en fut ainsi jusqu’au sixième ciel lorsqu’une languette de viande échappa au roi. Ce dernier la compensa en tranchant une de son bras. Au septième ciel, M’hnd ou Namir tendit sa pitance à l’aigle qui, ne la trouva pas aussi délicieuse que les précédentes, répliqua :

– Pourquoi ce morceau de viande est-il aussi salé ?

Le roi lui révéla la vérité ; et l’aigle de l’avertir :

– Si ta bonté n’avait pas précédé la mienne, je t’aurais réduit en sel et en eau.

Ils atteignirent l’empyrée et l’aigle prit le chemin du retour. Quant au roi, il s’installa sur un figuier au bord d’une source où s’abreuyaient les habitants. Tout esclave qui venait remplir sa jarre apercevait l’image du roi dans l’eau et croyait qu’il s’agissait de la sienne propre ; il jette ensuite la jarre tout en disant :

– Dieu ! Je suis aussi belle ! Pourquoi continuerais-je de vivre en esclavage ?

L’esclave de la femme vint chercher l’eau. Aussitôt qu’elle jeta la jarre, le roi se dévoila et s’empressa de s’informer auprès d’elle au sujet de son épouse. L’esclave lui affirma :

– Maître, votre femme s’est remariée avec un juif, et elle a un enfant.

Ainsi l'esclave l'accompagna auprès de sa bien-aimée. Dès qu'il l'aperçut, il fut en larmes. Quelques heures après, le juif arriva. En effet, le roi réclama son statut de père légitime du fils en disant :

– Sache bien que le fils et la femme m'appartiennent.

Mais sans pouvoir mettre fin à la querelle, il fut décidé d'un commun accord que c'est à l'enfant que reviendra le choix de son père. L'enfant désigna alors du bout de son épée M'hnd ou Namir.

Ainsi, ce dernier, sa femme et son fils entrèrent dans la demeure céleste de l'épouse et y vécurent. Cette demeure avait sept fenêtres. Cependant, l'épouse prévint son mari :

– Ne tente jamais de voir à travers cette fenêtre-ci.

Les jours s'écoulèrent, puis vint la fête du sacrifice. Ce jour-là, le roi, résolu, jura par Dieu de voir à travers ladite fenêtre. En fait, M'hnd ou Namir aperçut sa mère se lamenter sur la terre en tenant un mouton. Elle répétait sans cesse :

– Où es-tu mon fils, M'hnd ou Namir ? Qui va immoler pour moi mon mouton ?

Le roi l'entendit et pleura abondamment d'avoir quitté sa mère.

Dans un premier temps, il lança ses babouches, son turban et son épée, mais ils ne parvinrent point jusqu'à terre.

Résolu, M'hnd ou Namir se jeta alors dans le vide céleste et se transforma en sel et une seule goutte de son sang jaillit de son corps ; elle tomba sur le mouton que sa mère tenait et l'égorgea.

Et la prière est sur les prophètes.

IV

L'ÉCOLIER ET L'ANGE

(Version S. El Giaad, région de Teckna, Goulmine, 1992/1993, en arabe)

Grâce à Dieu le fort et le généreux, cette histoire parle d'un étudiant que ses parents ont mis à l'école coranique depuis sa prime enfance. Il excella dans ses études coraniques.

Chaque fois qu'il se réveille le matin, il trouve sa main teinte de henné. Le maître le punissait cruellement même s'il n'y était pour rien et lui disait :

– D'où as-tu eu ce henné ?

L'élève ne sut pas d'où il lui venait ni qui le lui mit sur la main, peut-être, pendant son sommeil. Un jour, le maître lui conseilla ce qui suit :

– Tu devrais veiller toute la nuit pour déceler d'où vient ce henné sur ta main.

La nuit venue, il s'étendit sur le lit et fit semblant de s'assoupir. Un ange, semblable à une colombe, s'infiltra dans la pièce. En état de vol, la colombe prit la main de l'écolier et la peignit merveilleusement avec du henné.

L'écolier, témoin du spectacle, saisit fortement l'ange et lui dit (avec le soulagement de quelqu'un qui a réussi à résoudre les mystères d'une énigme) :

– Combien de punitions tu m'as infligées ! Combien de supplices tu m'as causés ! Cette fois-ci, je ne peux pas te libérer ; c'est Dieu qui t'a mise entre mes mains.

L'ange lui répliqua :

– Si tu veux que je reste avec toi, il faut assumer mes conditions que tu es incapable de réaliser.

– Je peux prendre en charge tes conditions et même plus, dit l'écolier.

– Jure-moi que tu ne laisseras personne me voir : ni celui qui demande à boire, ni ton père, ni ta mère. Seul toi et celui qui nous a créés, précisa l'ange.

– Je suis d'accord, dit l'écolier.

Il l'emmena dans une chambre de sept portes pour que l'ange fut à l'abri de toute curiosité humaine et qu'il fut à l'abri des regards des enfants, des adultes, de son père et de sa mère.

Il continua ses études et son apprentissage du Coran. Les jours fériés, il partait à la chasse juché sur sa monture. Il revenait avec un gibier abondant : des gazelles et d'autres bêtes.

Il avait averti sa mère de ne pas entrer dans la demeure de l'ange :

– Attention ! Ne va pas dans cette coupole et ne laisse personne, petit ou grand, y entrer.

Un jour, cependant, la curiosité poussa sa mère à chercher la clé et ouvrit la chambre interdite alors que son fils était à la chasse à cheval. Elle entra dans la pièce et y trouva une personne d'une beauté sans pareille ; elle devint folle par cette découverte imprévue. Pour se venger de l'intruse, elle la pourchassa en vue de s'en saisir et de la châtier :

– Hum ! C'est toi qui occupe cette coupole ! Très bien, s'écria la mère rongée par la rancune.

Elle quitta la pièce et laissa l'ange triste et mélancolique. Il se mit à pleurer, longtemps, à chaudes larmes au point que la pièce devint un étang.

L'écolier fut de retour. Il s'introduit dans la pièce et fut entouré d'eau jusqu'aux genoux.

A sa vue, l'ange s'envola dans l'air et s'installa sur une baie :

– C'est fini entre nous à partir de ce jour, dit l'ange.

– Comment ? D'où vient cette eau ?, s'étonna l'écolier.

– Le serment que j'ai eu de toi, ta mère l'a cassé. Tout ce qui est entre nous est fini aujourd'hui, ajouta l'ange.

Et il prit son envol dans les airs sous la forme d'une colombe ; il monta jusqu'au septième ciel où il résida.

L'écolier se retrouva dans un état d'hébétude extrême ; il ne savait plus quoi faire. Il enfourcha sa monture et se mit à la recherche de sa bien-aimée. Il se déplaçait constamment d'un lieu à un autre, par monts et par vaux, le jour comme la nuit, sans prêter attention au temps que durait sa quête.

Un jour, dans son errance à travers la forêt, il fut devant un monticule bizarre sur lequel il y avait un rocher où poussait une herbe verdoyante et pleine de fraîcheur ; c'était un paysage captivant. Son attention fut attirée par le contraste entre la sécheresse de la région et la fraîcheur de cette herbe.

Devant ce paysage et cette herbe, l'écolier se laissa aller dans une longue méditation et puis il se dit :

– Comment cette herbe a-t-elle pu pousser sur ce rocher sans qu'il y ait ni source ni pluie ?

Soudain, une créature de Dieu passa au-dessus de lui en l'interpellant :

– Eh ! Toi qui médites ! Regarde cette herbe qui a poussé sur ce rocher sans qu'il y ait d'eau. Seule la volonté divine l'a fait pousser. Fais comme elle et ne pense pas. Tout est à souhaiter de Dieu.

A l'improviste, un faucon surgit du ciel en tournoyant au-dessus de l'écolier à qui il dit :

– Eh ! Toi qui médites ! Veux-tu rejoindre ta bien-aimée dans les cieux ?

– Qui va m'emmener chez elle ?, demanda l'écolier.

– C'est moi qui vais t'y emmener à condition que tu me procures ma subsistance journalière, répondit le faucon.

– En quoi consiste ta subsistance ?

– Sept bouteilles de sang de cheval pur et sept morceaux de sa chair. Si tu me les fournis, je t'emmène chez ta bien-aimée, dit le faucon.

Pour se procurer cette nourriture, il n'avait que son cheval auquel il dit :

– Adieu mon cheval, adieu ! Combien de montagnes et de vallées tu as parcourues ! Aucune région n'a échappé à tes foulées. Maintenant, adieu ; je vais rejoindre ma bien-aimée.

En effet, il égorga son cheval, remplit sept bouteilles de son sang, et coupa sept tranches de sa chair.

– Monte !, dit le faucon. Quand j'arrive à chacun des ciels, et que je te le demande, tu me donneras une bouteille de sang et un morceau de viande.

Le faucon porta l'écolier sur son dos, entre ses ailes, et s'envola jusqu'à son entrée dans le premier ciel. Il demanda à son compagnon :

– Donne-moi deux ! (une bouteille et un morceau)

L'écolier lui donna une bouteille de sang et un morceau de viande.

Le faucon poursuit son vol avec l'écolier sur son dos. A l'arrivée au seuil du deuxième ciel, l'écolier lui donna un morceau et une bouteille. Il en fut ainsi jusqu'au septième ciel. Il perdit subitement un morceau de viande qui lui tomba des mains. Il lui substitua un autre qu'il préleva sur son bras. Le faucon ordonna :

– Donne-moi deux.

Il lui donna ce qui restait de la nourriture. Mais le faucon trouva que la viande avait changé de goût ; elle était plus salée et plus âpre. Celui-ci en fut étonné et dit :

– Comment ? Gloire à Dieu qui nous a créés ! Sans le serment qui me lie à toi, je te laisserais tomber et tu n'atteindrais la terre que sous forme aquatique. Et maintenant, je suis obligé de t'emmener jusqu'à ton amie pour m'acquitter de ma promesse à ton égard.

En effet, il l'emmena jusqu'à la porte de la demeure de l'ange et rebroussa chemin en direction de la terre.

L'écolier trouva dans ce ciel des enfants (des chérubins) qui jouaient. Un d'entre eux, à sa vue, se précipita dans son giron. Il se demanda :

– Pourquoi ce chérubin s'est-il précipité contre moi puis il est parti jouer avec ses camarades ?

Pour s'informer, il interrogea ces enfants :

– Montrez-moi la mère de cet enfant ; je veux la voir.

La mère de cet enfant se présenta ; il la reconnut immédiatement et dit :

– Je suis venu te rejoindre, ici, ma bien-aimée.

– Viens avec moi, répondit l'ange.

A la fin, l'écolier partit avec l'ange.

(Dieu seul sait, disaient les Ancêtres.)

AHMED OUNAMIR

(Version Malika Eddaoudi, région d'Agadir, 1992/1993)

Ahmed Ounamir était un jeune homme qui vivait avec sa mère. Chaque matin, quand il se réveillait, il trouvait ses mains teintes de henné. Son maître le frappa. Ahmed, d'un air innocent, lui dit : « Ce n'est pas moi qui les peins de henné, je suis moi-même surpris de les trouver ainsi. » Le maître lui conseilla de veiller jusqu'à ce qu'il surprenne celui qui lui appliquait le henné.

Le temps passa, et un jour trois fées pénétrèrent dans la chambre d'Ahmed.

– Moi, je préfère lui préparer le henné, annonça la première.

Quant à la seconde, elle dit :

– Moi j'aimerais bien le lui appliquer sur les mains.

La dernière désira faire sécher le henné.

Tout à coup, Ahmed Ounamir se réveilla, les deux premières réussirent à s'échapper et il ne put capturer que la troisième.

– Laisse-moi partir, le supplia-t-elle, tu n'accepteras guère mes conditions.

– Quelles sont tes conditions? demanda Ahmed.

– J'exige d'être enfermée derrière les sept portes qui s'ouvrent et se ferment avec une même clef et que personne ne me voie, même ta mère.

Ahmed Ounamir accepta les conditions de la fée et elle l'épousa.

Chaque fois que sa mère préparait le repas, le fils demandait un plat de plus. Elle se douta alors de l'existence d'une tierce personne dans la maison.

Au petit matin, lorsque Ahmed partit à la chasse, la mère, curieuse de percer le secret de son fils, chercha la clef de sa chambre, mais ne la trouva point. Elle dit à ses poules :

– Celle qui trouvera la clef d'Ahmed, je la récompenserai par une louche de maïs soufflé et une louche de fèves.

Les poules ne la trouvèrent pas, mais un coq borgne indiqua à la mère le sac de chasse d'Ahmed.

En arrivant à la chambre de son fils, la mère commença à ouvrir les portes. Elle trouva la belle épouse dans la septième pièce en train de coiffer sa longue chevelure. Eblouie par son extraordinaire beauté, elle dit à sa belle-fille :

– Quelle chance a eue mon fils d'avoir épousé une telle beauté!

La fée indignée lui répondit :

– Quelle chance aura certainement ton fils s'il ne me trouve plus jamais!

La fée se transforma soudain en colombe et déposa ensuite une bague sur le rebord de la fenêtre.

A son retour, Ahmed chercha sa clef, mais en vain. Il demanda à sa mère si elle ne l'avait pas vue.

– Voilà ta clef, c'est le coq borgne qui m'a indiqué sa place.

Le jeune époux s'en alla vers sa chambre impatient de revoir son angélique épouse. Mais grande fut sa déception lorsqu'il vit ses larmes au seuil de la porte et la chambre déserte. Il prit alors la bague qu'il trouva sur le rebord de la fenêtre. Il quitta la maison et son unique désir était de retrouver sa femme à tout prix. Submergé par la mélancolie, il s'assit sous le nid d'un aigle et se mit à chanter :

*Les petits d'un aigle dans un nid aéré,
les petits d'un aigle dans un nid aéré.*

L'aigle était en train de dresser ses petits. Lorsque ces derniers entendirent la voix d'Ahmed, ils demandèrent à leur père de se taire. Mais ce dernier, furieux, les jeta un à un du nid. Ahmed les coiffa et leur donna à chacun un œuf. L'aigle descendit et trouva Ahmed au pied de l'arbre.

– Où sont mes petits? demanda l'aigle.

– Ne te fais pas de souci, tes petits sont restés bien sages avec moi. Mais je veux que tu m'emmènes au septième ciel.

– J'accepte à condition que tu me donnes à manger de la viande fraîche pendant tout le trajet, répondit l'aigle.

Ahmed égorgea son cheval et donna à manger au grand oiseau. Mais en s'approchant du septième ciel, Ahmed n'avait plus de viande. Il décida alors de la couper de son propre corps : de sous ses bras et de sous ses genoux.

Arrivé au ciel, Ahmed demanda à l'aigle de le déposer sur un arbre, près de la fontaine où les servantes des fées puisaient l'eau. Un jour, une servante vit le reflet du visage d'Ahmed dans l'eau, elle brisa la jarre et dit :

– Oh ! Quel malheur ! Moi qui suis si belle, je viens puiser de l'eau pour ma maîtresse ! Lorsque vint le tour de la servante de la femme d'Ahmed, elle crut, elle aussi, avoir vu son propre visage, elle décida alors de casser la jarre, mais Ahmed l'en empêcha en lui disant :

– Ne casse pas cette jarre, c'est mon visage que tu vois et non le tien.

Il lui jeta la bague dans sa jarre tout en lui demandant de la porter à sa maîtresse pour qu'elle la vide elle-même. La femme fit ce que le jeune homme lui a demandé. La fée reconnut la bague et ordonna de faire venir Ahmed à la maison. Ce dernier vint et rencontra son fils devant la porte. La fée, qui voulait protéger le bonheur de la famille enfin réunie, interdit à son époux de lever une pierre et de regarder dessous afin qu'il ne voie pas le monde terrestre.

Plusieurs jours passèrent, la fête du sacrifice arriva. Ahmed était curieux de voir sous la pierre. Ainsi, aperçut-il sa mère, un couteau à la main, qui disait :

– Ah ! Si seulement mon fils était là, il pourrait égorger ce mouton !

Ahmed, touché par les propos de sa mère, se jeta du haut du ciel. Une goutte de son sang tomba sur le mouton et l'égorgea. Quant à son corps, il se métamorphosa en nuages qui couvrirent tout le ciel.

A. BOUNFOUR

LA RÉGÉNÉRATION DANS LE CONTE KABYLE

par

Achour Ouamara

Différent du mythe, ou mythe travesti dont il est sans doute une relique dégénérée quant à son sens sacré, le conte évoque, à travers l'apparente affabulation puérile qui le caractérise, une situation pourtant qu'on peut qualifier d'archétypale. Si le mythe explique, le conte exprime.

Loin d'être un aspect accessoire de l'expression orale et littéraire d'une société, il est dans les sociétés sans écriture l'élément fondamental dans la transmission de certains caractères structuraux de la société. On peut dire du conte ce qu'avait dit R. Bastide de l'art, qu'« il peut nous permettre d'atteindre les métamorphoses de la sensibilité collective, les rêves de l'imaginaire historique, les visions du monde¹ ».

On passerait sans peine des interprétations du conte au conte des interprétations² tant les méthodes requises à cet effet sont nombreuses et variées. De la lecture de surface jusqu'à la psychanalyse, en passant par le structuralisme anthropologique, il n'est pas de thème qui ne soit étudié à la lumière du symbolisme universel. Ici sa valeur initiatique, là son sens psychologique. Sa richesse symbolique s'ouvre à des interprétations diverses sans qu'elles s'excluent pour autant. Bruno Bettelheim, dans *Psychanalyse des contes de fées*, reconnaît que les « contes, comme toutes les œuvres d'art, possèdent une richesse et une profondeur qui vont bien au-delà de ce que peut tirer d'eux l'examen le plus complet² ».

Les interprétations qui ont voulu trouver ou retrouver dans le conte des pratiques sociales se sont toujours limitées aux aspects initiatiques. La structure initiatique des contes est sans aucun doute évidente. M. Eliade se pose, à ce propos, la question de savoir « si le conte décrit un système de rites ressortissant à un stade précis de culture ou si son scénario initiatique est "imaginaire" dans

1. Bastide R. (1977), *Art et société*, Payot.

2. Bettelheim B. (1976), *Psychanalyse des contes de fées*, Laffont, p. 31.

le sens qu'il n'est pas lié à un contexte historico-culturel, mais exprime plutôt un comportement anhistorique, archétypal de la psyché³».

I. ORIGINE ET ORIGINALITÉ

L'origine du conte kabyle, malgré plusieurs tentatives d'éclaircissement, reste un point sombre. J.B. Moreau affirme que c'est au carrefour des trois courants et riches des trois rapports ancestro-culturels : influence sémite, apport indo-européen et civilisation des éleveurs agriculteurs d'Afrique du Nord, que naquit le conte kabyle⁴. Les emprunts arabes proviendraient d'une époque qui remonte au IX^e siècle, notamment à partir de la conquête arabe de l'Afrique du Nord au VII^e siècle. Ce dernier fait constitue une frontière dans l'histoire des Berbères. La filiation et les emprunts des contes kabyles n'est pas encore bien établie à l'heure actuelle⁵. C'est moins son origine que son originalité qui nous importe ici. Certes, le conte est universel quant à sa structure et ses grands archétypes. Toutefois, il porte toujours la marque du groupe social, parce qu'il est conçu à l'intérieur d'une communauté, d'une tradition. Bien sûr que, au-delà de la structure et de la forme, au-delà des intuitions premières, on peut sonder les profondeurs du conte pour y trouver les grands archétypes. Néanmoins, «les archétypes se lient à des images très différenciées par les cultures et dans lesquelles plusieurs schèmes viennent s'imbriquer⁶». Il faut chercher, en partant d'une unité de structure archétypale chez les peuples du monde entier, les différentes conceptions de l'idéal de chacun, lequel est modifié par l'histoire, l'interférence des cultures. Ainsi, dans la plante d'immortalité et de jouvence, le sémite aura soif d'immortalité quand l'indien y chercherait le rajeunissement : deux idéaux différents. L'agencement du récit, les lieux privilégiés, la structure dramatique sont les facteurs qui déterminent sa spécificité. «Les symboles, comme les archétypes, dit M. Eliade, sont diversement vécus et valorisés. Le produit de ces actualisations multiples constitue les "styles culturels".⁷»

La variabilité d'interprétation n'épuise pas le symbole originel, ni les possibilités d'avoir accès à un symbolisme cohérent. Nous verrons plus loin qu'il y a une «logique des symboles» qui s'appuie sur les deux régimes (diurne et nocturne), qui rappelle d'ailleurs celle des rites. Ici tout concourt et s'agence

3. Eliade M. (1963), *Aspect du mythe*, Gallimard, p. 235.

4. Cité in Savignac P.H. (1978), *Contes berbères de Kabylie*, Presses Universitaires du Québec, p. 217.

5. Cf. Lacoste-Dujardin C., *Le conte kabyle*, Maspéro, 1971.

6. Durand D. (1969), *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, p. 63.

7. Eliade M. (1952), *Images et symboles*, Gallimard.

dans un but précis : celui de la régénération. Symboles cycliques (serpent et lune) y souvent présents. La fontaine (eau symbole de la régénération) est fréquemment le lieu où s'établit l'énigme entre le héros et la *stut* (sorcière). C'est là que se préfigure toute l'action future et se réalisent toutes sortes de métamorphoses.

Les rites d'initiation, apparents dans les contes, font souvent mourir puis renaître. Plutarque disait déjà : « s'initier, c'est mourir »⁸. L'initiation est non seulement un acte de la connaissance mais aussi un rituel de régénération, la promotion de la continuité de la vie. Aussi, dans le conte kabyle, y a-t-il une idée en filigrane d'une régénération du cosmos et du collectif humain. Le symbolisme du conte rend transparent cette idée de régénération de la nature et le commencement d'une « ère nouvelle », c'est-à-dire la répétition périodique d'une nouvelle création. La régénération est, comme son nom l'indique, une nouvelle naissance. Nous verrons plus loin que les débuts des contes s'activent souvent sur la stérilité de la femme et, corrélativement, de la famille, voire du danger de la non reproduction de la société.

II. ANALYSE⁹

1. Structure narrative

Rapporté à la symbolique des structures anthropologiques de l'imaginaire, la régénération s'inscrirait, parce qu'elle présuppose la répétition cyclique *ad infinitum* du cosmos, au registre de la deuxième dominante du « régime nocturne » qu'a décrit Gilbert Durand¹⁰, régime à dominantes digestives et cycliques. La deuxième dominante (cyclique) regroupe les techniques du cycle, du calendrier agricole ou de l'industrie textile, les symboles naturels ou artificiels du retour, les mythes et les drames astrologiques. On verra dans les contes apparaître fréquemment les symboles cycliques et de retour, ainsi que les drames qui en découlent en vue d'une régénération future.

On s'intéresse ici principalement aux symboles cycliques et à ces drames constitutifs de la régénération. D'abord la préparation de la régénération (début du conte), ensuite les épreuves de la régénération (le cœur du conte), enfin la remise en ordre, après régénération, constituera la fin du conte.

8. Cité in Genep V. (1909), *Rites de passage*, Emile Nourry, p. 130.

9. Le corpus analysé est constitué d'ouvrages édités à des époques différentes. Les recueils sont de J. Rivière et de R. Basset qu'il faut situer vers la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e. Celui de P.H. Davignac date de 1964, alors que celui de M.T. Amrouche est édité en 1966, recueil fait auprès de sa mère. La datation des contes est en général moins nette.

10. Durand G., *op. cit.*

Entendons par « régénération » (ré-génération) le quête symbolique du renouvellement du groupe social, et ce, dans le contexte du conte, par un éventail de symboles à caractère universel. Pour ce faire, nous nous sommes, entre autres, inspiré principalement des ouvrages de M. Eliade. Cependant le thème de la régénération, dans son agencement, épouse les étapes ou grandes parties que V. Propp a définies dans son ouvrage sur la morphologie du conte¹¹. Propp en a, en effet, dégagé trente et une fonctions qui se regroupent en trois grandes parties : la première décrit la préparation du Mal. Pour notre première partie, ce sera « la préparation de la régénération ». La deuxième partie de Propp est consacrée à la lutte du héros contre le Mal. Elle correspondra à notre partie intitulée « épreuves de la régénération ». La victoire du Bien occupera la troisième partie de la division de Propp. Elle sera pour notre étude « la régénération » proprement dite.

Cette transposition peut paraître arbitraire et sans fondements, ou à tout le moins force un peu à l'excès le symbole. Mais il faut inscrire cette correspondance symbole et représentations sociales dans une lecture de textes qui s'interdit toute conclusion quant à la véracité du reflet symbole sur la réalité ou de la réalité sur le symbole. Elle les prend dans leurs mouvements respectifs. Les coutumes, rites et autres pratiques sociales invoquées ici pour justifier un tel symbolisme sont empruntées à toute l'aire de la société berbère, principalement le Maroc et l'Algérie.

2. Préparation de la régénération

La majorité des contes débute par la stérilité, au sens large du terme, qui compromet la continuité du groupe et sa désintégration, augure d'une mort¹². C'est dans la crainte d'un devenir « néant », conséquent d'une effroyable stérilité, qu'il faut chercher le motif de la régénération, présent dans le conte kabyle. Les symboles mobilisés à cet effet sont : a) le symbole lunaire ; b) le symbole ophidien ; c) le symbole aquatique.

La correspondance entre les phases de la lune et la croissance puis la décroissance de la vie végétale, animale et humaine, est l'une des plus vieilles croyances de l'humanité. Les phases de la lune sont elles-mêmes un élément de grands rythmes cosmiques. En cherchant à résumer en une formule unique la

11. Propp V. (1970), *Morphologie du Conte*, Gallimard, 1970.

12. Savignac P.H., *op. cit.*

– « la courageuse fille » (une femme sans enfants), conte 6, p. 80.

– « le poil de bon secours » (un roi sans enfants), conte 7, p. 89.

– « grain de pois chiche » (un couple sans enfants), conte 12, p. 123.

– ainsi que les contes 3 (p. 70), 10 (p. 101), 30 (p. 185).

Amrouche M.T. (1970), *Le grain magique*, Maspéro, conte 19, p. 181.

Rivière J. (1882), *Contes populaires de Kabylie*, Guilmoto, conte « tadellala ».

Basset R. (1903), *Nouveaux contes berbères*, Guilmoto, conte 109, p. 125.

multiplicité de hiérophanies lunaires, M. Eliade conclut qu'«elles révèlent la vie qui se répète rythmiquement. Toutes les valeurs cosmologiques, magiques et religieuses de la lune s'expliquent par la modalité d'être : c'est-à-dire qu'elle est "vivante" et inépuisable dans sa propre régénération¹³». M. Eliade souligne un autre aspect de la lune comme l'agent de destruction périodique des «formes épuisées». Voilà pourquoi dans le conte «l'homme-serpent», la mère vient consulter la lune pour connaître l'état de son «vieillessement». Et la lune de répondre : «Toi et moi sommes également belles, mais la fille que tu portes en toi nous passera en beauté.»

Il faut rappeler que le terme *agur*, en kabyle, désigne indifféremment la lune et le mois. La lune est mesure du temps, «mètreur» d'âge, ce qui lui vaut la capacité de prévoir l'avenir. *Clair de lune* ne se dit-il pas en kabyle *thiziri n agur*? dont *thiziri* vient du radical IZR qui veut dire voir?

Le choix du moment où la lune est croissante pour l'inauguration des labours, la célébration des mariages et l'ourdissage du métier à tisser, est très significatif de la valeur conférée à la lune pour son pouvoir de fécondation et de reproduction. Dans un conte intitulé «ce que deviennent les vieilles lunes»¹⁴, l'ancienne lune est pilée en petits morceaux pour en faire des étoiles. Car «la lune est la mère du pluriel¹⁵». On dit que la lune «naît», et, partant, annonce la naissance, voire le renouvellement, la régénération puisqu'elle est le premier mort et le premier ressuscité.

La pelote de laine, produit de tissage, est une épiphany lunaire. Elle est symbolique du devenir, de la continuité déjà annoncée par la lune, «tisseuse de destins».

Pour récolter les fèves que leur mari a prétendu semer, les deux femmes du conte «le malin, la bête et l'ogresse»¹⁶ ont fait rouler un tamis de la hauteur d'une colline pour retrouver l'emplacement des fèves. La pelote de laine et le tamis sont souvent ainsi utilisés pour égarer un ou plusieurs personnages du conte, et symbolisent «l'éternel retour».

De même, le symbole ophidien recèle le triple secret de la mort, de la fécondité et du cycle. Le serpent est une force tellurique, symbole de résurrection, car il vient de la terre, donc des morts. Aussi est-il le gardien de la pérennité ancestrale. Son nom est *azrem*, provenant sans doute de *azlem* : épeler, égrener, effeuiller¹⁷. En changeant de peau, il se «rajeunit». D'où sa capacité symbolique de régénération. Ainsi, il est «l'époux de toutes les femmes». Ses relations avec les femmes sont néanmoins multiformes. Plusieurs contes kabyles le confirment. Ces relations ne peuvent en aucun cas être

13. Eliade M. (1964), *Traité d'histoire des religions*, Payot, p. 142.

14. Basset R. (1903), *Contes populaires d'Afrique*, Guilmoto, p. 123.

15. Durand G., *op. cit.*, p. 328.

16. Savignac P.H., *op. cit.*, conte 4, p. 73.

17. Laoust E. (1920), *Mots et choses berbères*, Leroux, p. 216.

expliquées au moyen d'un symbolisme érotique simpliste. C'est d'ailleurs moins par son caractère phallique que par son symbolisme de régénération et d'initiation qu'il intervient très souvent dans les contes kabyles.

Dans le conte « l'homme-serpent », c'est lui qui inaugure, après la lune, toute la suite du conte en chargeant « l'homme-serpent » d'assurer la continuité du groupe social en élevant la fille aux cheveux d'or. Dans le conte « le poil du bon secours »¹⁸, la reine stérile mit au monde un serpent après avoir émis un vœu. Dans « la jalousie d'une marâtre »¹⁹, c'est paradoxalement une fille qui élève un serpent. Il lui régénérera plus tard les yeux, arrachés par la marâtre, en les léchant.

L'hydromancie florissait chez les Kabyles, et les Berbères en général. N'est-ce pas l'eau qui garde les armes ardentes des ancêtres ? Les cours d'eau, les sources, sont les lieux d'un culte qui s'adresse aux morts, lesquels, par leur présence, donnent à l'eau sa fécondité, son pouvoir de régénération et de renaissance. « Grain de pois chiche » est né après qu'une femme eut fait un souhait d'avoir un garçon. A la suite de ses pérégrinations, « grain de pois chiche » fut avalé par un lion. C'est à la proximité d'une fontaine qu'il réussit à faire une *césarienne* au lion et sortir ainsi de son ventre, « renaître » naturellement alors que sa première naissance fut anormale.

L'eau est en pays berbère remède contre la syphilis²⁰, contre donc la dégénérescence de toute forme de vie. Le caractère régénérateur de l'eau apparaît plus clairement dans les termes mêmes qui désignent les éléments aquatiques : *lilu*, vieux mot libyque, désigne « l'eau » ; la mer se dit *ilel*, le fleuve *il* et *ilul* veut dire « il est né ». Enfin *abbwuc* désigne et le coquillage et le pénis²¹. On y retrouve de fréquentes apparitions de la vieille sorcière qui, devant le héros, s'installe à la fontaine et feint de puiser de l'eau²². Le héros, en allant faire désaltérer son cheval à l'abreuvoir, trouvera la sorcière faisant semblant de remplir son outre d'eau avec un tamis ou une calotte de gland. Le héros impatient l'écartera de la margelle. Et la vieille de lui lancer : « Tu ne traiterais pas les gens de la sorte si tu avais épousé une telle », ou lui annonçant l'existence d'une sœur qu'il n'a jamais connue.

Ces jeux ont une valeur augurale dans la suite du conte. Ils introduisent par le truchement du symbolisme de l'eau, celui de la régénération. Le tamis, dont la fonction est de séparer le grain de l'ivraie, est réduit ici à ne rien séparer. Il

18. Savignac P.H., *op. cit.*, p. 89.

19. *Ibid.*, conte 11, p. 107.

20. Laoust E., *op. cit.*, p. 157.

Amrouche M.T., *op. cit.*, dans « la princesse Soumiche » (conte 7), c'est un poisson pêché de la mer, puis retrouvant sa forme humaine, qui redonna la parole à la princesse en l'exorcisant.

21. Cf. Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère, SNED, p. 115.

22. Savignac P.H., *op. cit.*, « le fils du roi et la jeune négresse », conte 5, p. 76.

Amrouche M.T., *op. cit.*, conte 1, p. 13.

perd sa valeur fonctionnelle au profit de sa valeur symbolique, annonçant, par sa forme circulaire, le cycle, le renouvellement. La fréquente apparition du tamis à proximité de l'eau, ne fait que confirmer la logique des symboles s'unissant pour contribuer à la régénération permanente.

Un vieux sage expliquait au héros, dans le conte « l'enfant et le roi des génies »²³, que la fontaine dont le fond était en argent, la voûte en or, et les eaux blanches, était la fontaine de la vie. Celui qui y boit ne mourra pas. Nous y voyons, d'après ce qui précède, que le contact avec l'eau, parce qu'elle est le point de départ des drames qui attendent le héros²⁴, comporte toujours l'idée de régénération. « L'eau est aussi un type de destin (...), un destin essentiel qui métamorphose sans cesse la substance de l'être »²⁵, « elle est (...) une invitation à mourir »²⁶.

3. Epreuves de la régénération

Le désir de régénération et d'éternité compose avec l'agressivité et la négativité. Car, c'est un passage difficile d'un état à un autre. La régénération est un acte grave et dramatique qui ne saurait s'accomplir sans désordre social. Les activités sociales s'usent et doivent se régénérer. C'est à cette nécessité fondamentale que répond en définitive la régénération. C'est dans le passage de la stérilité à une abondante progéniture, comme d'une saison sèche à une saison humide de germination et de fécondité, que se réalise l'épreuve de la régénération, s'accompagnant de destruction et de mort (sacrifice).

Les contes obéissent à cette loi en mettant en scène des ogres anthropophages et nécrophages (anti-hommes), des *teriel* (ogresses anti-femmes), des nains et autres formes humaines étranges qui font frontière entre l'ordre et le désordre. Ils sont médiateurs entre la stérilité et la fécondité. Témoins ces combats violents entre ces personnages asociaux et le héros, car l'*agon* est générateur de fécondité. Le héros est souvent appelé à s'immiscer dans un combat pour séparer deux adversaires éperviers²⁷, serpents²⁸, fourmis, béliers²⁹.

23. Basset R., *op. cit.*, conte 31, p. 64.

24. Amrouche M.T., *op. cit.*, contes 2 (l'héroïne tue la négresse et revêt sa peau à la fontaine) et 6 (le héros est transformé en gazelle après avoir bu l'eau d'une fontaine).

Basset R., *op. cit.*, conte 104 (les demi-frères se séparèrent à la fontaine en y plantant une baguette).

Savignac P.H., *op. cit.*, conte 23 (c'est sur la margelle de l'abreuvoir que le héros trouva un long cheveu. Il jura d'épouser la fille à qui appartenait ce cheveu, fût-elle sa sœur. Ce fut sa sœur !).

25. Bachelard G. (1942), *L'eau et les rêves*, José Corti, p. 8.

26. *Ibid.*, p. 77.

27. In Savignac P.H., *op. cit.*, conte 5, p. 76.

28. *Ibid.*, conte 1, p. 57.

29. *Ibid.*, conte 7, p. 89.

Le désordre qui caractérise l'épreuve de la régénération s'appuie sur l'inversion des rôles de tous ordres en mettant à nu les oppositions sacré/profane, masculin/féminin, culture/nature, dedans/dehors, sec/humide. Dans le conte de « l'homme-serpent », le serpent se charge de toutes les activités féminines, entre autres cueillette du bois, éducation des enfants, domaines réservés à la femme. L'homme qui, selon le dicton kabyle, est la « lampe du dehors » devient la « lampe du dedans », espace féminin par excellence.

L'homme-serpent se repaît du « sang menstruel » pour avoir failli à sa virilité en marchant sur un serpent. Virilité offensée exige réparation et ce, dramatiquement, dans le sang, car le « sang n'est jamais heureux »³⁰. La chute de l'homme-serpent n'est que la traduction du moment néfaste et tragique, nécessaire à la régénération, moralisé sous forme de punition. Il y a, en fait, bouleversement et tremblement des valeurs : « une valeur qui ne tremble pas est une valeur morte »³¹.

Laoust cite³², chez les Douzrous (Berbères d'Anti-Atlas), ces rites de retour du printemps qui consistent à choisir deux fiancés symboliques, de les escorter jusqu'à un sanctuaire qui, pour l'occasion, devient un lieu de prostitution sacrée. Ce bouleversement des conditions sociales, symbolisé dans le conte par la chute de l'homme-serpent, est omniprésent dans le conte kabyle. L'esclave prend la place de la princesse³³, ou la princesse revêt la peau d'un âne pour se faire prendre pour esclave³⁴, la femme maligne met au monde un enfant idiot, et la femme idiote un enfant malin³⁵.

Des alliances matrimoniales se contractent souvent dans le conte entre les animaux et les êtres humains. Les jeunes filles se marient avec des inconnus de forme animale, des démons, des ogres, avec des personnages étranges qui leur défendent de les regarder dans la lumière. Le héros du conte « l'ogresse Yemma nouja »³⁶ épouse la fille de l'ogresse. C'est un ogre qui prend pour femme la fille de l'infortuné vieillard du conte « délivré par ses frères »³⁷.

Toutes ces relations sont une volonté d'assurer l'androgynie de tout être, de transcender les contraires, opération indispensable à la régénération. Ainsi le nègre se transforme en belle femme blonde, le héros en gazelle, le serpent en prince charmant. Métamorphoses qui annoncent la palingénésie.

Le rétablissement de l'ordre, perturbé par les épreuves de la régénération, se fait par l'offrande aux « invisibles » d'un bélier en holocauste, surtout par la

30. Bachelard G. (1958), *Poétique de l'espace*, PUF, p. 67.

31. *Ibid.*, p. 84.

32. Laoust E., *op. cit.*, p. 193.

33. Amrouche M.T., *op. cit.*, conte 1.

34. Savignac P.H., *op. cit.*, conte 5, p. 76.

35. *Ibid.*, conte 4, p. 73.

36. *Ibid.*, conte 8, p. 94.

37. *Ibid.*, conte 10, p. 101.

mort des ogres qui incarnent le monde sauvage et stérilisateur. Le massacre des ogres, de par leur nombre (40 ou 99), est un sacrifice caricatural, une offrande votive en vue d'une fécondité. Le héros hérite d'ailleurs de la richesse des ogres. Les ogres sont parfois brûlés, le feu purificateur anéantissant ainsi leur pouvoir stérilisateur.

4. La régénération

Après le sacrifice, massacre du dragon, des ogres, du méchant, etc., s'inaugure l'ère de la remise en ordre du monde et des choses. L'homme-serpent a retrouvé sa forme humaine, une fois le renouvellement du groupe social assuré. Si le vieux ou le roi représente « la mémoire collective »³⁸, alors le remplacement du roi par son fils, et l'abondante progéniture ne fait que « rafraîchir » cette mémoire et, partant, garantir sa pérennité.

L'ère nouvelle est toujours attestée, dans le conte, par la consommation d'un mariage, et la naissance d'enfants abondants, mâles, souvent au nombre de sept, symbolisant le retour de l'ancêtre éponyme. Comme le souligne G. Durand : « L'abondance est liée à la notion du pluriel, comme la sécurité temporelle l'est à celle de redoublement, c'est-à-dire la liberté de recommencement qui transcende le temps. »³⁹

Comme la régénération est aussi renaissance, le héros renaît souvent après avoir été dévoré. En effet, le héros avalé par l'ogresse, puis extrait de son ventre par son frère ou demi-frère après avoir tué celle-ci, ressuscite en humant une herbe qu'une fourmi ou un lézard aura fait sentir à son adversaire tué sous les yeux du héros. Le héros sauveur lave son frère comme un nouveau-né⁴⁰. Ainsi, la dissolution sociale est vaincue au travers de la régénération qui se donne à voir dans toutes ces métamorphoses et renaissances.

III. CONCLUSION

Nous avons vu que le conte s'appuie, est-ce banal de le souligner, sur des pratiques sociales où le groupe social est confronté aux problèmes existentiels. Le conte, document ethnographique, est inépuisable quant à sa richesse symbolique. Il met en lumière, outre les structures imaginaires du groupe qui le porte et le dit, à travers ses transformations narratives au fil du temps,

38. Delachaux-Loeffler (1949), *Le symbolisme des contes de fées*, L'Arche.

39. Durand G., *op. cit.*

40. Savignac P.H., *op. cit.*, conte 1, p. 57.

un véritable outil pour questionner le présent dans ses quêtes originaires et sa projection dans le futur. La langue berbère (*tamazight*) qui fut et demeure le véhicule de ce conte concentre en elle tout ce qui tisse précisément cet imaginaire. Sans trop forcer le trait, on peut dire que la revendication pour sa reconnaissance n'est autre qu'une lutte contre la mort. On comprend pourquoi tous les blocages politiques peinent à l'*éradiquer* pour être ancrée profondément dans l'imaginaire qui sédimente le réel. Puissent les non à Tamazight se souvenir du verbe lacté!

ACHOUR OUAMARA
Université Stendhal de Grenoble

ÉTUDE SÉMANTIQUE COMPARATIVE DU TERME « CŒUR » EN ARABE DIALECTAL (*qelb*) ET EN BERBÈRE (*ul*)

par
Miloud Taïfi

Leurs yeux ne sont point privés de la vue, mais leurs cœurs,
ensevelis dans leurs poitrines, sont aveugles.

(*Coran* : 22, 45. Traduction de Kasimirski, p. 263.)

Les études dialectologiques comparatives se sont intéressées surtout aux ressemblances et aux différences des langues au niveau phonétique, grammatical et lexical. La sémantique n'a que très peu retenu l'attention des dialectologues.

Déterminer avec rigueur et précision les sens des mots et décrire leurs emplois expressifs n'est pas en effet une entreprise aisée, d'autant plus que la sémantique n'a pas connu, hormis dans certains domaines lexicaux, l'essor comparable à celui qui a permis le développement des études phonétiques et syntaxiques. La description du sens a toujours été confiée à la lexicographie qui, par ses diverses méthodes et par défaut du genre, ne peut que proposer des nomenclatures lexicales classées, mais s'empêtrant dans des définitions sémantiques approximatives ou synonymiques dont la circularité constitue l'un des défauts majeurs.

Pourtant l'analyse dialectologique des variations et des diversités des langues ne peut faire l'économie de la composante sémantique, car ce sont les sens des mots et leurs acceptions qui permettent la perméabilité des langues et leur traduction, ce qui suppose théoriquement la possibilité d'une communauté sémantique des langues, dans le sens d'universaux de signification, surtout de celles qui sont historiquement apparentées et qui se sont développées différemment à partir d'un tronc commun.

C'est cette communauté sémantique que nous voulons illustrer par l'étude du champ sémantique du terme « cœur » en arabe dialectal et en berbère. Le corpus soumis à l'analyse est tiré, pour l'arabe, du *Dictionnaire arabe-français*

de Henry Mercier (1951, Rabat, Les éditions de la porte) et pour le berbère, du *Dictionnaire kabyle-français* de J.M. Dallet (1982, Paris, SELAF) et du *Dictionnaire tamazight-français* de Miloud Taïfi (1992, Paris, l'Harmattan/Awal). (Remarque : nous avons toutefois intégré d'autres expressions qui n'ont pas été répertoriées dans les dictionnaires consultés.)

L'objectif de cette analyse du terme « cœur » est de dégager les articulations significatives dominantes de son champ sémantique dans les deux langues et, au-delà, de cerner la symbolique liée à l'organe cœur et qui a permis l'apparition des sens métaphoriques et métonymiques à travers des expressions figées et des locutions verbales.

LES ARTICULATIONS SIGNIFICATIVES DOMINANTES

Le cœur peut être aveugle, froid, mort, blanc, etc., autant de propriétés physiques ou morales, plus abstraites, qui sont attribuées au cœur dans des expressions imagées où des transferts de sens fonctionnent par figuration dans un va-et-vient entre le concret, le sens littéral, et l'abstrait, le sens global et figuré des expressions. Ainsi « avoir le cœur mort » : arabe = A : *qelb-u meyyit*, berbère = B : *immut-as wul*, c'est être apathique, manquer d'ambition, et en kabyle, c'est être sexuellement impuissant. De même l'honnêteté, la sincérité, la franchise sont signifiées, en tant que qualités morales, par la blancheur du cœur : A : *qelb-u byed*, B : *imellul-as wul*.

La richesse sémantique des expressions arabes ou berbères dans lesquelles le terme cœur est l'objet d'un transfert de sens est déroutante non seulement parce que l'origine du transfert n'est pas saisissable en synchronie, le lien entre le sens littéral de départ et le sens figuré d'arrivée s'étant historiquement relâché, mais, surtout, parce que l'organe désigné est fortement investi d'une symbolique complexe dont les deux langues gardent des traces, sortes de vestiges et de fossiles sémantiques qui témoignent de l'évolution culturelle et idéologique.

Le champ sémantique de *qelb* en arabe et de *ul* en berbère, s'articule sur quatre significations dominantes :

- conscience, pensée ;
- intuition et pressentiment ;
- amour propre et for intérieur ;
- affectivité et pressentiment.

1. Conscience, pensée

Le cœur est le lieu de l'intellectualité et de la spiritualité. Les pensées viennent du cœur qui est le siège et le centre de la connaissance dans le sens

large ; la culture y localise l'intelligence et la sagesse. La réflexion intime qui donne lieu à une décision ou à un comportement se produit dans le cœur. C'est lui qui voit et distingue le Bien du Mal. Les expressions A : *b qelb*, B : *s wul* « avec cœur » indiquent dans leurs emplois que le cœur est conscience qui décide. Ainsi A : *ka yhder b qelb-u*, B : *la ysawal s wul-nes*, « il parle avec son cœur », il dit ce qu'il pense, ce qu'il croit intimement être vrai, autrement dit, ce que sa conscience lui dicte. A : *had šši baš heddet-ni qelb-i*, « c'est de cela que mon cœur m'a entretenu », « Voilà ce que ma conscience m'a dicté » dit-on en arabe pour clore l'exposé d'un avis ou d'une opinion à propos d'une question ou d'une affaire soumises au débat et à l'appréciation de tous.

En tamazight, de quelqu'un qui délire ou qui déraisonne, on dit qu'il parle sans son cœur B : *la ysawal bla wul-nes*. De même, faire quelque chose avec son cœur A : *ka yxdem b qelb-u*, B : *la yxeddem s wul-nes*, c'est le faire consciencieusement en ayant des raisons suffisantes pour le faire et en y mettant de l'ardeur. En kabyle, réfléchir, c'est rester avec son cœur : B : *yerjimi d wul-is*, « il reste avec son cœur », métaphoriquement avec sa conscience. Dans le même dialecte, agir contre sa conscience, malgré soi, c'est piétiner son cœur B : *yee fes xef wul-is*, il a agi contre sa conscience.

Parallèlement à ce premier sens, le cœur est aussi le siège du croire, de la spiritualité. Les croyances religieuses, qu'il ne faut pas confondre avec l'intuition, relèvent du cœur. En Islam, le cœur du croyant est considéré comme le trône de Dieu. Les égarés sont ceux dont les cœurs sont aveugles. La vision spirituelle émane du cœur. Les expressions A : *ema qelb-u*, B : *iema y as wul*, « son cœur est devenu aveugle » sont employées pour parler de quelqu'un qui agit contre les principes moraux de la religion. Avoir ou perdre la foi sont donc des états du cœur. En arabe, le cœur est croyant A : *qelb mumen*, impie A : *qelb kafer* ou athée A : *qelb mehrum*, littéralement « cœur illicite ». La spiritualité suppose la méditation et la contemplation. C'est dans et par le cœur qu'on s'adonne à ces deux activités de l'esprit. La religion étant aussi une axiologie, les propriétés morales (qualités ou défauts) sont attribuées au cœur. Nous verrons, ci-après, les plus importantes.

2. Intuition et pressentiment

La deuxième articulation de signification dominante du terme « cœur » concerne les notions d'intuition et de pressentiment. La connaissance indépendante de la réflexion ou du raisonnement se situe dans le cœur. C'est cette connaissance qui permet de prévoir les événements et de présager de leurs conséquences.

En arabe et en berbère, notre cœur nous parle pour nous avertir, nous conseiller, nous prévenir à propos de choses ou de faits qui échappent à notre conscience, à notre connaissance intellectuelle. A : *xber-ni qelb-i* ou *lqelb xbir*

« mon cœur m'a informé, m'a averti » dit-on en arabe pour signifier l'intuition et le pressentiment qu'on a d'un fait ou d'un incident qui a eu lieu ou aura lieu dans l'avenir. En berbère le même sens est rendu avec les verbes « dire » ou « trouver » : B : *inna y i t̄ wul-inw* ou *yufa t̄ wul-inw* « mon cœur me l'a dit, mon cœur l'a trouvé ». La connaissance intuitive, qui nous permet d'appréhender des situations ou des événements indépendants de notre savoir, provient du cœur.

L'appréciation des choses relève aussi du cœur. Ainsi en tamazight, si le cœur refuse et dicte une appréciation négative, on agit en conséquence sans chercher à savoir s'il a ses raisons, estimant que l'intuition est plus forte que la connaissance : B : *ul-inw a wr irin*, « c'est mon cœur qui ne veut pas ». Point c'est tout. Peut-on d'ailleurs agir contre l'intuition et le pressentiment dictés par son cœur ? La même signification se retrouve en arabe, l'expression A : *qelb-i ma mertah š* « mon cœur n'est pas en repos » est employée pour dire qu'on n'est pas favorable intuitivement, sans savoir réellement pourquoi, à un fait, à une situation ou à un individu.

3. Amour-propre et for intérieur

La dignité de l'homme, son amour propre, qui font de lui un être respectable et honorable, se situent dans le cœur. Le sens de l'honneur exige qu'on préserve son amour-propre de toute offense, outrage ou injure. Perdre son amour propre, c'est avoir un cœur mort A : *qelb-u meyyet*, B : *immut-as wul* ou ne pas avoir de cœur du tout A : *ma eend-u qelb*, B : *war ul* « sans cœur », *ur diy-s ul* ou (kabyle) : *ur yesei ara bb^wul*, « il ne possède pas de cœur ». La mort du cœur signifie l'arrêt de la vie physique et métaphoriquement la déchéance et le déshonneur, car c'est l'amour propre qui fonde même la vie sociale.

Le cœur peut aussi manquer de l'ardeur nécessaire pour défendre son amour propre et son honneur. Il est, dans ce cas, froid A : *qelb-u bared*. Dans une dernière expression arabe, plus terrifiante parce que relative à l'anthropophagie, le cœur (humain, bien entendu) est comestible. N'avoir plus d'amour propre ni de sens de l'honneur, c'est manger son cœur A : *kla qelb-u*, « il a mangé son (propre) cœur ». En berbère (tamazight) on ne mange pas son cœur mais on l'ensevelit, on l'enterre. B : *yuder i wul-nes*, « il a enseveli son cœur » veut dire que la personne dont on parle ne fait plus aucun cas de son amour propre, il ne tente plus de défendre son honneur et sa dignité. On n'ensevelit évidemment qu'un cœur qui meurt, et nous avons déjà signalé qu'en berbère, n'avoir plus d'amour propre, c'est avoir un cœur mort.

Le cœur est aussi le siège de l'intimité, du secret que chacun porte profondément en soi, en son for intérieur. L'expansivité ou la discrétion sont des états du cœur. Il peut, dans un double mouvement, s'ouvrir ou se fermer : une personne expansive a un cœur ouvert A : *qelb-u maftuh*. Le discret, celui qui

garde des secrets par retenue et décence, a par contre un cœur replié A : *qelb-u meṭwi* ou recroquevillé A : *qelb-u mkemmeš*. Il faut signaler aussi que le repli du cœur caractérise celui qui nourrit des arrière-pensées néfastes ou qui fomenté en secret des intrigues pour nuire aux autres. L'ouverture du cœur est liée à la jovialité et la gaieté du caractère. Le cœur fermé, replié, recroquevillé est toujours maussade et morose.

4. Affectivité et sentiments

C'est dans ce domaine notionnel que le terme « cœur » est investi fortement de sens métaphoriques expressifs. Le cœur est en effet le siège de l'affectivité presque dans toutes les cultures traditionnelles. Les émotions et les différents sentiments de l'homme y sont localisés : l'amour, la haine, la tristesse, la joie, etc.

Il faut remarquer cependant qu'en arabe et en berbère, le foie A : *kebda*, B : *tasa* constitue aussi le siège de certains sentiments : tendresse, affection, pitié, et ceux relatifs à l'amour filial et maternel. Le partage locatif des sentiments entre le cœur et le foie est un problème sémantique complexe qu'il serait intéressant d'étudier.

Pour notre propos, c'est le cœur qui indique, par ses différents états, les qualités ou les travers qui se manifestent dans les comportements de l'homme. Pour exprimer ces diverses significations, l'arabe et le berbère combinent l'item lexical « cœur » et divers verbes ou adjectifs qui désignent les propriétés attribuées au cœur et qui, par métaphore, rendent le sentiment, la qualité ou l'état de la personne. Nous présentons dans ce qui suit les différentes expressions relevées en proposant un classement sémantique.

LES PROPRIÉTÉS DU CŒUR

Certaines propriétés physiques servent par métaphore à signifier des qualités ou des états qui caractérisent la personne dont le cœur est ainsi décrit.

1. La couleur

a) *Blancheur et noirceur*

La blancheur du cœur symbolise l'honnêteté et la droiture A : *qelb-u byed*, B : *imellul-as wul* et aussi, en arabe, la candeur et la naïveté. Le cœur d'un enfant est toujours blanc dans le sens de la candeur et de l'innocence. Le

symbole de blancheur est positif en opposition à la couleur noire. Avoir un cœur noir A : *qelb-u khel*, B : *ibexxin-as wul*, c'est être haineux, méchant, envieux. L'expression arabe A : *qelb-u mkeḥḥel b le-ema*, littéralement «son cœur est noirci d'aveuglement» rend compte d'un sentiment de haine poussée jusqu'à son paroxysme. L'expression référerait au khôl, l'antimoine que les femmes s'appliquent sur les cils en guise de fard. On aura saisi dans cet exemple l'opposition significative entre le sens positif de *mkeḥḥel* «fardé de khôl» qui renvoie à la beauté et à l'esthétique et le sens négatif de *le-ema* «cécité» qui comporte le sème d'obscurité et par conséquence de la notion de «noir». Cette glose laconique demande cependant à être développée davantage.

b) *Le cœur vert*

Un cœur vert indique la volupté et caractérise le bon vivant, celui qui continue, malgré son âge avancé, à s'adonner aux jouissances de la vie. C'est seulement en arabe que cette couleur est attribuée au cœur A : *qelb-u xḍer*. La notion de verdure est à prendre dans ses deux sens limitrophes d'ailleurs. Le vert renvoie en effet, au-delà de la couleur, à la vie de la végétation en opposition à sa sécheresse. La sève coule dans un arbre encore vert et lui donne vie, mais lorsqu'il devient sec, la sève, qui donne vigueur, le quitte et l'arbre meurt. Avoir un cœur vert, c'est donc avoir encore la force et l'ardeur suffisantes pour la volupté.

2. Dimension, volume et mouvement

a) *Grandeur et petitesse*

Le cœur peut être grand ou petit. La première propriété signifie la générosité et la noblesse du caractère A : *qelb-u kbir*, B : *ul axatar g bu tsart a g llan*, littéralement «un grand cœur se trouve chez qui en est digne». La grandeur du cœur est une valeur positive qui prévaut chez celui qui reste toujours au-dessus des mesquineries et des bassesses imposées parfois par les vicissitudes de la vie. La petitesse, son antonyme, indique la vilenie et la lâcheté A : *qelb-u syir*, B : *imezziy-as wul*. La personne dont le cœur est petit se laisse facilement acheter, corrompre; elle est prête à renoncer à son honneur pour quelques faveurs ou avantages.

En berbère (tamazight), on dit aussi d'une telle personne que son cœur est insuffisant B : *idrūs g[^]g^wul-nes*, littéralement «il est insuffisant dans son cœur». La suffisance cardiaque, en tant que métaphore, fonde même dans la culture berbère la dignité de l'homme car il n'y a pire défaut que la vilenie. En kabyle cependant, la petitesse du cœur signifie le manque de patience B : *ul-is meḥṭuḥ*.

b) *Largeur et étroitesse*

Le cœur peut être large ou étroit. Cette opposition concerne des traits de

caractère. La largeur du cœur A : *qelb-u wasee*, B : *iwsee-as wul* équivaut à la souplesse du caractère, à la bienveillance et la clémence. Celui dont le cœur est large, pardonne facilement, accorde son indulgence et oublie bien vite les vexations et les humiliations dont il est victime. L'étroitesse du cœur désigne, par contre, la susceptibilité et la rancune. A : *qelb-u deyyeq*, B : *ul aneqmar ur ittasy midden*, littéralement « un cœur étroit ne peut supporter les gens ». Il faut entendre par ce dicton berbère l'impossibilité de supporter les sarcasmes et les vexations subies si l'on est doté d'un caractère susceptible et que l'on a tendance à garder de la rancune à ceux qui nous offensent.

C'est dans le cœur étroit que naît le sentiment de vengeance car il ignore le pardon et l'indulgence. Ainsi les expressions A : *ka yrfed f qelb-u*, littéralement « il prend sans son cœur », B : *la ykemma g^g^wul-nes*, littéralement « il noue dans son cœur » et *la yttamez g^g^wul-nes*, littéralement « il retient dans son cœur » rendent compte de l'état sentimental vindicatif de ceux qui sont rancuniers.

La compassion et la bonté sont liées aussi à la minceur du cœur A : *qelb-u rhif*, *qelb-u rqiq*, « son cœur est mince ». La minceur suggère la transparence, celle des sentiments. Avoir un cœur mince (transparent) c'est aussi ne pas nourrir de mauvais sentiments à l'égard des autres.

c) *Le mouvement descendant*

Le cœur peut connaître un mouvement descendant. Aller vers le bas, tomber, choir, sont des états du cœur de celui qui, par ses comportements, est vil, bas sur le plan moral : A : *qelb-u saqet* et *qelb-u tayh*, B : *ider-as wul* et *ittutty-as wul*. Les notions de chute et de bas sont symboliquement négatives, elles sont associées à la bassesse et à l'ignominie. Il faut signaler néanmoins qu'en berbère (tamazight) la chute du cœur indique un amour impossible, malheureux parce qu'il n'est pas réciproque. Ainsi B : *ider-as wul xf...*, littéralement « il a le cœur qui descend sur... », c'est s'éprendre d'amour pour..., on retrouve ce sens dans le chant suivant B : *ur as samehx i titf, mer-idd i wraea, ur i y iyddar wul xf unna wr diy-i iseksiwn*, « je ne pardonnerai pas à ma prunelle, sans la vue, mon cœur ne se serait pas épris de celui qui ne faisait aucun cas de moi ». Laisser ainsi choir son cœur par passion folle est aussi une sorte de bassesse et d'ignominie.

3. Solidité et mollesse

Cette opposition de propriétés est rendue en arabe, d'une part par le terme *qaseh* qui couvre plusieurs sens : « dur, solide, compact, forme, raide » et de l'autre par les termes *hšiš*, « tendre, fondant, friable » et *rteb*, « tendre, souple, moelleux, mou ». En berbère (tamazight) l'opposition concerne les verbes *qseh* avec les mêmes acceptions qu'en arabe et les verbes *hrurey* « être visqueux,

délayé, liquide» et *lwiḡ*, «être tendre, mou, souple». Transposée au cœur, cette opposition entre la solidité et la mollesse, signifie des traits de caractère différents. Ainsi les expressions A : *qelb-u qaseḥ*, B : *iqseḥ-as wul* qualifient la personne qui est dure, cruelle, impitoyable, insensible. A : *qelb-u ḥžer*, «Son cœur est une pierre» dit-on aussi de quelqu'un qui n'a pas le sentiment de la pitié. Par contre, être doux de caractère, sensible, compatissant, c'est avoir le cœur «moelleux» : A : *qelb-u ḥšiš* ou *qelb-u rṭeb*, B : *iḥrury wul-nes*, ou *ilgg^way wul-nes*.

4. La température du cœur

Le cœur froid A : *qelb-u bared* est lié à l'apathie, à la paresse, à l'indolence et à la nonchalance. Ce sens n'a pas été relevé en berbère, c'est plutôt la mort du cœur, on l'a vu, qui rend la même signification. Paradoxalement, en arabe – du moins dans notre corpus d'expressions – la chaleur n'est pas attribuée au cœur pour dire les états contraires des précédents : l'ardeur, le dynamisme, l'activité.

Le cœur peut cependant être brûlé A : *qelb-u meḥruq*, B : *iḡus wul-nes*, ou *iqqed wul-nes* dans les cas où l'on souffre moralement à cause d'un malheur, ou d'un incident fâcheux. La froideur du cœur indique aussi, nous l'avons signalé ci-dessus, le manque d'amour propre.

5. La propreté du cœur

La franchise, la loyauté l'honnêteté et les qualités similaires sont dues à la propreté du cœur, à sa pureté : A : *qelb-u ṣafi*, B : *izeddiy wul-nes*. En kabyle, un cœur pur B : *zeddiḡ wul-is* appartient à celui qui ne tient pas rancune. La souillure du cœur, son impureté ne font ni en arabe ni en berbère l'objet de métaphorisation ; l'hypocrisie, la déloyauté et la malhonnêteté sont signifiées par d'autres procédés lexicaux.

6. Le plein et le vide

Avoir le cœur gros en français, c'est avoir le cœur plein en arabe et en berbère mais pas seulement de chagrin : A : *qelb-u eamer*, B : *iε emmer wul-nes*. Le cœur supporte plus que ça : des colères refoulées, des griefs non exprimés, des vexations ou des injures auxquelles on n'a pas répondu stagnent dans le cœur en plus des soucis, des peines et des inquiétudes quotidiens. Si c'est l'angoisse et l'anxiété qui habitent le cœur, celui-ci est alors «(r)attrapé au vol» : A : *qelb-u mzelqef*. Il faut comprendre ici l'expression dans le sens de «cœur ravi, enlevé» n'appartenant plus à son propriétaire.

Un cœur plein peut éclater si l'on ne l'épanche pas. Ainsi se mettre en colère violente, c'est avoir, en arabe, le cœur fracassé : A : *qelb-u mfergae*. On peut soulager son cœur en le vidant seulement au moyen de la parole thérapeutique : la confiance ou la confession : A : *xwa qelb-u* ou *ferrey qelb-u* « il a vidé son cœur » dit-on en arabe pour parler de quelqu'un qui dit ce qu'il a sur le cœur, qui ouvre son cœur. En berbère (tamazight), épancher, décharger son cœur, c'est le dénouer ou plus exactement c'est desserrer le nœud qui l'entrave : B : *unna wr issilwin i wul-nes d ad ittigs*, littéralement « celui qui ne desserre pas le nœud de son cœur, risque de le voir éclater ».

Le cœur vide n'est pas l'opposé du cœur plein. La vacuité du cœur A : *qelb-u xali* renvoie plutôt à l'insensibilité, à l'absence de sentiments positifs tels que l'indulgence, la compassion et la pitié. Avoir le cœur vide qualifie aussi, toujours en arabe, quelqu'un qui n'est pas impliqué dans une situation et qui est étranger à une question, à une affaire.

7. Le cuit, le moulu et le « coupé »

Trois propriétés supplémentaires sont attribuées au cœur. Un cœur cuit : A : *qelb-u tayb*, B : *inwa wul-nes* est d'abord un cœur plein de chagrin et de tristesse. La propriété de cuisson indique aussi le caractère de celui qui est irritable, irascible et nerveux, qui a les nerfs en pelote, comme on dit familièrement en français.

Le cœur moulu ou pulvérisé : A : *qelb-u methun* signifie une douleur, une torture morales. Souffrir moralement c'est aussi avoir le cœur coupé : A : *qelb-u meqtue* ou *mqetee*, B : *ibbey wul-nes*, autrement dit, éprouver de la peine et de l'affliction.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, somme toute limitée, ayant laissé dans l'ombre plusieurs aspects de l'attribution des propriétés au cœur, nous pouvons résumer notre description en présentant les différentes étapes du transfert de sens dont le terme « cœur » fait l'objet, aussi bien en arabe qu'en berbère.

1- *La métonymie* : le terme « cœur » désignant d'abord l'organe, est employé pour désigner la personne porteuse de l'organe. Le cœur est le substitut de la personne. Il s'agit tout simplement d'un transfert de sens métonymique du type partie pour le tout, le cœur étant la partie et la personne le tout.

2- *La métaphore* : la métonymie ne suffit pourtant pas pour expliquer la blancheur, la grandeur ou la mollesse du cœur (signifiant la personne) telles

qu'elles sont employées dans les expressions étudiées. Les propriétés sont en effet comprises dans leur sens métaphorique et non pas dans leur sens littéral, concret. Par exemple, un cœur blanc ne veut pas dire une personne de couleur blanche. Il faut donc comprendre la blancheur dans son sens figuré obtenu par métaphore fondée sur l'analogie entre le concret et l'abstrait : le cœur d'une personne est dit « blanc » parce que celle-ci présente des qualités de franchise, d'honnêteté, de droiture et qu'elle n'est pas souillée par quelques travers ou défauts. Une telle personne ressemble donc à une chose de couleur blanche et immaculée.

3- *La symbolique* : la métaphore par analogie n'est cependant possible que si la culture, dont la langue est composante et véhicule, fait de la « blancheur », ou de toute autre propriété attribuée au cœur, un symbole. Il faut entendre ici par culture, la vision et la conception du monde qui se manifestent à travers des interprétations diverses dont la symbolique constitue la forme centrale autour de laquelle s'organise le complexe sémantique. Ainsi, la grandeur symbolise la générosité, la cuisson symbolise l'irritation et la largeur la clémence, etc. Ce sont ces représentations symboliques qui confèrent aux mots d'autres sens que la métaphore analogique prend en charge.

Comme notre comparaison l'a montré, c'est au niveau de la symbolique que l'arabe et le berbère présentent des ressemblances remarquables. Le champ lexical des propriétés attribuées au cœur constitue ainsi une communauté sémantique des deux langues.

MILLOUD TAÏFI

UN PARLER BERBÉRO-SONGHAY DU SUD-OUEST ALGÉRIEN (TABELBALA): ÉLÉMENTS D'HISTOIRE ET DE LINGUISTIQUE

par

Mohamed Tilmatine

Ce travail reprend en le réactualisant un article paru en allemand en 1991¹. Il ne prétend pas constituer une description exhaustive du parler de Tabelbala, travail qui reste encore à faire, néanmoins il en présentera quelques aspects phonétiques, phonologiques et syntaxiques à partir de la perspective du berbère et de l'arabe dialectal maghrébin.

La présentation qui suit repose sur un corpus constitué par des entretiens avec des Belbalis enregistrés dans le sud-ouest algérien en octobre 1990, complétés par d'autres interviews datant de juin et juillet 1995. Le résultat de ce travail a été confronté aux informations contenues dans le manuel des Pères Hacquard/Dupuis, (HD, 1897), dans le glossaire de Ducroz et Charles (1978) ainsi que dans le travail du Lieutenant Cancel qui est l'auteur de la description la plus anciennement attestée du parler de Tabelbala (1908). Des travaux plus récents portant sur Tabelbala ne me sont pas connus. Même un spécialiste aussi incontesté des langues songhay² comme R. Nicolai n'a pas étudié en particulier le K., mais en a fait dans le cadre d'études plus globales une description du songhay septentrional (SS) et du « sous-groupe Korandje » (Tabl. 2) en se référant en cela à l'article de Cancel sus-cité ou aux informations d'un travail ethnologique (D. Champault, *Une oasis du Sahara occiden-*

1. M. Tilmatine, 1991.

2. Le nom est transcrit de manière différente dans les ouvrages spécialisés : *Songay*, *Soñai*, *Songoï*, *Songaï*, *Songhay*, etc. Dans ce texte, on optera pour cette dernière graphie qui nous semble être la plus répandue. Le terme utilisé par les habitants de Tabelbala pour désigner leur propre langue s'écrit également de différentes manières : *Konradjé* (Nicolai, 1983 : 153), *Kora-n-dié* (Champault, 1969), *Koranje* (*A Thesaurus of African languages*) etc. Il semble que cette différence dans la prononciation du nom soit due aux différentes réalisations dialectales d'un / *d/ d'origine (Nicolai, 1981b : 560). Nous pensons avoir reconnu la prononciation suivante *Kwara-n-dzi*, qui signifie la « langue du pays/du village ». Cette orthographe se justifie par le sens du mot qui est un syntagme déterminatif, dont les deux éléments *Kwara* (« Pays ») et *dzi* (« langue ») sont reliés par un connectif *n*. Le nom sera dorénavant redonné par l'abréviation K.

tal : *Tabelbala*, 1969) pour analyser le système phonologique de ce parler³. La deuxième source importante consacrée à Tabelbala serait semble-t-il le travail, malheureusement non publié, de Bonafos (*Tabelbala : Origines...1925*), cité par Champault, mais que je n'ai pas pu consulter. Cet état de fait démontre une pauvreté inhabituelle des sources en la matière.

Il n'est dès lors pas étonnant que le nombre des travaux portant sur cette langue et région soit très réduit. Mais cette méconnaissance ne se limite pas au champ scientifique. En Algérie, ce n'est qu'en 1991 qu'un hebdomadaire national publie un premier article parlant de cette oasis, qu'il intitulera : « Les mystères de Tabelbala » et dans lequel on apprendra aux lecteurs du journal qu'on y parle « l'énigmatique Kora n-dié, une langue négro-africaine »⁴.

A propos d'une dénomination

Le peu de travaux qui existent sur Tabelbala ne donnent aucune indication ni sur l'étymologie ni sur le sens de la dénomination « Tabelbala ». Eu égard à ce que l'on connaît de l'histoire de cette ville et de ses populations mais aussi en considérant la structure morphologique du nom, deux pistes probables peuvent être dégagées :

1. La piste berbère

Le nom a au premier abord une consonance berbère évidente, même s'il constitue sous cette forme probablement une adaptation phono-morphologique à l'arabe. Ce qu'il faut retenir, c'est que comme très souvent, les Belbalis eux-mêmes – et entre-eux – n'utilisent pas le terme « Tabelbala » pour désigner leur village. Pour ce faire, ils recourent – selon le groupe ethnique – aux noms des différents villages dans les deux langues, songhay (*Kora, Ifranio, Yami*) ou arabe s'ils sont arabisés : *az-Zâwaya/Zâwyat Sidi Zekri, Sérâya, Sidi Makh-louf*.

Le nom a également une variante berbère – à usage interne – utilisée généralement par les habitants de Tabelbala entre eux : *Tawerbets*. Ce nom a été décrit par Cancel comme « une corruption de Tabelbelt » (p. 346). Cette structure corrobore davantage l'hypothèse d'une étymologie berbère. Ceci est visible non seulement aux morphèmes du féminin, mais aussi dans le traitement de l'affriquée en finale que l'on retrouve couramment dans les parlers berbères. La difficulté réside cependant dans le sens que pourrait prendre le mot en berbère. La racine *wrb* ne semble pas attestée dans les parlers proches comme le tamazight, le touareg ou les parlers sahariens comme le mozabite ou

3. R. Nicolai, 1979c : 399 et surtout 1981a, pp. 557-567.

4. *Algérie Actualité*, N° 1322 du 14-20.2.1991, pp. 19-23.

le ouargli. En revanche nous la retrouvons p. exp. en kabyle dans le sens de « quitter le domicile conjugal ou un endroit quelconque, généralement à la suite d'un désaccord du sujet avec un ou des tiers » (Dallet). Sachant que la ville de Tabelbala constituait un relais sur le chemin des caravanes des esclaves allant de Tombouctou à Sijilmassa et à Tlemcen, il est certain que l'explication serait séduisante si n'était le fait que la seule existence de ce sens en kabyle ne suffit pas pour étayer l'hypothèse.

2. La piste arabe

Une autre piste envisageable serait bien sûr une étymologie arabe. Cette hypothèse est facilitée par le fait que la racine *wrb* existe en arabe : *warraba* signifie « s'exprimer de manière ambiguë, incertaine ». Nous obtenons approximativement le même sens si l'on posait la racine *blbl*. Le verbe *balbala*, *yubalbilu* qui en dérive signifie « parler d'une manière inintelligible, pêle-mêle etc. ». Le morphème du féminin berbère étant très facilement décelable en tant que tel, nous aurions un type de structure très courant, notamment au Maroc, avec l'utilisation de mots arabes, adaptés à la morphologie berbère : *taneğğɛart* « menuiserie », *taxerrazt* « coordonnerie », etc. Notons par ailleurs, que ce procédé de dénomination qui consiste à donner une dénomination arabe – souvent à connotation négative ou méprisante – à une population ou région berbère est très courant en Afrique du nord à commencer par le mot *berbère* lui-même en passant par d'autres « ethnonymes » comme « Chleuhs » par exemple qui en arabe, dans sa forme verbale *šəalahla* a le sens de « détrousser, dévaster ».

Toutefois, en l'absence d'éléments de vérification plus fiables, il est évident que ces considérations doivent être prises avec beaucoup de prudence.

Une pluralité mal assumée

Il semblerait que cette oasis soit demeurée dans un état d'isolement quasi total, bien que la question de la parenté du parler de Tabelbala avec le songhay fût déjà établie à la fin du XIX^e siècle.

Pourtant Tabelbala présente des caractéristiques linguistiques, et probablement socioculturelles et anthropologiques uniques dans leur genre en Algérie et en Afrique du Nord, puisque l'oasis rassemble en un seul lieu des éléments berbères, arabes et surtout (négro-) africains. Cet apport peut étonner eu égard au fait que cette localité est située largement au nord de l'espace occupé par les langues songhay.

Des discussions avec les habitants de Tabelbala attestent une profonde crise identitaire qui trouve son expression dans le fait que les Belbalis parlent une langue considérée comme négro-africaine tout en vivant dans un environnement et des structures sociales, patriarcales reposant sur un islam fortement

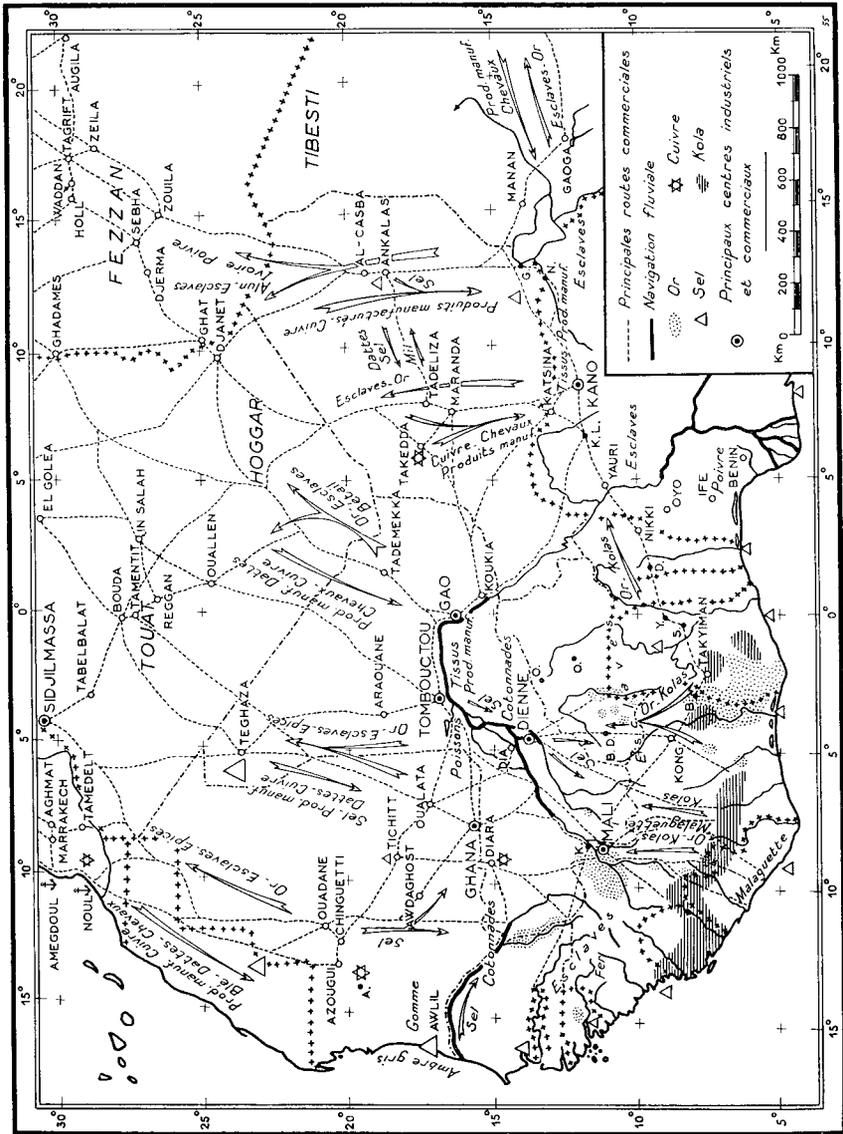


Fig. 1: Principales routes commerciales en Afrique de l'ouest (Mauny, p. 226)

maraboutisé, mais qui en revanche intègre lui-même des éléments païens que l'on retrouve par exemple dans les traditions et les jeux de sociétés comme les danses, qui sont effectuées ensemble par les femmes et les hommes (Champault : 212 et suiv.).

Mais c'est surtout au linguiste que Tabelbala offre un champ d'investigation considérable. En effet, au moins cinq langues exercent leur influence respective sur un espace réduit :

- le songhay, plus exactement le K., parlé par la majorité de la population,
- le berbère, encore en usage par certaines familles, largement attesté comme substrat important du K.,
- l'arabe maghrébin, qui, outre le fait qu'il constitue également un substrat dans les autres langues songhay, tend à remplacer de plus en plus le K. dans toutes les situations communicatives.

Chacune de ces trois langues a son apport particulier dans le parler de la région, sans toutefois se cantonner dans un domaine d'influence exclusif.

A ces langues maternelles locales s'ajoutent bien sûr les deux langues « du pain », c'est-à-dire l'arabe dit « classique » ou « standard », seule langue reconnue comme nationale et officielle par les pouvoirs en place depuis l'indépendance, et le français, encore largement utilisé comme langue véhiculaire dans toutes les régions d'Algérie.

SITUATION GÉOGRAPHIQUE

L'oasis de Tabelbala se situe à quelque 1 600 km au sud-ouest d'Alger, à environ 145 km à vol d'oiseau de la ville de Beni Abbès. La ville s'étend dans une palmeraie de 12 kilomètres, qui est elle-même enserrée entre l'*Erg Er-Râwî* et le *Djebel Kahal*⁵.

La communauté sédentaire des Belbalis se trouve à l'écart du seul axe routier de la région qui relie Béchar à Tindouf.

Tabelbala est constitué par plusieurs petits villages, dont les plus importants sont *Sidi Zekri (Kora)* à l'Est et *Qsar Chraia (Ifrenio)* à l'ouest auxquels s'ajoutent *Sidi Maklouf (Yami)* et un centre plus récent dénommé tout simplement *l-Villâğ* qui daterait de l'époque coloniale. La population de Tabelbala est estimée actuellement à environ 6 000 habitants⁶, tandis que

5. Probablement ainsi dénommé en raison de la couleur noire-grise du sol.

6. *Algérie Actualité*, N° 1322 du 14-20.2.1991, p. 22. Un habitant de Kora estimait en 1995 cette population à un nombre variant entre 12 et 13 000 habitants.

Champault en 1969, en comptait 1 600 (p. 8) et que vers 1908 l'administration militaire coloniale en recensait 400 environ (Cancel, p. 305).

La commune de Tabelbala est, avec une superficie de 63 000 km², une des plus vastes d'Algérie, et correspond à quatre fois la surface du Koweït !

Pour se faire une idée de ces données géographiques, il faudrait savoir que la commune de Tabelbala dépend de l'arrondissement de Abadla et de la capitale du département, Béchar, qui se trouvent respectivement à des distances de 300 et 400 km !

APERÇU HISTORIQUE

Néolithique

L'endroit semble avoir été peuplé déjà à la période du néolithique⁷. La localité est attestée pour la première fois sous le nom de *Tabelbert*, au XIII^e siècle par un missionnaire originaire de Mallorque. La fondation de l'actuelle ville semble toutefois remonter aux Almoravides⁸ (XI^e siècle).

Lemtûna/Marabouts

La ville aurait été d'abord habitée par les fameux *Lemtûna*⁹, avant que n'arrive vers le XI^e le marabout idrisside Sidi Zekri de la région du Tafilalet (Sud-marocain). Sidi Zekri est considéré comme l'ancêtre anthroponyme du moins d'une partie de l'actuelle population de Tabelbala.

D'autres familles maraboutiques le suivirent, comme celles de Sidi-Brahim, Sidi-Makhlouf (qui serait originaire de l'actuel Rio de Oro dans le Sahara Occidental) ou les tribus arabes des Dawi-Hassan.

Kounta

A cette époque, les populations arabo-berbères de la ville entretenaient des

7. Cf. R. Tarez, 1914.

8. F. de la Chapelle, 1930, p. 46. L'auteur se réfère au travail non publié de Bonafos (*op. cit.*)

9. De l'arabe *al-Mulammitûna* «les porteurs de voile» sont selon Ibn Khaldun (I, p. 116, II, p. 64 et suiv.) des *Sanhadja* berbérophones nomadisant dans la partie ouest du Sahara, qui auraient fondé avec les *Gudâla* et les *Maşmûda* la dynastie des *Almoravides*. Cf. aussi Haarmann, p. 295.

contacts avec les *Kounta*, qui selon la tradition orale venaient récolter le sel des Chotts (lacs salés) de la région et auraient été engagés pour la construction des *feggagir* ou *bangniu*¹⁰ (Champault : 29).

Les *Kounta* sont décrits par Marty¹¹ comme un puissant groupe ethnique, dont les ramifications s'étendent du Touat (Algérie) jusqu'au territoire des Zinder (Sud du Niger) en passant par l'Adrar maurétanien et la rive est (hausa) du Fleuve Niger.

Les *Kounta*, qui seraient d'origine arabe et descendraient de Okba Ibn Nafi¹², auraient joué un rôle important dans la propagation de l'islam dans l'Afrique de l'Ouest¹³.

Nomades berbères

La période située entre le XIV^e et le XVIII^e siècle est une phase peu connue de l'histoire de Tabelbala. Nous apprenons l'arrivée au XVIII^e siècle des nomades berbères du Sud-Marocain (Ait-Atta), qui après un conflit avec les habitants de Sidi Zekri (Kora) fondent le Qsar Chraia (Ifrenio) dans la partie ouest de l'oasis.

Arabes

Plus tard ce sont des groupes de nomades arabes qui se sédentariseront à Tabelbala. Nous retrouverons parmi eux les *Ghenanma* et surtout les fameux *Chaamba*, qui y précéderent les troupes françaises vers 1903.

10. Connus également sous le terme de *Foggaras*. Ce sont des galeries souterraines horizontales, parfois de plusieurs kilomètres de long, qui permettent le drainage vers les oasis des eaux contenues dans les piémonts.

11. P. Marty, 1918-19, pp. 1-358, p. 1-3.

12. «[...] il semble possible d'admettre [...], que les *Kounta* auraient été formés, dans l'Ifrikiya, par les fils de Sidi Okba issus peut-être de mères zénètes, mais alliés tout au moins à des familles clientes de cette race, avec lesquelles ils auraient fui devant les armées senhadjiennes et kétamiennes des Fatimides, pour gagner le Dahra dans le Maghreb central, puis le Touat et le Sahara [...]. Ils s'allièrent aux Lemtouna dans la personne de Mohammed Alim ben *Kounta*, qu'ils adoptèrent comme éponyme». Ibid. p. 318.

13. P. Marty, « Le groupement de Bou *Kounta* », 1915-1916 : 411-442. Cf. également Hamet Ismael, « Les *Kounta* », 1911 : 302-318.

LES LANGUES SONGHAY

Ce qui frappe dans le cas de Tabelbala, c'est la coexistence – plus ou moins pacifique – entre ces diverses langues, cultures et ethnies, mais c'est surtout aussi l'étonnante communauté du destin de ces populations, issues d'horizons divers, mais unies par une langue, qui semble constituer une synthèse de leurs différents idiomes d'origine.

Or, le caractère hétérogène des populations songhayophones a toujours été relevé par les chercheurs. Les cas les plus extrêmes sont, selon Nicolai, outre les populations véritablement songhay et zarma, les Peul-Gabero à l'ouest, les tribus berbères des Igdalen ou des Idaksahak à l'est et naturellement les populations sédentaires de In Gall, Agadez (Niger) ou de Tabelbala dans le sud-ouest algérien (Nicolai, 1984 : 146).

L'histoire des songhay est largement influencée par l'apport de différents éléments. Les dialectes du sud sont par exemple en contact avec plusieurs langues, comme le peul, l'arabe, le bambara, le soninké, le touareg, le hassânîya, le dogon, le moré, le hausa et le bariba, tandis que les dialectes du nord manifestent surtout des influences berbères (Touareg, Aït Atta/Aït Sful du sud marocain) mais aussi hausa et arabes (Nicolai, 1980 : 58 et suiv.).

Le point donc important à retenir est que la langue songhay n'est pas liée à une ethnie bien définie, ceci valant parfaitement pour le K. et l'oasis de Tabelbala.

Apparementement

La question de la parenté génétique des langues songhay n'est semble-t-il pas encore définitivement réglée. Pendant que Greenberg les classe dans le groupe des langues dites nilo-sahariennes, Nicolai (1985 : 54), à la suite de Delafosse et Lacroix¹⁴, leur reconnaît d'abord des caractéristiques typologiques qui pourraient les lier très étroitement aux langues mandé¹⁵ avant de moduler sa position en adoptant plus tard (1987 : 147) une attitude beaucoup plus réservée.

En fait, le groupe des langues nilo-sahariennes apparaît à beaucoup

14. Delafosse considérait le songhay comme une langue mandé ; cf. P.P. de Wolf, 1981 : 66.

15. Les quelque 25 langues mandé ont été classées par Greenberg (1963 : 66) au sein de la famille des langues du Niger-Kordofan. La typologie de Greenberg comprend au total 4 grandes familles de langues africaines : les langues afro-asiatiques, Niger-Kordofan, le Nilo-saharien et le Khoisan (*Die Sprachen Afrikas*, p. 29/52).

(E. Wolff, 1981 : 28) comme « une espèce de catégorie subsidiaire, dans laquelle on range tout ce qui n'a pas sa place dans les trois autres grandes familles ».

D'un point de vue diachronique, la naissance des parlers songhay actuels pose, selon Nicolai, une « forme originelle » du songhay, qu'il appelle le « songhay A ». Une variante de cette langue se développera pour devenir une langue véhiculaire et servir probablement de langue de contact et des échanges commerciaux entre les populations nomades et les populations sédentaires du Sahara et celles des rives du fleuve Niger. De cette variante, appelée « songhay B », naîtront les parlers songhay actuels. Ceci expliquerait 1) leur homogénéité relative, 2) le fait qu'elles soient parlées par des populations ethniquement et culturellement très différentes, 3) leur fonction traditionnelle comme langue véhiculaire dans les centres urbains et enfin 4) « la double référence de son lexique et de sa morphologie qui ne peut être expliquée ni par un fait de hasard, ni par la reconnaissance d'une parenté génétique directe » (Nicolai, 1984 : 148).

Au sein des dialectes même du songhay, Nicolai (1985 : 43 et suiv.) distingue entre un « songhay », défini comme « endocentré » : le songhay-zarma (SZ) et une langue véhiculaire¹⁶, qu'il caractérisera comme étant une langue « exocentrée ». Cette opposition est portée par les concepts « songhay vernaculaire » vs. « songhay véhiculaire ». Le SZ, parlé seulement au Niger, où il représente le dialecte le plus important, est, selon l'auteur, moins touché par les influences provenant des langues voisines et ne connaît pratiquement pas de « formes amalgamées ». En revanche, le « songhay véhiculaire » serait fortement marqué par l'influence des langues avec lesquelles il est en contact. Du point de vue morpho-syntaxique, il est aisé de relever des formes mixtes, des simplifications, des contaminations auxquelles s'ajoute le fait que cette langue présente la particularité de ne pas être parlée par des populations d'ethnies songhay. Contrairement aux locuteurs du SZ, les populations qui utilisent le « songhay véhiculaire » sont composées également de nomades blancs berbères (Touaregs) ou de populations sédentaires, fortement marquées par l'influence d'autres langues (arabe, bambara, hausa...).

Propagation et classification du songhay septentrional

Ces données expliquent le fait que le songhay méridional, une « langue véhiculaire », ait pu s'éloigner du SZ au point que l'intercompréhension entre populations du Nord et celles du Sud soit devenue très difficile. « Une frontière importante sépare », écrit Nicolai (1986 : 150) « un sous-ensemble méridional qui correspond aux formes “classiques” de la langue et un sous-

16. Composé du songhay occidental, du songhay septentrional – et du dendi (Nicolai, 1985 : 49).

ensemble septentrional qui comprend des dialectes “targuisés” ; entre les deux il n’y a pas d’intercompréhension ».

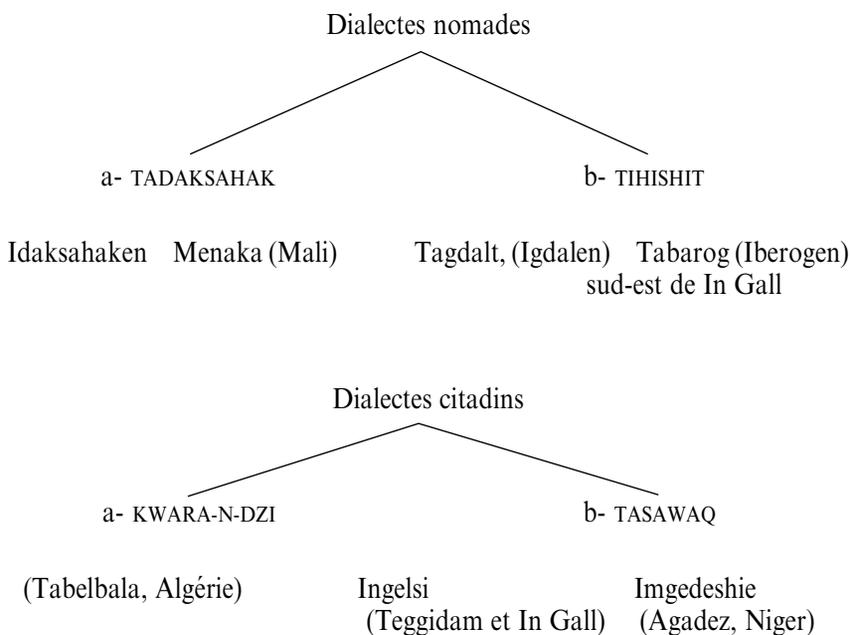


Fig. 2: *songhay septentrional*

L’auteur (1981a : 306 et suiv.) établit par ailleurs une distinction au sein des parlers septentrionaux répartis entre dialectes *citadins* et dialectes *nomades* qu’il classe comme suit :

Les dialectes du SS possèdent du point de vue phonologique et phonétique des caractéristiques très proches de celles des langues sémitiques et berbères : groupes consonantiques, phonèmes uvulaires, laryngaux et pharyngalisés ainsi qu’un phonème vocalique neutre. Sur le plan syntaxique et lexical, le SS semble davantage soumis à l’influence du berbère et de l’arabe que le songhay méridional. En revanche les parlers citadins (le *kwara-n-dzi* et le *tasawaq*) seraient typologiquement plus proches du songhay méridional que ne le seraient les parlers du groupe nomade. Cela peut paraître paradoxal quand on pense à la position géographique de Tabelbala, très éloignée des zones songhay, mais s’explique par le caractère sédentaire et isolé des parlers citadins. Leurs contacts avec l’extérieur étant plus limités, ces parlers sont moins exposés aux influences, aux contaminations, aux apports extérieurs et sont donc plus enclins à la conservation de certaines formes, considérées comme archaïques ailleurs.

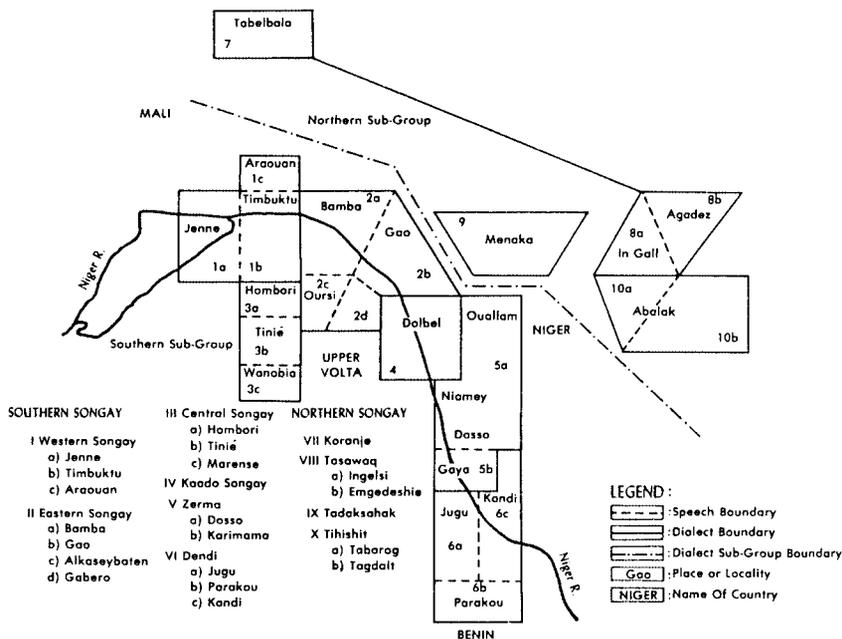


Fig. 3: *Dialectes songhay* (Nicolai, 1983: 12)

PHONÉTIQUE ET PHONOLOGIE

Le travail du lieutenant Cancel demeure jusqu'à présent la seule description du K. qui s'appuie sur une enquête directe auprès de ses locuteurs. Dans son article sur le *songhay septentrional* (1981a: 557-567) Nicolai présente une esquisse phonétique du K., en signalant qu'il se basait en cela sur le travail du lieutenant Cancel ainsi que sur les données fournies par Champault.

Le système vocalique du K. présente un inventaire plus riche que celui des langues berbères parlées dans le nord puisqu'il comptabilise un système à six voyelles avec une voyelle centrale :

Cette remarque du lieutenant Cancel à propos d'une réalisation phonétique – que nous connaissons en berbère, mais également dans d'autres langues – n'a pas pu être vérifiée lors des enregistrements. Il est probable que nous ayons là affaire à une évolution récente, due vraisemblablement à l'influence de l'environnement arabe, renforcée par l'introduction des médias, notamment de la radio et de la télévision.

Un autre exemple est la prononciation de la particule de négation, qui est réalisée dans les interviews avec une pharyngalisation de l'initiale : [*'as... hey/haya*], mais qui est notée sans la pharyngale chez Cancel *as...hé/hi*.

– L'affriquée apicale /dʒ/ existe aussi en berbère, même si elle est plus rare, comme dans l'exemple l-D^zayer (Algérie/Alger), *gedzdzem* « couper ».

– L'autre affriquée apicale, variante du /t/, réalisée [tʃ] ; est largement connue en berbère mais aussi en dialecte maghrébin, p. exp. dans le dialecte de Djidjeli¹⁸, mais aussi au Maroc.

– La palatale affriquée sonore /ǧ/ n'apparaît dans les exemples de Cancel et de Nicolai que dans les emprunts à l'arabe, exemple *ainǧebhets*, de l'arabe *ǧebha* « front » et *al-haǧǧāla* « veuve ».

Même remarque pour le phonème /t/, réalisé [tʃ] qui est très répandu en Algérie par exemple : *tʃaqa* pour *tāqa* « Fenster », dans la région de Tindouf dans le sud-ouest algérien ou – en général dans la langue des femmes – dans les emprunts au français : [Batʃeim-la] « Bâtiment », pendant que l'interdentale /t/ spirantisée, si caractéristique aux parlers berbères du nord est également connue en K. sans toutefois avoir une fonction phonématique (K. : *taleta* « le tiers », Cancel, p. 330).

– Comme dans beaucoup de langues, les deux liquides /l/ et /r/ forment une paire complexe. En raison de la proximité de leur lieu d'articulation, elles font souvent l'objet d'interférences. Dans le songhay le /l/ et le /r/ sont très souvent interchangeable en position intervocalique, anté-vocalique ou en finale. Ainsi, on réalise à Tombouctou et à Gao [r], pendant que les autres parlers songhay réalisent [l] (Prost, p. 27). Cette remarque vaut également pour le K., où d'après les observations faites jusqu'à présent, du moins concernant les emprunts, le /l/ est réalisé comme [r]. Ceci valant aussi bien pour les emprunts à l'arabe qu'au berbère.

K. : <i>qber</i>	arabe : <i>qbel</i>	« accepter »
K. : <i>axerxer</i>	arabe : <i>xelxâl</i>	« bracelets du pied »
K. : <i>irem</i>	berbère : <i>ilem</i>	« foin »
K. : <i>iferfer</i>	berbère : <i>ifelfel</i>	« piments »

Ce développement n'est toutefois nullement un « caractère typique aux

18. Cf. à ce sujet par exemple Ph. Marçais, p. 6.

langues négro-africaines» comme le pense Nicolai (1981b : 21), mais est très connu aussi dans le monde berbère. Le passage du [l] au [r] est un phénomène qui se réalise aussi bien en position initiale, en médiane qu'en finale.

Le passage du [l] au [r] se retrouve également au niveau interdialectal berbère, comme par exemple : rifain *ur* < kab. *ul* « cœur » et dans les emprunts à l'arabe : *rḡayd* < *lḡayd* « Cadi ».

Une exception toutefois constitue le /l/ de l'article arabe à l'initiale comme dans les exemples : *lektaf* « épaules » ; *l-žedd* « Grand-père » ; *l-ḥewš* « cour, maison à la campagne ».

Même phénomène sur le plan intradialectal, comme par exemple en kabyle, où on réalise aussi bien *Tifillelest* que *tifirellest* « hirondelle ».

Les dialectes arabes d'Afrique du Nord connaissent également l'interférence du /l/ avec le /r/ *brir* pour « avril » (Ph. Marçais, p. 118).

Relevons enfin que les liquides /l/ et /r/ n'apparaissent dans aucun mot ensemble. Il n'existe donc, semble-t-il, pas de distinction phonématique entre les deux consonnes.

Cependant, si dans les langues songhay les groupes *occlusives + r* ou *l* sont inconnus (Prost, 29), nous les retrouvons en revanche dans le parler de Kwara-n-dzi surtout dans des emprunts comme dans *dra'* « bras (arabe), force », *adra* « montagne » (berbère), mais aussi parfois dans dans le vocabulaire du fonds songhay comme dans l'exemple *adri* « s'en aller ». Cependant là aussi il faudrait supposer une « berbérisation » de la forme, puisque le même verbe est attesté en songhay sous la forme *dira*.

Une autre caractéristique qui rappelle un développement connu en berbère est la perte du /r/ en position finale et ce aussi bien dans le cas des emprunts au berbère que de ceux qui proviennent de l'arabe :

K. : <i>azma</i>	berb. : <i>admar</i>	« poitrine »
K. : <i>adra</i>	berb. : <i>adrar</i>	« montagne »
K. : <i>iske</i>	berb. : <i>isker/iššer</i>	« ongle »
K. : <i>deha</i>	arab. : <i>d'har</i>	« dos »
K. : <i>lebḥa</i>	arab. : <i>leḥar</i>	« mer »

Le /r/ disparaît également en position médiane :

K. : <i>tagas</i>	Kabyle : <i>tagrist</i>	« hiver »
-------------------	-------------------------	-----------

L'évanouissement du /r/ est largement attesté en berbère, surtout en rifain, où il laisse un résidu vocalique [a:] Kabyle *argaz* > rifain *ayaz*. Le [r] est toutefois conservé lorsqu'il réalise un /l/ en position finale : *qber* pour *qbel* « accepter ».

Un autre phénomène phonétique intéressant à signaler – du moins pour certains emprunts – est le passage du /n/ vers le [r] : K. *igerwan* du berbère *igenwan* « ciels » (Pl.).

De même, il faudrait relever la palatalisation des dentales ou des sifflantes¹⁹. Des exemples sont attestés aussi bien en comparaison interdialectale que dans les emprunts. Un phonème d'origine /*d/ peut être réalisé comme [z], [š], [ž], [dz] ou [ǰ]. Un exemple assez simple est justement la prononciation différente qui se retrouve dans les réalisations graphiques divergentes du nom donné au parler de Tabelbala : le *Kwara-n-dzi* (Cf. note 2).

Autres exemples :

K. : <i>tsezu</i>	songhay mérid. :	tondi	« pierre »
K. : <i>dzum</i>	songhay mérid. :	dum(a)	« semence »
K. : <i>Izi</i>	songhay :	iǰé/idzi (HD)	« fils »
K. : <i>tsîri</i>	songhay :	tžiri(HD)	« sel »
K. : <i>izwi/izwi</i>	songhay :	iǰé way (HD)	« jeune fille »

Emprunts à l'arabe :

K. : <i>tšaqqa</i>	arab. dial. :	tâqa	« fenêtre »
songhay : <i>ǰeyti</i>	arab. dial. :	zzît	« huile »

Emprunts au berbère :

K. : <i>tiymažen</i>	Kabyle :	tuymas	« dents »
K. : <i>isker</i>	Kabyle :	iššer	« ongle »
K. : <i>abanus/abaneš</i>	Kabyle :	abernus	« burnous »

LES PRONOMS PERSONNELS

Le K. n'utilise qu'un seul paradigme de pronoms personnels, employés d'une manière quasi invariable dans tous les cas de déclinaisons, comme pronoms personnels en fonction sujet au nominatif, comme compléments directs ou indirects d'un verbe ou d'une préposition (accusatif ou datif).

<i>Aγi</i>	Je, moi
<i>ni</i>	toi (masc./fem.)
<i>ana</i>	lui, elle
<i>yayu</i>	nous
<i>nd'yu</i>	vous (masc./fem.)
<i>ini</i>	eux, elles

Ce paradigme pronominal est légèrement modifié pour obtenir les pronoms possessifs.

<i>an</i>	mon
<i>nen</i>	ton (masc./fem.)

19. Cf. à ce sujet également Cancel (p. 308) et Nicolai (1981a : 560 et suiv., 1981b : 84 et suiv.).

<i>an</i>	son (masc./fem.)
<i>yan</i>	notre
<i>n'd'en</i>	votre
<i>in</i>	leur

Ce qui est particulièrement intéressant dans cette série pronominale, c'est le fait que les pronoms semblent être composés de deux éléments : un morphème qui marque la personne auquel s'ajoute un suffixe *n* qui pourrait être – comme le laisse entendre à juste titre Cancel (note 2, p. 309) – le connectif berbère bien connu *n*. En effet une comparaison entre les pronoms personnels isolés et les pronoms possessifs confirme cette hypothèse pour toute la série, à l'exception de la première personne du singulier, réalisée *ayi*. Il ne semble toutefois pas du tout certain que la marque de la première personne soit *-yi*, mais plutôt la voyelle *a* que l'on retrouve par exemple comme marque de la première personne aussi bien du prétérit que de l'aoriste (voir *infra*).

Si l'on accepte cette hypothèse, l'exemple de cancel (p. 314) transcrit *anizi emma Sliman* « Mon fils s'appelle Sliman » pourrait alors connaître la segmentation suivante :

a n izi emma Sliman « moi de fils s'appelle Sliman ». En suivant le même procédé nous obtiendrons pour les pronoms possessifs le tableau suivant :

<i>a-n</i>	<i>tsaffa</i>	« mon couteau »
<i>n-en</i>	<i>tsaffa</i>	« ton couteau » (fem./masc.)
<i>a-n</i>	<i>tsaffa</i>	« son couteau »
<i>ya-n</i>	<i>tsaffa</i>	« notre couteau »
<i>n'd-(e)n</i>	<i>tsaffa</i>	« votre couteau » (fem./masc.)
<i>i-n</i>	<i>tsaffa</i>	« leur couteau »

Cette hypothèse semble être confirmée par le fait que les langues songhay ne connaissent pas de pronoms possessifs. Pour exprimer la possession en songhay, « les pronoms personnels pacés devant le nom qu'ils déterminent suffisent à ce rôle » (Prost). A titre de comparaison, nous donnons les pronoms possessifs tels qu'ils se présentent en K. et en songhay (p. 71).

K.	DUPUIS	PROST	FRANÇAIS
<i>an</i>	<i>ay</i>	<i>ay</i>	mon
<i>nen</i>	<i>ni</i>	<i>ni</i>	ton (masc./fem.)
<i>an</i>	<i>ay (qa)</i>	<i>a</i>	son (masc./fem.)
<i>yan</i>	<i>yer</i>	<i>ir</i>	notre
<i>n'd'en</i>	<i>wor</i>	<i>war</i>	votre
<i>in</i>	<i>dyi,</i> <i>/gi/ngi</i>	<i>ngey, ngi</i>	leur

L'utilisation du connectif *n*, assez fréquente en K., ne semble pas attestée en songhay ; nous sommes donc incontestablement en face d'une innovation du K. qui doit être imputée au berbère.

LE SUBSTANTIF

Détermination du genre

Les substantifs, qui sont indéfinis dans leur forme de base (non marqués), demeurent en K. invariables. La langue ne semble pas faire de différence dans le genre. Le féminin se retrouve toutefois dans les mots d'origine berbère :

K. : *tazement* berbère : *tizimert* « brebis »

Dans l'exemple *axerxer* (arabe *xelxâl*, berbère *axelxal*) nous avons un cas, où le mot ne semble pas avoir été emprunté directement de l'arabe, mais à travers le truchement du berbère. Le mot a subi lors de ce processus une adaptation phono-morphologique : le morphème du masculin berbère /a-/ ainsi que la réalisation phonétique [r] au lieu du [l] d'origine ont été adaptés. Même cas pour l'exemple de *taxyemt* « tente », où l'arabe *xeyma* obtient les morphèmes du féminin berbère /t-t/ et devient *taxyemt*.

Dans le cas où le genre doit être exprimé, la différence du genre s'obtient par l'octroi d'un déterminant au substantif, emprunté à l'arabe qui sera *dker* « mâle » ou *enta* « femelle » selon les cas. Mais si le déterminant est un emprunt, la structure, elle, est conforme aux règles du songhay :

S. : *hanši* > *hanši wey*, *hansi har* « Chien, chienne, chien mâle »

K. : *henši* > *henši enta* > *henši dker* « chien, chienne, chien mâle »

En liaison avec un adjectif, le substantif demeure invariable. Il n'y a pas de congruence : l'adjectif porte la marque du pluriel :

– K. : *izwi kedda/izwi keddayu* « petite(s) fille(s) »

L'EXPRESSION DU NOMBRE

Le morphème de pluralisation courant en songhay est l'adjonction d'un morphème suffixé *-yu* pour le pluriel indéfini :

K. : *Bîri*, *Bîriyu* « cheval/des chevaux »

K. : *Henši*, *Henšiyu* « chien/des chiens »

Cette caractéristique des parlers songhay a été considérée avec d'autres critères comme un signe supplémentaire de leur appartenance à la famille des langues nilo-sahariennes. En K., les mots qui prennent la marque du pluriel *-en* sont généralement des emprunts qui proviennent du berbère. Ce pluriel est caractérisé par un phénomène bien connu en berbère : l'alternance vocalique qui accompagne le passage du singulier au pluriel :

K. (Sg.): *taserdemt* (Pl.): *tiserdanen* « mulet (s) »
 K. (Sg.): *agudaḍ* (Pl.): *igḍaden* « doigt (s) »

Cependant c'est justement ce morphème du pluriel *-en* que certains auteurs, comme Lacroix et Nicolai (1985 : 50), attribuent à « une évolution convergente de *yoNgV au contact du pluriel touarègue » (*Yo* = morphème de pluriel ; *N* son nasal indéfini avec /g/ + voyelle en finale). L'auteur renvoie ici à l'existence d'une marque du pluriel *-yan* dans le songhay central et de la marque *-yen* dans le parler zarma qui s'accolent comme suffixes au radical, exp. :

Sg. *hobu* Pl. *hobuyan* « cruche (s) » ; Sg. *mo*, Pl. *moyan* « œil »

La « coexistence » des deux formes de pluralisations peut conduire parfois à la création de doublettes, ainsi le cas de K. *adra* « montagne » qui fait son pluriel soit à l'aide du morphème du pluriel songhay *yu* pour donner *adrayu* ou bien une forme « berbérisée » > *idranen* « montagnes ».

Cet usage ne se limite pas aux emprunts au berbère, mais s'étend parfois aux emprunts arabes : K. *dra'* > *dra'n* « bras ». Une pratique qui souligne la productivité de cet élément morphologique berbère.

En revanche et contrairement au berbère, le K. connaît une particule du duel *inka* qui se place derrière le substantif ou le pronom personnel :

K. : *abanus inka* « deux burnous »

et une particule *fu* pour exprimer l'unité ou l'indéfini :

K. : *abanus fu* « un (seul) burnous »

K. : *abanus fu* « un burnous »

L'ANNEXION EN K.

L'état d'annexion s'exprime en K. au moyen du morphème d'annexion berbère en l'occurrence hamitique *n* qui relie le déterminant et le déterminé. Ce qui est caractéristique au K. c'est qu'il maintient un ordre syntaxique songhay – il se fera dans l'ordre possesseur-possédé pendant que la position du déterminant se déplace vers l'avant, en antéposition, tout en y introduisant le marqueur du génétif *n* :

– K. : *Wi* (3 = déterminant) *n* (2 = morphème d'annexion) *âtaffa* (1 = déterminé)

– berbère : l-mus (1) *n* (2) tmeṭṭut (3) = « couteau de (la) femme ».

– « Le couteau (1) [de] la (2) femme (3) »

Dans les autres parlers songhay l'annexion se fait, sans connectif, par simple apposition des deux termes du syntagme de détermination :

Kora « village », *koy* « chef » > *Kora koy* « chef du village » (Cancel : 327)

wey « femme » ; *tafa* « habit » > *wey tafa* « habit de femme » (Prost : 54)

Relevons à ce propos que la préposition *n* est également utilisée – comme en berbère – pour exprimer la matière (dans le sens du français *de* ou *en*) :

K. : *fadem n kafu* (Cancel : 327) « Une corde en bois de palmier »

LE VERBE

Le système verbal du K. demeure quant à lui encore plus inconnu que le système phonétique et phonologie de cette langue. Le seul article qui y fait allusion est – à ma connaissance – encore une fois celui du Lieutenant Cancel.

Selon cet auteur, il existerait en K. trois « temps » comme en « arabe et en berbère » (p. 314) – il est bien sûr clair que l'opposition verbale ne se base pas sur le temps, mais sur l'aspect –, en l'occurrence : *l'impératif*, qui est en K. comme en berbère, la forme la plus simple ; le *prétérit*, employé selon Cancel au présent et au passé et une forme *aoriste* pour le futur.

Infinitif

xani dormir

Impératif

xani dors
uxani dormez

Prétérit

Le prétérit s'obtient par préfixation de la voyelle *a* ou *e* au radical (forme impérative) :

<i>a xani</i>	je dors, je dormais, j'ai dormi
<i>n (e)xani</i>	tu dormais
<i>a xani</i>	il/elle dort, dormait
<i>ia xani</i>	nous dormions
<i>nd' (a)xani</i>	vous dormiez
<i>ia xan</i>	ils/elles dormaient

Le prétérit est souvent précédé de la particule *ba* (ou *ab* ou *bab*). Cette particule semble, selon Cancel (p. 320) tenir lieu du verbe « être ». Elle est préfixée par les pronoms de personne : *aba tsekka* « je suis ici » ; *i aba tsekka* « nous sommes ici ».

Aoriste

La forme aoriste se construit par adjonction de la particule *aâm* préfixée à la forme impérative, mais s'intercalant entre le radical et la particule *ba* ou *ab* ce

qui donne une forme *baâm* ou *abaâm* + radical. Les différentes personnes de la conjugaison se placent en tête du verbe ainsi composé. Les marques de personnes sont exactement les mêmes que celles du prétérit.

<i>a am xani</i> <i>a ba am xani</i>	je dormirai
<i>n ba am xani</i>	tu dormiras (masc./fem.)
<i>a âm xani</i>	il/elle dormira
<i>ia âm xani</i>	nous dormirons
<i>nd'ba âm xani</i>	vous dormirez (masc./fem.)
<i>iba am xani</i>	ils/elles dormiront

Bien entendu, cette présentation du système verbal, telle qu'elle est faite par Cancel, est à prendre avec beaucoup de précautions. Il est difficile, en ne tenant compte que des maigres données disponibles, de confirmer ou d'infirmier des éléments d'informations qui se basent sur un seul article, cela d'autant plus que l'auteur lui-même semble hésitant puisqu'il ajoute en note à ses propos sur la particule de l'aoriste :

« Cette règle n'a rien d'absolu, car nous avons pu remarquer l'emploi de cette particule [de l'aoriste] devant un temps présent, assez rarement du reste. De même, nous avons remarqué l'emploi du verbe au sens futur sans cette même particule » (p. 314).

Toutefois, le K. étant une langue songhay, il est certain qu'un regard sur les structures et les fonctions du système verbal de cette langue s'avère très intéressant, voire indispensable pour la compréhension de certains phénomènes linguistiques en K.

Or une comparaison montre que le radical du verbe demeure en songhay comme en K. invariable. De même, dans les deux cas, les formes verbales sont obtenues de la même manière, c'est-à-dire à l'aide de particules placées *après* le sujet mais *avant* le radical.

Les trois « temps » du K. correspondent-ils aux trois formes verbales essentielles du songhay qui sont – selon Prost (p. 78) le *progressif*, le *parfait* et le *subjonctif* ?

La distinction entre verbes et substantifs est très difficile à faire en songhay, car de nombreux mots sont à la fois l'un et l'autre. Comme en berbère, le verbe peut indiquer un procès ou un état ou une qualité. Il existe donc en songhay des verbes pour exprimer des procès et des verbes pour exprimer des qualités ou des états (Prost, p. 76). Qu'en est-il du Kwara-n-dzi ?

Quelles sont les valeurs modales et/ou aspectuelles des particules verbales ? Autant de questions qui – en l'absence d'un corpus assez conséquent – demeureront probablement sans réponse satisfaisante.

La négation

Comme en berbère, la négation en K. s'exprime de différentes manières. La

négation simple de l'énoncé s'obtient par l'utilisation de la particule *ho-ho*. Ce cas correspond au français *non* ou au berbère (kabyte) *aha'/ala* ou au dialectal *lla/lala*. La particule *ho* est souvent utilisée seule, la duplication n'est pas obligatoire (comme en dialectal par exemple): « dormiez-vous hier ou non ? » *n'd'xani bînu, ouilla ho ?* (Cancel, p. 21).

La négation verbale se réalise – comme en berbère et en d'autres langues – par l'emploi d'un type *discontinu* composé de deux éléments, dont l'un est anté-l'autre postposé: '*as ... hé/hi*.

Le premier élément de la modalité négative semble – contrairement au berbère – jouir d'une certaine stabilité. Il est très souvent suivi de la particule *aba* ou *ab*, déjà vue sous le point « système verbal », mais précédé de la marque de la personne. La voyelle finale du pronom personnel s'élide devant la voyelle initiale du premier élément de la modalité négative. Même résultat pour la séquence particule *aba* quand elle est suivie d'un verbe à initiale vocalique:

<i>ni</i>	<i>'as</i>	<i>ba</i>	<i>enya</i>	<i>hé</i>	« ne mange pas »
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	

- (1) marque de la personne
- (2) premier élément de la modalité négative
- (3) particule préverbale *aba*
- (4) verbe conjugué
- (5) deuxième élément de la modalité négative

Avec l'assimilation nous obtenons le résultat suivant: *n'esb anya hé*.

Enfin, comme en berbère, le deuxième élément de la modalité semble être parfois facultatif, puisqu'il n'apparaît pas toujours dans le corpus disponible.

Caractéristiques d'une langue agglutinante

Contrairement au berbère et à l'arabe, le Kwara-n-dzi semble fonctionner d'avantage comme une langue agglutinante. En effet une des caractéristiques de cette famille de langues est que l'organisation grammaticale du discours ainsi que la morphologie fonctionnent surtout à l'aide d'affixes. Ces affixes sont de petites unités invariables et non autonomes qui apparaissent fréquemment derrière l'élément lexical comme suffixes mais également comme préfixes ou infixes (selon Abraham, 22). En fait la structure des langues agglutinantes est de type synthétique²⁰. En d'autres termes les fonctions et les relations syntaxiques s'expriment par adjonction linéaire – par agglutination – des morphèmes grammaticaux.

20. Caractéristique connue depuis A.W. Schlegel, *Observations sur la langue et la littérature provençales*. Paris 1818 et W. v. Humboldt *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus*. Berlin 1836.

En revanche, les langues agglutinantes ne connaissent généralement pas les phénomènes de la flexion interne (p. exp. l'alternance vocalique). C'est semble-t-il également le cas pour le K. à l'exception de quelques formes de pluriel des mots d'origine berbère : *agudad* > *igdadɛn* « doigt(s) ».

Une langue « mixte » ?

L'homogénéité relative des parlers songhay subit dans le domaine syntaxique une rupture dans la mesure où les différences entre le songhay du Nord et les dialectes du Sud sont si importantes qu'une intercompréhension n'est souvent pas possible. Il est bien entendu toutefois que cet élément n'exclut nullement l'hypothèse d'une parenté.

L'influence du berbère sur les dialectes du SS est tellement forte qu'elle peut conduire, selon Nicolai, « à la transformation complète des structures typologiques du songhay » (1986 : 151). A tel point que Lacroix, qui a reconnu très tôt cet état de fait, parle même de « langues targuïsées » et de « langues mixtes ».

Elle est bien sûr très nette sur le plan lexical. Nicolai fixe à plus de 60 % la part du vocabulaire touareg présent dans le lexique du SS (1986 : 150), pendant que Lacroix (p. 99) estime la composition du songhay selon les proportions suivantes : songhay 40 %, berbère 30 %, arabe 30 %. L'influence n'est toutefois pas limitée au lexique, elle concerne également – comme on vient de le voir – les structures syntaxiques. En effet, tout comme le *tasawaq*, qui est du même sous-groupe sédentaire du SS, ce qui est frappant dans le K., c'est que sur le plan morphologique, la majorité des morphèmes libres et liés sont issus du songhay, ceci vaut pour les pronoms, les particules de conjugaison, les démonstratifs, etc.²¹

Peut-on pour autant parler de « langue(s) mixte(s) » ? Le terme, appliqué aux parlers songhay, comprend, selon les données de l'auteur (Nicolai, 1979c : 408), aussi bien des langues avec un système phonologique berbère (les dialectes nomades), que des langues, qui du point de vue typologique sont à considérer comme des langues songhay (Ingelsi). Ces parlers songhay ne peuvent, à mon sens, n'être que, soit berbères avec une influence plus ou moins grande du songhay ou alors des langues songhay avec des influences plus ou moins fortes du berbère. Selon quels critères peut-on définir une langue comme « mixte » ? Autrement dit, à partir de quel moment une langue cesse-t-elle d'être elle-même et à partir de quand devient-elle « mixte » ? A cela s'ajoute l'imprécision de ce terme dans la mesure où il ne donne pas d'indication sur les parts d'influence de chaque langue sur le Kwara-n-dzi.

21. Cf. le travail de Manou, Alidou D. Oussaina, *Tasawaq d'In-Gall*. Esquisse linguistique d'une langue dite « mixte », Niamey : Université de Niamey, 1988. Je remercie M. E. Wolf de Leipzig de m'avoir signalé ce travail.

C'est pourquoi la question de savoir si le songhay septentrional est une langue berbère avec apport songhay ou le contraire a longtemps occupé les esprits. Les travaux de Nicolai ont le mieux cerné la question. Pour cet auteur, le songhay septentrional « résulte de la vernacularisation d'une forme véhiculaire de la langue au sein d'une population berbère qui a cessé d'entretenir des contacts étroits avec le milieu songhay » (1987 : 147). Hypothèse qui semble renforcée par des arguments linguistiques. En effet, le parler de Tabelbala conserve encore les séquences de phonèmes labiovélarisés [kwa], qui, selon Nicolai feraient partie du proto-songhay et qui « ont eu tendance à disparaître dans l'ensemble du domaine » (1980 : 65).

Pour ce qui est du concept « langues targuisées » (Lacroix, Nicolai), il faudrait à mon sens vérifier dans quelle mesure on pourrait vraiment parler de « targuisation ». D'abord, un tour d'horizon historique sur la région de Tabelbala ne permet pas de « découvrir » une présence particulièrement forte des Touaregs dans la région. Ensuite la langue ou les unités lexicales données comme étant du touareg sont généralement attestées comme « berbères », c'est-à-dire se retrouvent dans d'autres parlers berbères (voir liste des termes berbères en fin d'article). Or – détail important – sachant que des tribus de l'Atlas marocain ont depuis très longtemps vécu dans la région de Tabelbala, il ne serait pas étonnant que ladite influence « touarègue » provienne en fait du parler des Aït-Atta ou de celui des Aït-Sful.

Une influence touarègue d'époque récente semble en tout cas peu probable, car les relations entre la communauté villageoise de Tabelbala et des Touaregs dont l'aire de nomadisation est située beaucoup plus au sud sont quasiment inexistantes. Même si influence il y avait, elle ne serait donc que le la trace d'une époque pendant laquelle le songhay était encore utilisé comme *lingua franca*.

Enfin, il nous semble difficile de poser à la fois une langue « targuisée » et en même temps une « langue mixte » comme hypothèse de travail sur l'ensemble du songhay septentrional, la spécificité de la situation du Kwar-n-dzi au sein de ce groupe ayant été par ailleurs maintes fois relevée.

Comment le songhay est-il arrivé à Tabelbala ?

Il semble à priori difficile de comprendre d'une part comment le songhay a pu s'imposer dans un environnement dominé nécessairement par le berbère et l'arabe et d'autre part comment cette langue a pu se maintenir dans le même environnement au cours des siècles jusqu'à nos jours.

Les maigres indices que nous livre l'histoire de cette région semblent indiquer que Tabelbala se trouvait effectivement sur le chemin des caravanes du sel et des esclaves. Dans les relations de voyage du Moyen Âge, la ville est citée comme étape sur les routes des caravanes de l'or, du sel et des esclaves,

surtout de Sijilmassa vers le Soudan²². Cette petite ville constituait probablement une halte bienvenue sur le chemin qui menait vers Sijilmassa ou à l'inverse vers les pays noirs *Bilād as-Sudân*. Cancel (305 et suiv.), qui décrit Tabelbala comme un important « nœud de communications », voit également dans la langue songhay, parlée à Tabelbala une « langue apportée par les esclaves venus de Tombouctou, qui y furent [à Tabelbala] établis en grand nombre ». Même supposition chez Champault (p. 43), qui pense que Tabelbala était une station de transit sur les chemins des caravanes d'esclaves où des captifs songhayphones attendaient leur transport vers le Maroc.

Cette explication implique que des groupes berbérophones et/ou arabophones, qui constituaient probablement une majorité à Tabelbala, auraient délaissé leur propre langue maternelle au profit d'une langue, parlée par d'anciens esclaves et qui semble-t-il fonctionnait comme langue *véhiculaire* entre les différents groupes ethniques (Berbères, Songhay et Arabes). C'est donc la fonction sociale du songhay comme langue du commerce qui aurait aidé à sa conservation.

C'est du moins ce que semblent penser également S. et E. Bernus (1972) pour qui l'existence d'une langue comme le songhay dans une région si septentrionale ne peut s'expliquer que par d'anciennes relations commerciales, touchant surtout le sel et les dattes, entre des populations sédentaires et des populations nomades²³.

Nicolai avance comme argument supplémentaire le fait que la langue songhay soit également parlée par la population blanche du groupe linguistique du Nord-songhay (Igdalen, Iberogen et Idaksahak), qu'il décrit comme étant des « tribus maraboutiques pacifiques et fermées ».

Ces tribus, qui ne disposent pas d'un poids guerrier auraient, reconquis une partie de leur prestige perdu dans le commerce et la propagation de l'islam. C'est ainsi qu'elles auraient adopté le songhay. Relevons à cet effet que les familles maraboutiques constituent depuis le XI^e siècle des proportions importantes de la population belbalie. Le fondateur de la ville la plus importante, Sidi Zekri, était lui-même un marabout très vénéré par la population. L'islam maraboutique demeure par ailleurs jusqu'aujourd'hui une caractéristique principale qui marque fortement la communauté villageoise.

Toutefois, il est patent que nous savons très peu de choses sur les facteurs sociologiques, culturels, politiques ou économiques qui auraient pu avoir contribué à la disparition des langues maternelles d'origine, à savoir le berbère, l'arabe dialectal, voire le songhay ? Car si toutes les langues véhiculaires sont basées sur une forme « naturelle » de base, utilisée au départ comme langue maternelle (Reh, 1981 : 531), alors cette langue maternelle devrait être l'une de

22. Cf. p. exp. E.W. Bowill : Caravans of the old Sahara... 1933, p. 128 ou Léon L'Africain (1491-1550) : *Description de l'Afrique...* (cité par Champault, p. 25).

23. E. u. S. Bernus, 1972. Cité d'après Nicolai, 1984 : 153 et suiv.

ces trois langues, dans ce cas à quelle période ont-elles été parlées et pendant combien de temps ?

Quant à la préservation du K., il est fort probable que cela soit dû à un réflexe de conservation. Il n'est pas rare en effet que des populations ou ethnies transplantées dans d'autres régions après des guerres ou des événements politiques de diverses natures, se recroquevillent sur la langue – vecteur identitaire par excellence. A cela pourrait s'ajouter un autre facteur de grande importance qui est l'isolement géographique de cette région, qui a favorisé le maintien de la langue.

SITUATION ACTUELLE ET PERSPECTIVES D'ÉVOLUTION

La position et le statut des différents dialectes songhay sont loin d'être unitaires. Ainsi le songhay occidental parlé par les quelque 44 % de Songhay vivant au Mali est considéré comme une « langue véhiculaire », tandis que le songhay oriental, parlé au Mali par plus de la moitié des Songhay de ce pays, est considéré comme « vernacular » (Nicolai, 1980 : 54).

Mais peut-on encore considérer que le K. constitue une langue de communication ? Cette fonction n'est-t-elle pas déjà occupée par l'arabe, puisque cette langue est depuis longtemps utilisée par les habitants de Tabelbala dans leurs contacts avec le monde extérieur ?

Nous manquons encore de travaux de recherches sociolinguistiques qui pourraient apporter des éléments précieux d'appréciation sur le songhay en général et sur les données linguistiques à Tabelbala en particulier. Il est clair que dans un environnement arabophone, le K. ne bénéficie pas d'un haut prestige. D'une part une langue sacralisée par le Coran, dotée d'une longue et riche tradition, parlée par des millions de personnes, et d'autre part le *K*, une petite et « insignifiante langue des Jnûn » (« Langue du diable »), comme certains habitants de l'oasis l'appellent (Champault : 43) et qui, aux yeux de ses propres locuteurs, ne serait pas apte à transmettre ou à exprimer des concepts techniques ou scientifiques. Il est évident qu'un tel regard porté sur sa propre langue a été généré par une politique culturelle qui a tout mis en œuvre pour valoriser le seul héritage arabo-islamique et l'arabe classique et en dévalorisant tout ce qui était culture « populaire ». Cependant, au delà de ces données aujourd'hui largement reconnues, beaucoup de questions demeurent sans réponse : Quel est le nombre des locuteurs de chacune des différentes communautés linguistiques ? Qui parle aujourd'hui encore le K. ? Le berbère a-t-il complètement disparu ou bien est-il encore vivace dans certaines familles « non-belbalisées » ? L'utilisation des différentes langues est-elle déterminée par des paramètres comme l'âge, le sexe, ou l'apparte-

nance sociale? Existe-t-il une hiérarchie dans l'utilisation des différentes langues, etc.? Comment se répartissent les fonctions sociales des langues en présence, c'est-à-dire le berbère, l'arabe, le K. mais aussi l'arabe classique et le français?

L'éloignement géographique de la région où est parlé le «songhay classique» (Nicolai, 1979c: 395), les efforts et les circonstances qui ont contribué à la conservation du Kwara-n-dzi, l'influence du berbère et de l'arabe sont probablement aussi des facteurs, qui ont conduit à une évolution linguistique propre et différenciée du K. Une plus grande prise en considération du *Kwara-n-dzi* dans la recherche pourrait probablement apporter des éléments d'informations supplémentaires sur l'histoire et l'évolution des langues songhay.

Jusqu'à présent, c'était précisément l'état d'isolement de la ville qui avait permis la subsistance du K.; or, il est indéniable que cette marginalité ne peut durer. Le développement économique de la région induira nécessairement une plus forte urbanisation et favorisera probablement à plus ou moins long terme le mélange interethnique et modifiera les données démographiques dans les différentes communautés villageoises.

Malgré la grande distance qui sépare la région de Tabelbala d'Alger, d'autres facteurs comme les grandes campagnes d'arabisation – qui passent souvent par la radio et la télévision – continuent à jouer un rôle prépondérant dans le désenclavement linguistique de l'oasis et son rattachement au reste du pays. Un rattachement que les habitants de Tabelbala doivent chèrement payer, car au vu de la politique linguistique poursuivie jusqu'à présent par les autorités algériennes, caractérisée par une approche exclusivement arabo-islamique, il est fort peu probable qu'une action de conservation et de sauvetage de cette langue soit lancée. Le danger est d'autant plus grand que le K. sera appelé à perdre de plus en plus de ses fonctions sociales. Ce processus étant bien sûr accéléré par la disparition ou la transformation des mécanismes de conservation naturels de la langue. Ainsi, les structures traditionnelles de socialisation de l'enfant: mère, père, famille, tribu, etc. seront de plus en plus remplacées par d'autres instances telles que l'école, mais aussi l'environnement médiatique. Le K. semble donc très mal armé pour survivre à un processus d'arabisation, déjà très ancien, puisqu'il avait été déjà encouragé à l'époque française²⁴. L'administration française avait en effet opté, comme dans les autres régions rurales, pour l'arabe comme langue de contact avec la population autochtone. De ce fait, elle contribua à augmenter le prestige de l'arabe en lui conférant une fonction sociale supplémentaire qu'il ne possédait pas avant la colonisation.

Comme dans la plupart des pays arabes ou dits arabes où vivent des

24. Champault, p. 43.

minorités ethniques non arabophones, les instruments linguistiques qui pourraient assurer la promotion sociale, l'alphabétisation, la formation ainsi que la possibilité de prendre part au processus de développement économique, voire d'en profiter, ne sont pas en Algérie et en Afrique du Nord les langues autochtones, mais l'arabe et le français.

L'arabe – décrété seule langue nationale du pays – n'est donc pas pour les Belbalis uniquement une «fenêtre sur le monde», mais surtout la nécessaire «langue du pain».

Contrairement aux régions berbérophones – notamment à la Kabylie – où un fort mouvement identitaire berbère s'impose aujourd'hui sur l'échiquier politique du pays, il est patent que l'absence de volonté à sauver le K. est lié à l'insignifiant poids politique de la région de Tabelbala et à sa totale absence de la scène revendicative.

Cet état de fait ne manquera pas d'accélérer le processus d'érosion et de disparition progressive de cette langue qui plie de plus en plus facilement sous les coups de boutoir des diverses campagnes d'arabisation. Les signes sont très perceptibles parmi la nouvelle génération, qui, depuis longtemps, parle de «problèmes d'intercompréhension» (linguistique) avec «l'ancienne génération».

A priori, cet îlot culturel et linguistique n'a pratiquement pas de chance de survivre et pourrait bientôt connaître le sort d'une langue comme l'emghedeshie, ce dialecte songhay, qui était encore parlé au début de ce siècle à Agadez²⁵. Le K. dispose-t-il de ressources propres susceptibles de le sauver de la disparition complète? Il semble bien difficile, en la matière, de partager l'optimisme de Nicolai (1985: 45), à moins que que le processus de démocratisation en Algérie – pour le moment fortement compromis – puisse déboucher sur une autre lecture de la culture nationale algérienne qui ferait l'impasse sur la vision éculée d'une culture monolithique à dominance exclusive arabo-islamique pour céder le pas à une conception diversifiée et plurielle du champ culturel algérien. Tout un programme donc qui, en l'état actuel des choses, n'incite guère à l'optimisme.

MOHAMED TILMATINE

25. Nicolai, 1985: 46. L'auteur signale par ailleurs un recul des dialectes songhay du sud dans les villes, comme par exemple à In Gall au profit du hausa par exemple (1980a: 57).

ANNEXE : LE LEXIQUE²⁶

La liste de mots qui suit n'a bien sûr qu'une valeur indicative dans la mesure où une partie des termes donnés n'ont pas pu être contrôlés sur le terrain. Certaines unités proviennent des listes établies par Cancel et H. et D. qui ne semblent pas avoir été rigoureusement contrôlées, puisque quelques irrégularités ont pu être relevées dans la transcription comme par exemple la notation du K. (berb.) *aγrum* > pain, transcrit en page 310 (7 fois) *ar'rem* mais en page 335 *ar'em*. Même chose pour « mari » chez H. et D. : *Kounia* (p. 151) et *Kounié* (p. 229).

1. Les emprunts au berbère

La part empruntée au vocabulaire berbère est très importante et touche à tous les domaines de la vie. Les exemples qui suivent sont pris du vocabulaire des parties du corps, de la nature, des produits agricoles et des animaux domestiques.

KWARA-N-DZI	BERBÈRE	FRANÇAIS
- <i>aγem</i>	<i>aγrum</i>	pain
- <i>mo/mu</i>	<i>tilt/mu</i> ²⁷	œil
- <i>adma (azma)</i>	<i>admar</i>	poitrine
- <i>agudad</i>	<i>aḏaḏ</i>	doigt
- <i>(e)mmi</i>	<i>imi</i>	bouche
- <i>iska</i>	<i>isker/iššer</i>	ongle
- <i>tamat</i>	<i>tamart</i>	barbe
- <i>tīγmažen</i>	<i>tuγmas</i>	dents
- <i>igḏaren</i>	<i>iḏaren</i>	pieds, jambes
- <i>tanudet</i>	<i>anebdu</i>	printemps
- <i>tagàs</i>	<i>ta(i)gra(i)st</i>	hiver
- <i>azir</i>	<i>azal</i>	midi
- <i>itsan/atsa</i>	<i>itrان</i>	étoiles
- <i>tsazi/tazia</i>	<i>ta/iziri</i>	lune
- <i>igerwen</i>	<i>igenwen</i>	cieux/ciel
- <i>targa</i>	<i>targa</i>	segua, rigole
- <i>adra</i>	<i>adrar</i>	montagne
- <i>aṭṭan</i>	<i>ṭenṭen (mozabite)</i>	être gros et gras
- <i>qqux/aqqux</i>	<i>qqur/aqquran (?)</i>	sec
- <i>agada</i>	<i>agadir</i>	mur

26. Comme base de comparaison il sera fait recours au berbère, notamment dans ses variantes kabyle, tamazight du Maroc central (MC) ou touarègue (T.) et à l'arabe maghrébin. L'origine du mot en berbère ne sera spécifiée que si elle n'est pas attestée en kabyle.

27. *Muqel mumu* en berbère (langage des enfants) signifie « regarde cet homme! ». Le sens « œil » se retrouve dans cette phrase et dans la forme verbale *muqel*.

- <i>temzin</i>	timzin	orge
- <i>irem</i>	ilem	foin
- <i>tsini</i>	tiyni	datte
- <i>akfi</i> ²⁸	ayefki	lait
- <i>iferfer</i>	ifelfel (aqerhlan)	piments
- <i>tsammuwents</i>	tamemt	miel
- <i>izzad</i>	ayaziḍ	coq
- <i>iżuma</i>	izimer/ikerri	mouton
- <i>muc</i>	amšiš	chat
- <i>aberḍan/iberḍan</i>	afrux	oiseau
- <i>agḍen</i>	gḍiḍ (mozabite)	un peu, morceau (de pain)
- <i>ferfer</i>	iferfer, yufeg	voler
- <i>zegza</i>	azegzaw	vert/bleu
- <i>yara</i>	awraγ	jaune

Origine berbère probable, mais non attestée

- <i>amγar zinu</i>	amγar awessar	vieil homme
- <i>ameṭṭ</i>	ikil, arrayeb	lait caillé
- <i>tayazemt</i>	abrid	chemin
- <i>fez</i>	γezz (?)	creuser
- <i>tazemt</i>	tazzart (?)	figues

2. Emprunts à l'arabe

Les emprunts à l'arabe sont très limités. Ils concernent par exemple le vocabulaire de la parenté, du temps ou des nombres. On les retrouve dans certains morphèmes fonctionnels pour exprimer par exemple le genre par l'adjonction au substantif du vocable *dker* « masculin » ou *enta* « féminin ». Il en est de même de certains concepts abstraits comme *xdem* « travailler », *rbeḥ* « gagner », *eddunets* « univers », *gedim* « ancien ». Le vocabulaire emprunté à l'arabe a trait également à certains traits civilisationnels (vêtements) ou religieux.

KWARA-N-DZI	ARABE	FRANÇAIS
- <i>walu</i>	lala, lla	non
- <i>iyyeh</i>	ih/iyyeh	oui
- <i>henmu</i>	hlnîn	bon
- <i>hut</i>	ḥût	poisson
- <i>tiru</i> (arabe)	ṭṭîr	oiseau
- <i>ainšebha</i>	šebha	front
- <i>iâben</i>	‘reb	Arabes
- <i>deha</i>	d’har	dos

28. Le terme le plus courant est *huya*, mais Cancel donne également *akfi* (*akfay*, *ašəfay* en rifain, *ayefki* en kabyle).

- <i>l-în</i>	al-‘în	source
- <i>lektef</i>	lektef	épaule
- <i>kber</i>	qbel	avant
- <i>šehrin</i>	šehrâyen	deux mois
- <i>ixdem</i>	yexdem	il travaille
- <i>el-bħa</i>	lebħar	mer
- <i>ssag</i>	sâg/sâq	cuisse
- <i>ħam</i>	lhem	viande
- <i>šwabeq</i>	šlâyem	moustache
- <i>l’anqub</i>	taxlift	poignet
- <i>arba‘</i>	arba‘a	quatre
- <i>dre‘</i>	dra	bras
- <i>tšaqa</i>	tâqa	fenêtre

Vocabulaire de la parenté

KWARA-N-DZI	ARABE DIAL.	FRANÇAIS
- <i>annebba/abba</i>	bâb- (al-ab)	père
- <i>ayemma</i>	yemm-	mère
- <i>âmmi</i>	‘ammi	oncle (paternel)
- <i>xari</i>	xâli	oncle (maternel)

Alors que d’autres ont conservé leur forme d’origine songhay :

KWARA-N-DZI	ARABE DIAL.	FRANÇAIS	SONGHAY
- <i>aṛlu</i>	rağel		mari boro, har
- <i>wi</i>	mra		femme (ép.)
- <i>izi</i>	boro wey, wey wliđ/ben	fil	ğé/izé/iğé/har
- <i>iz wi</i>	bent		fil
- <i>ta</i>	ax	frère	Iğé wey harmey
- <i>ta wi</i> wey)	uxt	sœur	weymé (fem. =

3. Vocabulaire songhay

Le vocabulaire songhay est probablement le vocabulaire de base. Il comprend tous les domaines de la langue. Certains cas peuvent toutefois avoir été l’objet d’une telle adaptation phono-morphologique qu’ils deviennent difficiles de les reconnaître. D’autres sont plus facilement décelables :

<i>inu</i>	iṭiž/tfuct	soleil
<i>tsemba/i</i>	afus/fus	main
<i>aččan</i>	ṭšen	dorment
<i>hawi</i>	tafunast	vache
<i>wi</i>	tameṭṭut	femme

<i>henši</i>	aydi/aqžun	chien
<i>klafo</i>	amrar	corde
<i>ga/gayu</i>	axxam, tigemmi	maison, village
<i>nini/ninyu</i>	anzaren	nez
<i>tsenzu</i>	adɣaɣ/ažru	pierre
<i>išni/išenyu</i>	tizimmert	brebis
<i>kedda</i>	amezyan	petit
<i>uru</i>	times	feu
<i>kezzu</i>	tasilt	marmite
<i>tažu</i>	seksu	couscous
<i>tsaru</i>	taɣenjawt/aɣenja	cuillère
<i>iri</i>	aman	eau
<i>kuku</i>	amuqran	grand (long)
<i>ba bya</i>	argaz amuqran	grand homme
<i>huya</i>	ayefki	lait
<i>taɣazem(n)t</i>	abrid	route, chemin
<i>bayu</i>	medden, lɣaci	monde, peuple
<i>kengu</i>	tazdayt	palmier-dattier
<i>tseknari</i>	izdi, rrmel	dune
<i>'abzda</i>	ddu, lɣu	marcher
<i>dri</i>	ddu, ɣiɣ	s'en aller
<i>bâzu</i>	iɣed, iɣiyden	cendres
<i>gungu</i>	a'ebbuɖ	ventre
<i>bebe</i>	aberkan	noir
<i>kudzi</i>	idammen	sang
<i>bidi/bidzi</i>	iɣes	os
<i>ɣaw</i>	ššery	brûler
<i>fufu</i>	šemmed	froid
<i>uwiyya</i>	lmut	mort
<i>mnem (?)</i>	ssew	boire
<i>henga/hendza</i>	amžzuɣ	oreille
<i>taffert</i>	tamellalt	œuf
<i>ennes</i>	azuran	gras
<i>ji</i>	aqžžir	pieds
<i>dzi</i>	iɖaren	pieds, jambes
<i>nayi</i>	awi-d	donne
<i>habi</i>	ašebbub	cheveux
<i>bini</i>	ul	cœur
<i>iz kedda</i>	aqšiš ameštuɣ	petit enfant
<i>iz wiyu</i>	taqšiš tameštuɣt	petite fille

4. Formes mixtes

4.1. Syntagmes à composants lexicaux mixtes

Mis à part le « faux-ami » *alžedd* qui signifie « arrière-grand-père » en K., « grand-père » en arabe, les autres désignations sont des formes composées dont les éléments sont soit en Kwara-n-dzi soit en arabe. La structure des groupes syntagmatiques garde quant à elle sa forme songhay :

- <i>anebba ahninal</i>	ğedd	grand-père
- <i>ayemma hennâl</i>	ğedda	grand-mère
- <i>'emm n izi</i>	ben al-'amm	cousin
- <i>xar n izi</i>	ben al-xâl	cousin

4.2. Structure syntagmatique mixte

Dans d'autres cas nous avons affaire à des structures mixtes. Structure syntagmatique et lexicale songhay à laquelle s'ajoute un connectif berbère *n* :

- <i>ta n izi</i>	neveu (mot à mot : fils du frère)
- <i>ta n izwi</i>	nièce (fille du frère)
- <i>tawi n izi</i>	nièce (fils de la sœur)
- <i>tawi n izwi</i>	nièce (fille de la sœur)

5. Couleurs

<i>qowari</i>	blanc
<i>bebe/bibi</i>	noir
<i>tsiri</i>	rouge
<i>zegzeg</i>	bleu, vert
<i>yara</i>	jaune

Quelques structures de phrases verbales simples

<i>tellxeba</i> ²⁹ ?	comment ça va ? (kif lexbâr ?)
<i>aberđan a yeffe</i>	l'oiseau s'est envolé

29. L'expression peut provenir du dialectal *kifâs lexbâr*. Le passage de la vélaire à la dentale sourde est attesté dans la région, notamment dans le dialecte des juifs de la région de Tafilalet. Voir en particulier J. Heath (ZAL, p. 35) : qui donne les exemples suivants : *dar al-tbira* « la grande maison » (p. 49), de même dans les exemples *treh* pour « kreh », « détester », « haïr » usw. Je suis redevable à Mme Caubet de m'avoir orienté sur le dialecte des juifs de Tafilalet. Ceci étant, ce n'est pas forcément dû à une influence de l'arabe dialectal puisque les langues songhay connaissent également cette évolution phonétique, considérée par Prost comme un phénomène de palatalisation qu'il explique de la manière suivante en citant Grammont : « Il est fréquent que les voyelles antérieures *i, é*, attirent à elles un *k* qui les précède (ou un *g*), dont le point d'articulation passe alors en avant du sommet de la voûte palatale. Dans cette position, l'explosion est facilement suivie d'un élément fricatif du genre *y* ; si cet élément ne se développe pas, le résultat est un *k* mouillé *k'* ; s'il se développe, le résultat est un *ky* et pour peu que l'articulation avance encore, l'explosion n'a plus lieu dans le domaine du *k*, mais dans celui du *t* » (p. 31).

<i>nayi</i>	donne-moi
<i>nasi</i>	donne-lui
<i>nati</i>	je te donne
<i>dzini</i>	tiens
<i>dzuba qqux</i>	la terre est sèche
<i>ana enya binu</i>	il a mangé hier
<i>ayi 'enba</i>	j'ai mangé??
<i>ana enya</i>	elle a mangé
<i>ab enya</i>	je suis en train de manger
<i>ayi abezda 'anti ika</i>	je marche sur mes pieds (je m'en vais à pied)
<i>ayi a'eba gwa tablat</i>	je monte sur la table
<i>'as anya</i>	je ne mange pas
<i>'abdzi Kwarar n dzi?</i>	parles-tu Kwarar-n-dzi?
<i>ayi abzinzu Kwarar-n-dzi</i>	je parle Kwarar-n-dzi
<i>'ab yahret</i>	il (va) laboure (r) / aoriste
<i>ab enya tsekši</i>	il mange (maintenant)

RÉFÉRENCES

- ABRAHAM W., Terminologie zur neueren Linguistik, Tübingen, Niemeyer 1988² (Germanistische Arbeitshefte : Ergänzungsreihe ; 1).
- Algérie Actualité*, N° 1322 du 14-20.2.1991, p. 22.
- ALOJALY G., *Lexique Touareg-Français*, Copenhague, Akademisk Forlag, 1980.
- BARTH H., *Sammlung und Bearbeitung central-afrikanischer Vokabularien*, Gotha, in-8°, 1862.
- BASSET A., *La langue berbère*, London, 1952.
- BERNUS E. et S., *Du Sel et des dattes. Études nigériennes*, N° 31, Niamey, 1972.
- BONAFOS, *Tabelbala : Origines, population, rôle dans la vie saharienne*, 1925.
- BOVILL E.W., *Caravans of the old Sahara. An introduction to the history of the western Sahara*, London, Oxford University Press, 1933.
- CADI K., *Système verbal rifain*, Paris, Sela, 1987.
- CANCEL (Lieutenant), « Étude sur le dialecte de Tabelbala », in *Revue Africaine*, 1908, N° 270-271, 302-347.
- CHAKER S., *Textes en linguistique berbère. Introduction au domaine berbère*, Paris, 1984.
- CHAKER S., *Imazighen ass a (« Berbères aujourd'hui »)*, Alger, Bouchène, 1990.
- CHAKER S., *Linguistique berbère. Études de syntaxe et de diachronie*, Paris, Peeters, 1995.
- CHAMPAULT D., *Une Oasis du Sahara Nord-Occidental : Tabelbala*, Paris, 1969.
- CISSOKO SEKENO Mody, *Tombouctou et l'empire Songhay. Épanouissement du Soudan nigérien aux XV^e et XVI^e siècles*, Paris et Dakar, 1975.
- DALLET J. M., *Dictionnaire Kabyle-Français. Parler des At Mangellat*, Paris, 1982.

- DE LA CHAPELLE F., « Esquisse d'une histoire du Sahara occidental », in *Hespéris* XI, 1930, Fasc. 1-2, 35-95.
- DELAFOSSÉ, « Les relations du Maroc avec le Soudan à travers les âges », in *Hespéris*, 1924, t. IV, 153-174.
- DE WOLF P.P., « Die afrikanischen Sprachfamilien. I. Niger-Kordofanisch », in *Die Sprachen Afrikas*, B. Heine/E. Wolff (Eds.), Hamburg, 1981, 45-76.
- DUCROZ J.M. et CHARLES M.C., *Lexique Soñey-Français*, Paris, L'Harmattan, 1978.
- DUPUIS H., *Essai de méthode pratique pour l'étude de la langue Songoi ou Songai. Langue commerciale et politique de Tombouctou et du Moyen-Niger*, Paris, 1917.
- GREENBERG J.H., *The languages of Africa*, Mouton, La Haye, 1963.
- HACQUARD & DUPUIS (Les Pères), *Manuel de la langue Soñgay parlée de Tombouctou à Say dans la boucle du Niger*, Paris, 1897.
- HAMET I., « Les Kounta », in *Revue du Monde Musulman*, 1911, XV, 302-318.
- HAARMANN U. (Hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt*, München, C.H. Beck Verlag, 1987.
- HEATH J. and BAR-ASHER M., « A Judeo-Arabic dialect of Tafilalet (Southeastern Morocco) », in *Zeitschrift für arabische Linguistik*, 1982, 9, 32-78.
- HEINE B., *Afrikanische Verkehrssprachen*. Schriftenreihe zur empirischen Sozialforschung, 1968, t. I-IV, Köln.
- HEINE B., *Sprache, Gesellschaft und Kommunikation in Afrika*, München, Weltforum Verlag, 1979.
- HUMBOLDT W. v., *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus*, Berlin, 1836.
- IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères*. Trad. du Baron de Slane, 1978³, t. I-IV.
- LACROIX P. F., « L'ensemble Songhay-Jerma : Problèmes et thèmes de travail », *Actes du 8^e congrès SLAO* (Société Linguistique de l'Afrique Occidentale), Abidjan, 1969, 87-99.
- LOVEJOY P. E., *Salt of the Desert Sun : A History of Salt Production and Trade in the Central Sudan*, Cambridge, 1986.
- MANN M./ DALBY D. (Eds.), *A Thesaurus of African Languages. A classified and annotated inventory of the spoken languages of Africa. With an appendix on their written representations*, London, Hans Zell Publishers, 1988.
- MANOU A.D.O., *Tasawaq d'In- Gall.*, Esquisse linguistique d'une langue dite « mixte », Niamey : Université de Niamey, 1988.
- MARÇAIS Ph., *Le parler arabe de Djidjelli (Algérie)*, Paris, Maisonneuve, 1952.
- MARTY P., « Études sur l'Islam et les tribus du Soudan. T. I : Les Kounta de l'Est, les Berabich, les Iguellad », in *Revue du Monde Musulman*, t. XXXVII, 1918-19, 1-358.
- MARTY P., « Le groupement de Bou Kounta », in *Revue du Monde Musulman*, t. XXXI, 1915-1916, 411-442.
- MAUNY R., *Tableau géographique de l'Ouest Africain au Moyen-âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, Dakar, Mémoire IFAN, 1961.
- MAUNY R., « Note sur les grands voyages de Léon l'Africain », in *Hespéris*, vol. XLI, 1954, 379-395.

- NICOLAI R., « Songhay septentrional et touareg : Contacts de langues et contacts de populations », in *Proceedings of the Fifth International Hamito-Semitic Congress*, vol. I (1987), 147-162, edited by Hans Mukarovsky, Wien, 1990.
- NICOLAI R., « Types d'emprunt, normes et fonction de langue. Étude de cas : le Songhay véhiculaire », in *Afrikanistische Arbeitspapiere*, 1986, 5, 145-155.
- NICOLAI R., « Véhicularisation, Vernacularisation et situations créoles en Afrique. Le cas du Songhay », in *Langage et société*, 1985, N° 3, 41-60.
- NICOLAI R., « Position, structure and classification of Songay, in *Nilo-Saharan Language Studies*, Ed. by M. L. Bender, Michigan, East Lansing (African Studies Center), 1983, 11-41.
- NICOLAI R., *Le Songhay septentrional (Études phonématiques)*, Dakar, IFAN, 1981a.
- NICOLAI R., *Les dialectes du Songhay. Contribution à l'étude de changements linguistiques*, 1981b.
- NICOLAI R., « Remarques sur la diversification dialectale et la propagation des innovations phonétiques en Songhay », in *Études Linguistiques*, 1980a, II-2, Niamey.
- NICOLAI R., « Recherches sur une typologie des changements (évolution interne et contagion en Songhay), in *Travaux Linguistiques de Nice*, N° 1, 1979a, 83-93.
- NICOLAI R., « Le Songhay septentrional (Étude phonématique. Deuxième partie : Les parlers du groupe sédentaire) », in *Bulletin de l'IFAN*, 1979b, Vol. 41.
- NICOLAI R., « Sur la phonologie des langues mixtes du songhay septentrional », in *GLECS*, 24-28, (1979c-1984), 395-412.
- NICOLAI R., « Sur l'appartenance du Songhay », in *Annales de l'université de Nice*, 1977, N° 28, 129-135.
- PROST A. (R.P.), *La langue soñay et ses dialectes*, Dakar, 1956.
- REH M., « Sprache und Gesellschaft », in *Die Sprachen Afrikas*, B. Heine & alii [Eds.], Hamburg, 1981, 513-557.
- ROUCH J., *Les Songhay*, Paris, PUF, 1954.
- ROUCH J., *Contribution à l'histoire des Songhay*, Dakar, Mémoire IFAN N° 29, 1953, 137-259.
- SCHADEBERG T.C., « Nilosaharanisch », in *Die Sprachen Afrikas*, B. Heine/E. Wolff (Eds.), Hamburg, 1981, 263-328.
- SCHLEGEL A. W., *Observations sur la langue et la littérature provençales*, Paris, 1818.
- TAREZ R., « Gisements préhistoriques de l'oasis de Tabelbala », in *Revue anthropologique*, sept./oct. 1914, 1930.
- TILMATINE M., *Sprache und Sprachpolitik in Nordafrika. Arbeiten zur Mehrsprachigkeit*, 39, Hamburg, 1990.
- TILMATINE M., « Tabelbala : Eine Songhay Sprachinsel in der algerischen Sahara », in : *Ägypten im afro-orientalischen Kontext : Aufsätze zur Archeologie, Geschichte und Sprache eines unbegrenzten Raumes*. Gedenkschrift Peter Behrens. Hrsg. von Daniela Mendel und Ulrike Claudi. (Afrikanistische Arbeitspapiere, Sondernummer 1991.) Köln, Universität zu Köln, 1991, 377-397.
- WOLFF E., « Einleitung », in *Die Sprachen Afrikas*, Hamburg, 1981.

QUELQUES ÉLÉMENTS SUR LES KINNIN D'ABBÉCHÉ (TCHAD)

par
Monique Jay

Kinnin, noté aussi *Kindin*¹ (Le Rouvreur, 1962/1989 : 362 ; Roth-Laly, 1969 : 430)², est un terme utilisé au Tchad pour désigner les Touaregs, que ce soit par les locuteurs arabes, kanembou ou kanuri (Tubiana, 1991 : 502-504). Les *Kinnin* d'Abbéché descendent de Touaregs émigrés du Niger au Tchad à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Cette migration, déclenchée par l'arrivée des Français au Niger, s'est déroulée en plusieurs vagues, issues de plusieurs groupes, de différents lieux. Parmi ces migrants, originaires du sud de l'Aïr et de la région de Zinder, les uns sont allés jusqu'à El Fasher et s'y sont installés ; d'autres sont rentrés après quelques années ; certains se sont fixés à Mao, d'autres à Abbéché (Cf. carte). Ce dernier groupe aurait été principalement constitué de forgerons³ (Chapelle, 1982 : 137, 1987 : 75-76), ce qui reste à préciser.

Jusqu'à présent, aucune recherche ethnologique, historique ou linguistique n'a été réalisée parmi les *Kinnin*. L'évaluation et le bilan de cette migration, une centaine d'années après, constitue le sujet de ma thèse de doctorat. Outre l'apport de connaissances, l'intérêt principal réside dans l'étude de la recomposition sociale d'un groupe humain après une migration loin de son/ses lieu(x) et de sa/ses communauté(s) d'origine.⁴

Une mission INALCO-CNRS-ACCT a financé sept mois d'enquête, du 25 no-

1. On rencontre aussi les graphies *Kininne* et *Kine-Dinh* (Le Rouvreur, 1989 ; Fabre, 1935), elles sont inexactes.

2. Pour les termes arabes, j'ai consulté le lexique de Roth-Laly, pour les termes touaregs le dictionnaire du père de Foucauld relatif au parler de l'Ahaggar et le lexique d'Alojaly relatif aux parlers du Niger.

3. Le terme forgeron, le plus souvent employé en français pour traduire le terme touareg *enād*, ne recouvre pas la totalité des activités pratiquées par les artisans touaregs : forge, travail du cuir, du bois et de la terre. Le terme artisan convient mieux pour désigner cette catégorie sociale.

4. On pourra se référer à Jay (1994), pour le projet détaillé de l'étude et la recherche bibliographique relative aux *Kinnin*.

vembre 1994 au 25 juin 1995, à Abbéché. Je présente ici les apports de cette mission aux questions posées dans le projet d'étude et les conditions de recueil des éléments ethnographiques.

HILLE KINNIN : UN VILLAGE DEVENU QUARTIER

*hille*⁵ *Kinnin* se situe dans la partie ouest d'Abbéché, sur la route de N'Djaména, entre les entrepôts de l'Office national des céréales (ONC) et le marché au bétail, à trois kilomètres du centre de la ville. Les habitants âgés de *hille Kinnin* appellent parfois leur quartier *Duguri* en référence au nom du puits de ce lieu.

Avant 1945, les *Kinnin* habitaient près du marché principal d'Abbéché. Ils en ont été déplacés, lors de la construction de l'hôpital et de l'école du centre (Clanet 1971). En accord avec le sultan du Wadday, Mahammad Ourada (1935-1945), père de Brahim le sultan actuel, ils ont choisi le lieu de *hille Kinnin*, dont les terrains sont depuis gérés par le chef de quartier. Les témoignages *kinnin* recueillis en 1995 datent aussi ce déplacement de 50 à 55 ans.

En 1945, cet espace était situé hors de la ville, ce qui pourrait expliquer le nom de *hille*. Il est désormais un quartier d'Abbéché, du fait de la croissance urbaine. En 1995, tous les *Kinnin*, environ 600, y habitent sauf deux familles qui logent en ville sur leur lieu de travail (une des deux a une maison au quartier) et trois femmes d'origine *kinnin* qui ont suivi leur mari dans d'autres quartiers.

Organisation territoriale ou organisation sociale ?

Les *Kinnin* sont issus de Kel Azawagh, Kel Gress, Kel Tamat et Izayakan. Les Kel Azawagh viennent d'In Gall, les Kel Gress de Tanout. Un Kel Ahaggar et un Mauritanien font aussi partie du groupe, ainsi que des femmes et des hommes maba, arabes, haoussa, béri et gorane avec qui sont noués des mariages. Les habitations sont regroupées en fonction de la *tāwšit* (tribu ; Alojaly 1980 : 202) d'origine et il existe deux « sous-quartiers ». Un au Nord où vivent les Kel Azawagh et un au Sud où résident tous les autres. Chaque quartier a une mosquée.

Même si l'on parle pudiquement de plusieurs *tāwšiten*, cette séparation s'établit sur des statuts sociaux. Les Kel Azawagh sont issus d'esclaves de

5. De *hille*, village en arabe (Roth-Laly, 1969 : 124), seul quartier actuel d'Abbéché à s'appeler *hille*.

toutes les autres *tāwšiten*. Cette différenciation sociale, tue en présence des étrangers au groupe⁶, demeure de nos jours et pas seulement dans l'organisation spatiale.

Une femme, étrangère au groupe et mariée à un *Kinnin*, m'a dit en français : « voilà le chemin qui sépare le quartier en deux, chacun pour soi et Dieu pour tous » et a refusé de m'en dire plus. Une autre femme, aussi d'origine étrangère au groupe, a toujours refusé de me parler de ce « secret de famille ». Plus tard, les enfants se sont exclamés : *ʿabid n Allāh* (esclave de Dieu ; Roth-Laly, 1969 : 298) à l'évocation d'une adulte du quartier nord, sans lien familial avec leur quartier. Ils se sont fait rabrouer par les femmes qui nous recommandèrent de bannir ce terme sous peine de créer des dissensions avec l'autre quartier. Toute question sur l'existence des *tāwšiten* amenait, dans les deux quartiers, la réponse « il y a bien des Américains et des Français ».

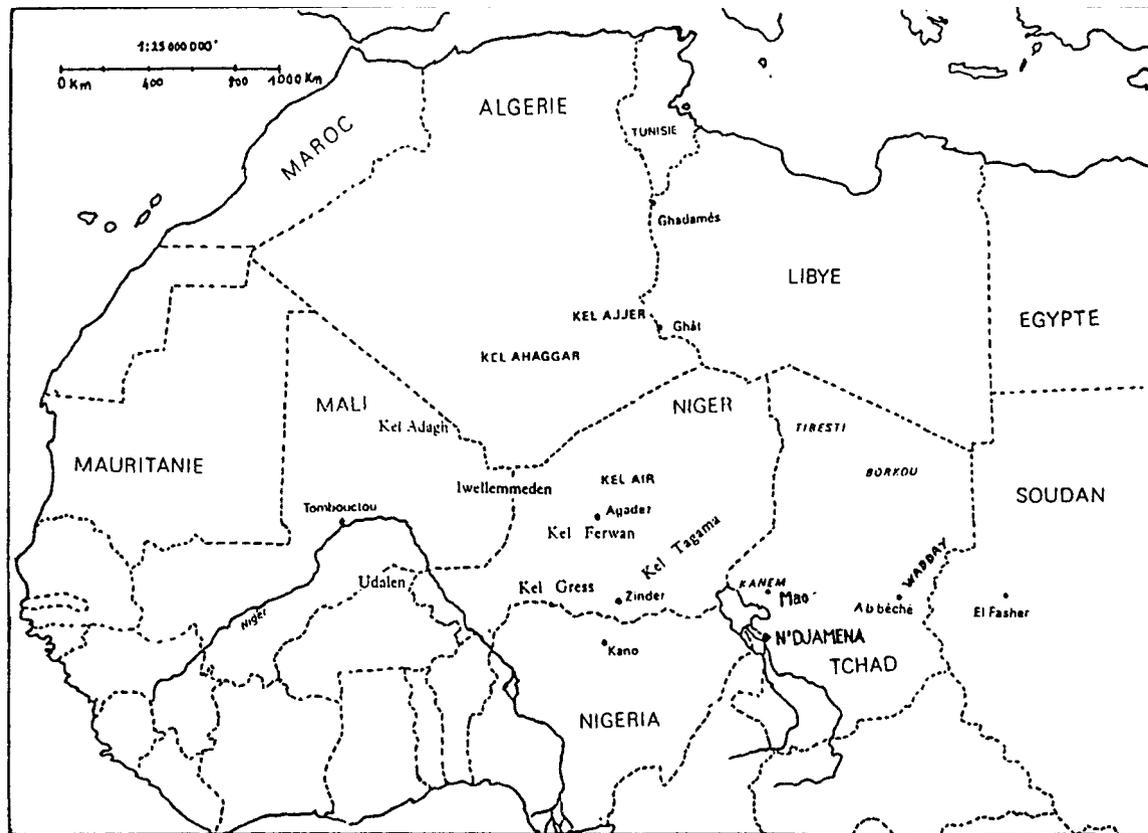
La première fois que j'exprimai mon souhait d'aller à la dation du nom d'un enfant chez les Kel Azawagh, ce fut un tollé général dans le quartier sud. Pour être sûr que j'avais bien compris toutes les interventions en touareg et en arabe, on alla même chercher deux femmes qui parlaient français. Il fallait éviter que je ne perde temps et argent en allant à cette fête et en offrant un cadeau à la mère. En tête à tête, au bout de plusieurs mois de présence, dans le quartier sud, à propos des Kel Azawagh⁷, on me disait : « ce sont des voleurs », « ils ont beaucoup d'enfants », « ils font toujours des histoires », « ils ne t'accepteront pas car tu ne jeûnes pas et tu n'es pas musulmane ».

Quelques mariages entre les deux quartiers sont pourtant noués. D'après les généalogies, de telles unions existent depuis au moins cinquante ans, bien que, dans le quartier sud, l'on dise : « maintenant on peut se marier avec eux, avant c'était interdit ». Le couple réside dans le quartier du mari.

Le chef de *hille Kinnin*, d'origine Kel Gress et Kel Tamat, habite dans la partie sud. La borne fontaine installée en mai 1994 est située près de la maison de sa première femme. Cette partie comprend une quarantaine d'habitations. La plupart d'entre elles sont rectangulaires en briques cuites ou en terre selon le niveau de richesse de la famille ; quelques-unes sont rondes, avec un toit conique en bois et tiges de mil. Dans la partie nord, il y a beaucoup plus de maisons rondes.

6. Que ce soit un Tchadien ou moi jusqu'à plusieurs mois d'enquête. Une jeune fille Kel Azawagh, à qui je demandai les noms des groupes, me répondit : « nous sommes *Kinnin*, *Imajəghān*, et les autres Izayakan », le nom d'Azawagh ne fut même pas prononcé.

7. Lorsque j'ai réalisé la portée de la séparation en deux quartiers, j'ai enfin vu l'intérêt d'habiter en ville pour la qualité du travail d'enquête !



Contexte géographique de l'étude.

SITUATION LINGUISTIQUE, TRADITIONS ORALES

En 1995, tous les *Kinnin* parlent en arabe tchadien, la langue la plus utilisée et apprise aux enfants. Les *Kinnin* de plus de vingt ans connaissent aussi le touareg. Quelques familles conversent encore en touareg, mais la plupart des échanges ont lieu en arabe.

Les parents transmettent peu le touareg à leurs enfants, cet apprentissage semble lié à un choix familial. Les enfants, peu nombreux à le pratiquer correctement, n'ont qu'une connaissance lexicale du touareg. Leurs erreurs de syntaxe (pronoms personnels, conjugaison des verbes) et la répétition de phrases entendues auprès de leurs parents sans les comprendre révèlent une pratique irrégulière. Ainsi, une adolescente me dit : *t-osa-du* (tu es venue ici), alors qu'elle me rendait visite. Une petite fille disait : *ur gə təregh* pour *ur əregh* (je ne veux pas) et toutes les femmes l'ont reprise. Les enfants utilisent le terme *anābzog* (fou, Alojaly 1980 : 13) avec beaucoup de plaisir les uns à l'égard des autres et connaissent aussi de nombreux noms d'animaux. Certains manifestent un intérêt pour la langue, comme cette petite fille qui transcrit les mots touaregs en caractères arabes.

Les parents semblent regretter cet abandon de la langue. Mais, comme le disait une femme, « pourquoi leur apprendre le touareg, elles vont se marier avec des Arabes ? », ou bien « maintenant nous sommes à Abbéché, les enfants vont à l'école, tout le monde parle arabe ».

Le touareg est parfois utilisé comme une langue secrète. Les femmes âgées, qui l'utilisent souvent entre elles, communiquent ainsi devant les personnes qui ne doivent pas comprendre (enfants, femmes arabes). Une femme qui ne connaissait pas le touareg et me parlait toujours en arabe réussit à poser une question en touareg pour ne pas être comprise d'une visiteuse. Durant l'enquête, les entretiens ont eu lieu en touareg⁸, parfois en français avec trois femmes qui avaient été à l'école.

Le terme *ətefan*, *itefanān* qui signifie haoussa (Alojaly 1980 : 188) est parfois aussi utilisé pour désigner des Arabes. Des néologismes sont créés, ainsi on désigne le grain de beauté par appelé *aññat ma-s* (oncle maternel) en touareg, par traduction littérale du terme arabe *xāl* utilisé à Abbéché (oncle maternel, Roth-Laly 1969 : 150). Cette désignation n'est pas habituellement en usage en touareg au Niger.

Dans une même phrase, les langues peuvent être mêlées. Les termes désignant le grand-père et l'oncle maternel sont le plus souvent empruntés à l'arabe *gidd* et *xāl* (Roth-Laly 1969 : 87, 150), alors que ceux de père, mère, frère, sœur,

8. Je ne parlais pas l'arabe tchadien.

cousin croisé sont employés en touareg. Peut-on en déduire une importance relative de ces relations de parenté ?

Une femme qui connaît des contes touaregs les récite en touareg aux enfants, ceux-ci répètent à l'oreille les passages chantés, puis elle les leur traduit en arabe.

Il y a environ trente ans, les enfants d'origine non *Kinnin* du quartier apprenaient le touareg. À une période de pratique du bilinguisme est donc en train d'en succéder une période de monolinguisme arabe.

ACTIVITÉS SOCIO-ÉCONOMIQUES

Les *Kinnin* sont-ils d'anciens forgerons ?

De nos jours, aucun *Kinnin* n'exerce une activité de forgeron et je n'ai pas vu d'outil spécifique aux forgerons. À la question de l'existence de forgerons, la réponse invariable était : « à Abbéché ils sont morts, il en reste à Mao ou à El Fasher »⁹.

Une attitude de mépris est affichée à l'égard des forgerons, lorsque on rencontre une *haddādye* (forgeronne ; Roth-Laly, 1969 : 111) ou lorsque on dénigre des femmes qui parlent et rient haut et fort.

Alors, les Touaregs d'Abbéché étaient-ils forgerons ? Nous savons déjà que les Kel Azawagh étaient des esclaves. Les faits linguistiques et sociologiques suivants pourraient être l'indice de la présence passée de forgerons.

Quelques termes, dont les chiffres, sont connus dans un parler qui évoque la *tenat*. Ce langage, spécifique aux forgerons, leur permet de s'exprimer sans être compris par les personnes parlant le touareg, en particulier les nobles (Bernus, 1983 ; Casajus, 1987-a, 1989). Un jeune homme m'a demandé si un tel parler, non compris des étrangers sachant le français, existait. Un homme m'expliqua l'intérêt de pouvoir dire à sa femme de préparer le thé sans que les invités le comprennent et veuillent alors partir.

Quelques personnes sont dites descendant d'*əklan n ănăđ* (esclaves d'artisan, Alojaly, 1980 : 91, 140). Si leurs esclaves sont restés, des forgerons le sont peut-être aussi.

De plus, quelques personnes d'Abbéché m'ont dit que les *Kinnin* étaient des forgerons, le nom de l'un d'eux a même été cité.

9. Cependant à la fin de mon séjour, une vieille femme m'a glissé à l'oreille qu'une autre vieille était forgeronne.

L'activité économique principale : le commerce¹⁰

La plupart des hommes sont commerçants. Leur statut et leur revenu croissent selon les produits vendus : âne, natron, céréales, produits manufacturés, parfums. Les plus aisés ont des camions et sont aussi transporteurs.

À la fin des années cinquante l'activité principale était le transport à dos de chameaux sur les longues distances et à dos d'ânes sur les courtes (Le Rouvreur, 1962/1989 : 370-371). Un homme d'environ 70 ans me raconta qu'il ramenait du sel et des dattes de Faya et allait chercher du mil dans le Sud, que les hommes transmettaient aussi les messages entre Abbéché et le Salamat, pour le compte de la poste et de l'administration française.

Il existe aussi des réparateurs de deux roues, de radio (dans le quartier nord), des chauffeurs et mécaniciens (trois dans le quartier sud), des gardiens et un instituteur.

Beaucoup de femmes exercent la revente de produits alimentaires. L'observation du lieu de vente, du type de produits et de leur degré de transformation révèle leur statut et leur niveau d'aisance. Elles ne peuvent ou ne veulent pas chiffrer leur bénéfice, au contraire de leurs dépenses en matière première et du tarif de vente. Les moins aisées revendent au petit marché, près du marché de bétail, de la nourriture de base (lait, mangues, tomates, oignons) ou des produits demandant du travail (galettes de mil, arachides grillées). Les plus aisées revendent, au détail et à leur domicile, des produits plus onéreux (huile, farine, thé, sucre, café, spaghetti). Les veuves et les familles les moins aisées utilisent l'argent gagné aux dépenses de base et les femmes les plus aisées s'achètent des bijoux.

Pour la vente de parfum, elles pratiquent le démarchage dans tout le quartier ; ainsi que les petites filles avec les mangues dans leur quartier respectif.

Une seule femme, Kel Azawagh, revend des tissus et des habits au grand marché.

Le commerce est l'activité la plus valorisée¹¹. Dès leur plus jeune âge, filles et garçons, exercent la revente de sucreries, savons, cigarettes et fruits. Dans les rues du quartier, les petites filles et jeunes filles les moins aisées revendent mangues et tomates, les plus aisées proposent confiseries, thé, sucre, savon et allumettes. Il est difficile d'estimer dans quelle mesure les ventes réalisées par les petites filles le sont pour le compte de leur mère.

10. Pourtant lors du recensement électoral, les hommes se présentaient souvent comme cultivateurs et les femmes comme ménagères.

11. Le chef de quartier, un grand commerçant du quartier sud et deux hommes âgés, un de chaque quartier, composaient la délégation *kinnin* à laquelle j'ai été présentée en début d'enquête.

Au grand marché, cinq femmes (trois du quartier sud, deux du quartier nord), de 55 à 70 ans, vendent des tapis et des nattes réalisés à *hille Kinnin*, des objets produits par d'autres groupes et quelques plantes médicinales. Une seule femme non *kinnin* vend aussi ces objets, sur le même lieu. Ce commerce me semble différent.

La sparterie

Les femmes fabriquent des balais, des nattes rondes ou rectangulaires¹² et des éventails en feuilles de palmier doum (*Hyphaene thebaica*; Ozenda, 1991 : 131). Cet ouvrage, considéré comme typiquement touareg, n'est pratiqué que par les plus que quinquagénaires. Quelques jeunes filles donnent une touche de modernité aux éventails, objets de décoration murale, en y brodant ou crochant des motifs avec les pelotes de laine achetées au marché. La fabrication de chapeaux, pratiquée il y a une trentaine d'années, est tombée en désuétude.

Le chamla : spécificité ou non des femmes Kinnin ?

Les *chamla*¹³ sont des tapis tissés avec du poil (*ənzaḍ*; Alojaly, 1980 : 154) de mouton et de chèvre, les femmes ne sont pas unanimes sur la provenance du matériau de base. Toutes les femmes âgées présentent ce travail comme non touareg. Il est pratiqué par les femmes les plus jeunes, seules deux femmes âgées – une dans chaque quartier – l'exercent.

Hormis l'argent qu'ils rapportent, ces tapis ne sont pas dignes d'intérêt pour elles. Ils ne servent jamais d'ornement, à contrario des nattes en doum ou plastique et des nombreux tapis de confection industrielle qui décorent murs et sol. En visite chez moi, les femmes leur préféreraient les nattes pour s'asseoir (peut-être aussi en raison de leur caractère rêche et piquant?). Une jeune femme divorcée, enceinte et sans activité rémunératrice, se moquait souvent des femmes qui faisaient des *chamla*. Elle se mit à filer la laine, après avoir vu la représentation de son futur enfant lors d'une échographie à l'hôpital. Cette image lui avait-elle fait prendre conscience de la nécessité de gagner de l'argent, aussitôt associée au tissage du *chamla*, plutôt qu'à la sparterie ou à la revente alimentaire ou de parfums ?

Dans les groupes touaregs connus, l'activité de tissage est ignorée. Comment a-t-elle été apprise ? La réponse de quelques femmes et d'un homme est : « avec les Fizzani ou les Arabes Kanem ».

12. On s'assoit sur les nattes rectangulaires, et on utilise les rondes en guise de « nappe » les jours de fête sous les plateaux.

13. Le terme arabe *šamla* signifie « couverture, sorte de métier à tisser » (Roth-Laly, 1969 : 257).

Pour les habitants d'Abbéché, les *Kinnin* ont importé le savoir du tissage des chamla qui, tout comme leur danse (*tende*)¹⁴, leur est spécifique. Je ne sais encore comment expliquer la contradiction avec l'affirmation des *Kinnin*: « ce n'est pas notre travail ».

RELIGION

La religion musulmane a une place importante ; prières, jeûne et pèlerinage sont observés par les hommes et les femmes. Le jeûne du Ramadan est suivi à partir de la puberté. Quelques femmes jeûnent hors du Ramadan, pour obtenir la récompense divine (*emärked*; Alojaly, 1980 : 131). Les femmes âgées vont à la mosquée le vendredi. Quelques femmes vont apprendre à lire et à écrire à partir du Coran dans le quartier *Šiġe el-foqarā* (lieu des lettrés musulmans; Roth-Laly, 1969 : 263, 355, 356, 357) et écoutent des cassettes religieuses. Certaines portent parfois des chaussettes, pour cacher leurs pieds au regard des hommes.

J'ai ressenti une pression constante de la part du groupe pour me convertir. Les enfants me demandaient avec insistance de répéter la profession de foi chaque jour du Ramadan¹⁵. Quelques femmes m'incitaient à jeûner, pour me protéger du feu de l'enfer. À la fin de mon séjour, un homme m'a encouragé à me convertir pour parfaire mon « intégration » au groupe (je les connaissais, j'avais vécu plusieurs mois avec eux, je parlais leur langue, mais si je devenais musulmane ce serait encore mieux). Ce conseil donné devant plusieurs hommes était aussi, avant mon départ, un moyen de me tester à travers la réponse que j'apporterais. L'enjeu, pour moi française, non musulmane qui ne suivait pas toutes les conventions sociales, était de pouvoir revenir¹⁶. L'affirmation de ma confiance dans le « cœur » d'un être humain plutôt qu'en sa religion fut entendue par un homme comme « parole de vérité »; il me dit : *tidət-nam* (Alojaly, 1980 : 27).

Sont-ils tous sénoussistes ?

Tous les *Kinnin* seraient sénoussistes (Le Rouvreur, 1962/1989 : 371). Un

14. Lors de cérémonies officielles, comme la visite du président du pays par exemple, ils sont invités à danser, ainsi que les autres groupes de la ville.

15. Un jeune garçon voulait, en toute gentillesse, m'apprendre quelques mots d'arabe, pour qu'à ma mort je puisse aller « dans la case d'Allah ».

16. Je venais d'apprendre par un jeune homme que l'accord de « vieux » *Kinnin* de N'Djaména avait été sollicité au début de mon séjour, avant de permettre ma présence et l'enquête.

homme Kel Azawagh et une femme Izayakan, tous deux âgés, me dirent que tous les *Imajəghān* sont sénoussistes. Mais une femme de 35 à 40 ans ne connaissait pas la Sanūssiya, confrérie musulmane, au contraire de son fils d'une vingtaine d'années qui disait que presque tous étaient sénoussistes dans le quartier.

Les prénoms *Senussi* et *Tidjani* sont donnés (respectivement deux et une fois) à des garçons par les Kel Azawagh.

TRANSFORMATION DES PRATIQUES ?

Habillement, coiffure et parure

Autrefois, les femmes étaient vêtues de noir et les hommes portaient le voile de tête touareg. Maintenant, il ne subsiste pas de spécificité vestimentaire.

Les coiffures sont identiques à celles de l'ensemble de la population¹⁷ : les petits garçons ont les cheveux courts, les petites filles ont les cheveux tressés, comme les adultes. Les garçons et les hommes vont chez le coiffeur en ville. Les femmes se font tresser par les « coiffeuses » réputées de *hille Kinnin*, une femme arabe et deux Kel Azawagh, pour 250 francs CFA. Parfois, elles se retressent l'une l'autre gracieusement.

Il reste peu de bijoux en argent apportés du Niger. Beaucoup de femmes les ont vendus il y a déjà 20 à 30 ans. La dernière paire de bracelets de cheville est au musée de N'Djaména à l'intérieur d'un *tende* (tambour ; Alojaly, 1980 : 139). Les seuls bijoux touaregs qui restent en grand nombre sont en matière minérale et en forme de croix d'In Gall. Ils sont nommés *zakat*¹⁸. Les femmes achètent maintenant des bijoux fantaisie ou en or, selon l'argent qu'elles gagnent.

Les hommes restent attachés à leur *tākoba* (épée ; Alojaly, 1980 : 87). Un jeune homme en a même acheté une, il y a quelques années, à un artisan qui venait du Niger. Il en existe plusieurs dans les deux quartiers et de différentes qualités. Les hommes les utilisent lors de *tənde*, dans le quartier ou « officiel ».

17. Une femme kel Azawagh me montrant une carte postale de femme touarègue nigérienne, rapportée par son mari d'un voyage commercial, remarquait la différence de la coiffure.

18. Je n'ai rien trouvé dans dictionnaire ni lexique, sauf *tāzoka*, « verre, par ext. bracelet en verre pour femme » (Alojaly, 1980 : 211).

Nourriture et repas

La boule de mil, accompagnée de sauce, constitue la nourriture de base, comme chez tous les habitants d'Abbéché.

Des réflexions telles : « c'est de la nourriture d'Arabe », « c'est de la nourriture de *Kinnin* », ou « pour de la nourriture *kinnin*, c'est bon ! » sont émises sur le ton de la plaisanterie. Elles soulignent peut-être de subtiles différences, dues à un tour de main personnel ou à des habitudes familiales. Quelques spécificités sont reconnues comme *kinnin*, par exemple la bouillie de mil, servie après l'accouchement.

L'organisation des repas est souvent répartie entre les co-épouses : chacune les prépare, pour mari, femme(s), enfants et beaux-parents, les deux jours consécutifs où le mari dort chez elle. Une famille a même étendu cet usage aux femmes des trois frères. La femme mange avec petits-enfants et filles, l'homme avec les garçons plus âgés. Hommes et femmes, mariés ou non, mangent rarement ensemble¹⁹. Lors des fêtes, l'écart entre la nourriture des hommes et celle des femmes est manifeste.

Alliance, parenté et généalogies

Les hommes sont polygames, quand leurs moyens financiers le leur permettent. Les femmes âgées évoquent avec regret le temps où les hommes avaient une seule femme et devaient divorcer quand ils en voulaient une autre. L'apparition de la polygamie date d'au moins 25 ans. L'alliance matrimoniale est un sujet de plaisanterie parmi les femmes de tous âges (Jay, à paraître).

Les relations de parenté entre les gens vivants et les généalogies sont en général bien connues. Une fillette, de cinq ans environ, récitait, comme une comptine, sa filiation paternelle sur quatre générations.

Noms et surnoms

Les noms des enfants sont donnés par le mari. En voyage commercial, il téléphone pour communiquer son choix.

Le nom du père suit le nom de l'enfant. Il n'est pas précédé de *ǧg* ou *wǧǧt* (fils, fille de ; Alojaly, 1980 : 47), comme cela se fait chez les Touaregs.

Quelques femmes quinquagénaires ont un surnom touareg. Les mères sont appelées *am* suivi du nom du premier enfant (mère ; Roth-Laly, 1969 : 31). Les

19. Une jeune femme était gênée de partager le repas avec le couple de ses voisins et moi-même ; à l'entrée d'un homme durant le repas, ses belles-sœurs ont posé leur cuillère.

surnoms des jeunes adultes et des enfants sont arabes : *am bēī*, *am abū-ha*, *am dahaka*, *ǧiddu* (mère de la maison, de son père, du rire, grand-père ; Roth-Laly, 1969 : 31, 65, 16, 156/ 278, 87). Les surnoms *am abū-ha* et *ǧiddu* sont donnés respectivement à une fille et à un garçon, lorsqu'ils portent le même nom que leur grand-mère ou grand-père ; ainsi leur mère peut les appeler sans prononcer le nom de ses beaux-parents.

Sédentaires ou nomades ?

Les hommes commerçants partent parfois plusieurs mois. Les femmes voyagent souvent pour des raisons familiales (mariage, naissance, visite aux enfants ou parents, deuil). Ces nombreux et fréquents déplacements sont-ils la persistance d'une forme de « nomadisme » dans les pratiques de ce groupe sédentarisé ? Cette situation de mobilité et sédentarisation associées serait une des conséquences possibles de leur migration. Sur le plan théorique, à la lumière de cette question, il apparaît que les limites entre les catégories « sédentaire » et « nomade » ne sont peut-être pas aussi nettes qu'elles sont posées d'habitude. Existerait-il des formes intermédiaires entre ces deux modes de vie ?

L'excision

Depuis quelques années, les fillettes sont excisées, vers dix ans. Aux dires des femmes âgées, cela ne se faisait pas avant. Les mariages avec homme ou femme de groupes où se pratique l'excision y ont conduit. Un argument évoqué en sa faveur est celui d'un éventuel mariage avec un homme d'origine non *Kinnin*. À l'heure où quelques Tchadiennes remettent en cause l'excision au niveau national, comme la cinéaste Zara Mahamat Yacoub, dans le film intitulé « Dilemme au féminin », cette pratique est en train de se développer à *hille Kinnin*. Il est difficile d'en dater l'apparition, car les jeunes femmes ne répondent pas aux questions relatives à ce sujet, malgré une liberté de ton et de plaisanterie dans le domaine de la sexualité.

KINNIN, KEL TAMASHAQ, IMAJEGHEN, TCHADIEN ?

Les Touaregs se dénomment souvent *kel tamashaq* en référence à leur langue (Casajus, 1987-b, Drouin, 1987). Les *Kinnin*, eux, se désignent en touareg comme *imajəghān* (touareg ; Alojaly, 1980 : 126) et utilisent l'expression arabe

kalām kinnin (parole touarègue; Roth-Laly, 1969: 426) pour désigner le touareg.

Plusieurs personnes âgées affirment que maintenant « *Imajəghān usum bas* », traduisible par « de touareg, nous n'avons plus que le nom », bien que le terme en italique soit le plus employé pour se désigner. Dans le même registre, on regrette le temps où « les hommes n'avaient qu'une femme qui restait à la maison quand son mari allait au marché, les fillettes n'étaient pas excisées ». Deux femmes et un homme évoquent même le gavage des femmes.

Les enfants vont au moins à l'école coranique, dans leur quartier respectif. Les petites filles scolarisées vont le plus souvent à la Madarsa de *Šīge el-foqarā*, seules deux vont à l'école publique, leurs mères ont été scolarisées. Une plus grande proportion de petits garçons va à l'école publique.

Les femmes et les hommes ont des ami(e)s à Abbéché et participent aux cérémonies familiales (mariage, dation du nom, deuil) en ville. Quelques jeunes hommes et jeunes femmes participent aussi à des « fêtes-disco ». La musique soudanaise est appréciée et les femmes dansent à son écoute.

Les *Kinnin* participent, seul ou en délégation, aux cérémonies officielles en ville. Un grand commerçant était invité au mariage d'une fille du sultan du Wadday, un groupe d'hommes et de femmes fut sollicité pour un *tende*, lors de la venue du président du Tchad à Abbéché en novembre 1994.

Quelques femmes écoutent une émission de théâtre à la radio. Les femmes ont envie d'avoir une salle de bains, un ventilateur, un réfrigérateur et « une vidéo ». Celles qui ont vécu à N'Djaména regrettent leur confort d'alors apporté par l'eau courante, l'électricité, la cuisine au gaz (non au bois et sans fumée). Les jeunes gens assistent aux projections de cassettes vidéo en ville.

L'intérêt pour la vie politique est manifeste, on écoute les informations locales et nationales à la radio, quelques hommes et femmes sont même affiliés à un parti politique. Les femmes mariées émettent un avis, pas toujours identique à celui de leur mari.

CONCLUSION

Cette présentation d'éléments ethnographiques et du déroulement de l'enquête est rapide. L'analyse détaillée des relations de parenté et des généalogies abordera d'autres points et élargira les perspectives. Une seconde mission est prévue ; elle permettra d'affiner les éléments déjà recueillis.

MONIQUE JAY
INALCO, CERAOC

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ÄGG-ALĀWJELI G., *Lexique touareg-français*, Copenhague, Akademisk Forlag, 1980.
- BERNUS E., Place et rôle du forgeron dans la société touarègue, in ÉCHARD N. (éd.), *Métallurgies africaines. Nouvelles contributions*, Mémoire de la Société des Africanistes, 1983, n° 9, pp. 237-251.
- CASAJUS D., Crafts and ceremonies : the inadan in tuareg society, in Aparna Rao (ed.), *The other nomads. Peripatetic minorities in cross-cultural perspective*, Köln/Wien, Böhlau Verlag, 1987a, pp. 291-310
- CASAJUS D., Parole retenue et parole dangereuse chez les Touaregs Kel Ferwan, *Le Journal des Africanistes*, 1987b, Tome 57, n° 1-2, pp. 97-107.
- CASAJUS D., Sur l'argot des forgerons touaregs, *Awal*, 1989, n° 5, pp.124-136.
- CHAPELLE J., *Nomades noirs du Sahara. Les Toubous*, Paris, Harmattan, 1982, (1957, Plon).
- CHAPELLE J., *Souvenir du Sahel. Zinder, Lac Tchad, Komadougou*, Paris, Harmattan, 1987.
- CLANET J., *Une ville coloniale en déclin, Abéché (Tchad)*, Mémoire de maîtrise, Université de Vincennes/Paris XIII, 1971.
- DROUIN J., De quelques conceptions esthétiques de la parole dans la société touarègue, *Le Journal des Africanistes*, 1987, 57/1-2, pp. 77-96.
- FABRE P., *Les heures d'Abéché*, Marseille, Les Cahiers du Sud, 1935.
- FOUCAULD P. Charles de, *Dictionnaire Touareg-Français dialecte de l'Ahaggar*, Paris, Imprimerie Nationale, 1951-1952.
- JAY M., *Projet d'étude chez les Touaregs d'Abéché (Tchad)*, Diplôme de D.E.A. de l'Université de Paris-X/Nanterre, 1994.
- JAY M., *Rire, parenté et sexualité chez les femmes Kinnin d'Abéché (Tchad)*, Communication au colloque sur « les paroles à rire » (29-30 Janvier 1996, INALCO), à paraître.
- LE ROUVREUR A., *Sahéliens et Sahariens du Tchad*, Paris, Harmattan, 1989, (1962, Berger-Levrault).
- OZENDA P., *Flore et végétation du Sahara*, Paris, CNRS, 1991 (2^e éd. 1977).
- ROTH-LALY A., *Lexique des parlers arabes tchado-soudanais*, Paris, CNRS, 1969.
- TUBIANA J., Questions d'onomastique tchadienne *Kindin* et *Wasili*, in Drouin J. et Roth A. (éds), *A la croisée des études libyco-berbères. Mélanges offerts à P. Galand-Pernet et L. Galand*, Paris, Geuthner, 1993, pp. 501-509.

PASSIF OU MOYEN : CHERCHEZ L'AGENT !

par

Mohyéline Benlakhdar

La catégorie de la voix est liée aux notions d'agentivité, de réflexivité et de réciprocité... Ces notions ont, par delà la syntaxe, trait à la « référence » et au sens.

§- Toute tentative de formalisation qui viserait à faire du sens (occurrences ou inventaires) une question fermée se heurtera à des cas rebelles.

C'est que la question du sens est circulaire. Une circularité entre le virtuel et l'actuel, entre le dictionnaire de l'usage, car comme le disent Franckel et Lebaud (1993 : 93) :

« La difficulté est alors de faire la part, pour toute unité, entre les spécifications sémantiques – s'il en existe – qui lui reviennent en propre et celles qui ne proviennent que de la combinatoire des opérations à laquelle elle participe, autrement dit entre les déterminations sémantiques internes – synthétiques – et les déterminations sémantiques externes – analytiques – qui ne se construisent que par composition à des paramètres dont seuls certains seraient de nature sémantique. »

§- La catégorie de la voix illustre plus que toute autre l'imbrication de la *définition* (virtualité) et de l'*emploi* d'une part et l'imbrication de la syntaxe et de la sémantique d'autre part. La deuxième imbrication est illustrée à travers deux points notamment :

a- la distinction de deux schèmes de la transitivité, l'un syntaxique et l'autre sémantique ;

b- la liaison entre « contrôle » et « agentivité » (Desclés et Guentchéva, 1993 : 96-95).

DE LA PASSIVATION

La passivation comme forme de causation peut s'appliquer à des factitifs, dans ce cas la causation est double, ou ne pas s'y appliquer et dans ce cas

c'est le verbe intransitif qui est « passivé » ou plus précisément a une valeur passive.

Voici à présent une liste de verbes intransitifs que nous allons transitiver par le préfixe « s » et que nous essayerons de passiver après :

ffɔ̃g' (sortir), *kkɔ̃r* (se lever), *qqim* (s'asseoir, rester), *awd+* (arriver), *d+ɔ̃r* (tomber), *aly* (monter), *ni* (monter une monture), *g^og^oz* (descendre)... Ces verbes peuvent tous être transitivés par « s » ; mais sont différemment passivables : alors que *sd+ɔ̃r* (faire tomber) peut être passivé en *ttusd+ɔ̃r* et *g^og^oz* en *ttusug^og^oɔ̃z*, les autres verbes ne sont guère employés ainsi, même si en théorie rien ne s'oppose à ce qu'ils prennent le préfixe « ttw » après transitivation. En général c'est la forme intransitive de ces verbes qui est employée quand il s'agit de les construire à la voix non-active. Une forme comme *ittuskkɔ̃r* (on l'a fait se lever, il a été réveillé) ne peut se rencontrer que situationnellement. C'est donc à la limite du forçage sémantique. La raison en est probablement la nature sélectionnelle des arguments du verbe entrant en jeu.

Le verbe *rres* (atterrir) donne après transitivation causative, qui est la préfixation du « s », *sirs* (poser), lequel devient après passivation *i-ttu-sars* (il a été posé). En revanche un verbe comme *arid* ou *arud* (être lavé), qui donne après préfixation transitivante *ssird* (laver, se laver), ne peut être passivé qu'une fois ramené à sa forme intransitive *yarid*, *tarid* (il est lavé, elle est lavée) et non pas **i-ttu-sird*, **t-ttu-sird*.

Un verbe comme *ssuffɔ̃g'* [(faire) sortir] ne peut être passivé sous aucune des deux formes. L'inexistence, attestée, d'une forme non-active de ce verbe est vraisemblablement due à une impossibilité ou à une difficulté phonétique *?i-ttu-suffɔ̃g'*, *?t-ttusuffɔ̃g'*.

Le cas du factitif *ɔ̃ssnɔ̃s* (faire passer la nuit) subit le même sort que *ssird*, puisque seul le verbe intransitif *nɔ̃s* (passer la nuit) peut donner une forme non-active, moyenne en l'occurrence, *insa ug'uya* (ce lait a passé la nuit/ ce lait date d'hier). C'est le trait lexical du N0 qui permet de savoir s'il s'agit de la forme active intransitive *insa* (il a passé la nuit) ou de la forme moyenne. C'est aussi le cas de du verbe *zzenz* (vendre), qui donne après passivation *inza* (il est vendu), dans la majorité des parlers.

Le blocage du passif se constate aussi au niveau de certaines formes qui sont à cheval entre l'adjectif et le nom. Ce sont à l'origine des verbes dont l'évolution s'est figée à un moment donné en une forme nominale qui fait office de participe passé, voire de résultatif. Le blocage du passage au passif de ces formes n'est que morphologique. A dire vrai il s'agit plus d'un figement de l'évolution de ces formes que d'une impossibilité de passivation. Ces formes sont pratiquement toutes au féminin (ex : *tameg'rust* : l'égorcée). D'autres formes « résultatives » non actives se comportent comme des substantifs et donc comme des sujets. Le propre de ces formes est de ne pas renvoyer, du moins directement, à un procès antérieur décrit par un actif.

En fait il n'y a pas que les intransitifs qui présentent des particularités. Certains transitifs ne sont pas passivables non plus, du moins sous certaines entrées. Et il est difficile de dire à leur propos s'il s'agit d'entrées différentes d'un même verbe ou de verbes différents. C'est le cas du verbe *awi* (emporter, amener, emmener). Les réversibles connaissent également des blocages de passivation. Ils ont des formes simples ou supposées préfixées et pour lesquelles on ne connaît toutefois pas de forme simple, comme *ssid* (éclairer, (s') éclairer, voir clair). En voici quelques exemples :

- *k"ðs* (paître, faire paître)
 - 1- *ik"sa çli ulli*
Ali fait paître le troupeau
 - 1'- *k"sant wulli*
les bêtes paissent
- *ssid* (éclairer, (s') éclairer, voir clair)
 - 2- *issudda çli*
Ali voit clair
 - 2'- *issudda udgar a*
Il est éclairé, ce lieu
 - 2''- *issudda s lamba*
Il s'éclaire d'une lampe.
- *awi* (emporter, amener, emmener, épouser)
 - 3- *yivi çli mmis s ig"ran*
Ali a emmené son fils aux champs
 - 3'- *tiwi çica imðndi s tisirt*
Aïcha a emmené le blé au moulin
 - 3''- *yivi wasif ig"ran*
la rivière a emporté les champs
 - 3'''- *yivi çli çica*
Ali a épousé Aïcha

Dans aucune de ces constructions le verbe ne peut être passivé.

Lexicalement le verbe « *awi* » suppose un mouvement dans l'espace. On peut donc expliquer son blocage quant à la passivation en le versant aux verbes de mouvement lesquels, on le sait et dans plusieurs langues, sont réfractaires à cette opération, sauf s'ils sont accompagnés d'un circonstant (locatif ou temporel), ex. « marcher » en français, dans *Il a été marcher (sur cette grève) (longuement)*, lequel circonstant reste collé au verbe même après passivation.

Un verbe comme *sðg'* (acheter) n'est pas passivé non plus. Non pas parce qu'il ne peut l'être ; mais parce que on préfère le verbe avec lequel il entretient une relation converse, à savoir le verbe *nðz* (ê. vendu).

Un verbe comme *ssig'* (toucher, allumer) ne peut être passivé non plus, même s'il est ramené à sa forme intransitive *ag'* (atteindre, prendre feu).

La passivation doit être vue en relation avec la diathèse. Mais elle ne saurait

suffire, car elle est sémantiquement liée aux notions d'«agentivité» et de «contrôle».

Parmi les impassivables on relève aussi les verbes des expressions figées (V+N)

bbi ad+ar (couper le pied)

ibbi ad+ar: il a coupé le pied (il ne vient plus + lieu/ il ne va plus + lieu)

ibbi ud+ar: le pied est coupé, il n' y a plus personne (qui marche)/ Il est tard...

rréz+ amôzzug': casser l'oreille (prêter attention)/ être aux aguets.

Dans ces emplois, même en tant que blocs compacts ces V-N sont impassivables: **ittwabbi wd+ar*, **irrz+a wômzzug'*...

On recense également un grand nombre des verbes de mouvement (*kkôr*: se lever), (*qqim*: s'asseoir), (*bôdd*: se mettre debout), même quand ils sont transitivés par le préfixe «s».

S'il est prévisible que les intransitifs soient, en majorité, difficilement passivables ou impassivables, force est de constater que certains transitifs ne peuvent être passivés non plus. Ce sont:

– Des transitifs admettant des N1 et N2 lexicalement divers tels: «awi» (emporter, prendre, apporter, emmener, amener).

– Certains «réversibles». Ces verbes peuvent avoir la valeur passive et la morphologie (*ttw* ou *nn*). *rrôdz+* (casser), *anôf* (ouvrir), *qqôn* (fermer), *k"ôds* (pâître, faire pâître).

Somme toute dans le paradigme des verbes passivables il y a des restrictions à en croire Chr. Leclère (1993: 7-34). Il faut surtout souligner que tous les transitifs ne sont pas passivables et que tous les intransitifs ne sont pas impassivables.

Généralement on dit que les passifs dénotent une idée du **résultat** ou d'**état acquis**. Ce «résultat» ou «état» est parfois introduit voire souligné par des verbes comme *ili* (être) ou *af* (trouver) ou les deux à la fois. Ainsi dans les exemples qui suivent le prédicat *irrz+a* (il est cassé) est précédé de *ili* (être).

4- *illa wk"ccud+ irrz+a*

il est le bois cassé (le bois est en état de casse)

4'- *illa-nn wk"ccud irrz+a*

il est là-bas cassé le bois (il doit être/il est peut-être cassé le bois) (probabilité)

Les formes non actives peuvent être également précédées, en berbère, de *ini* [(se) dire, penser, croire], Benlakhdar (1991). Seulement l'idée de résultat est plus saillante avec *ili* puisque *ini* implique la modalité de supposition.

nmi-x irrz+a wk"ccud+

j'ai cru que le bois était cassé (mais ça n'est pas le cas)

je me suis dit le bois est cassé (ça peut être ou non le cas)

Même une forme en « *ad + ili* », ou simplement « *ili* » peut être précédée de « *ini* » : *nnix illa yrrz + a wk''ccud +* ; *nni-x illa y-ðrrz + a wk''ccud +* (je me suis dit il doit être cassé/ il est cassé le bois).

« *AF* » (TROUVER)? OU L'EXPLICITATION DU RÉSULTAT

Ce verbe a l'avantage d'expliciter qu'il s'agit d'un état. Il précède préférentiellement une forme moyenne. L'addition de « *af* » à une forme en « *ttw* » laisse entendre qu'un agent est supposé, et c'est là que nous frôlons le forçage sémantique. « *af* » est pratiquement en distribution complémentaire avec « *ili* » (être), pour précéder une forme en « *ttw* ». Ainsi un énoncé comme

4''- *?ufi-x d ak''eccud + illa itturz + a*
j'ai trouvé le bois étant cassé (par quelqu'un) ;

peut être considéré comme un cas de forçage sémantique, à défaut d'être rejeté. Toutefois, ce qui caractérise surtout « *af* » c'est qu'il permet d'indiquer si la valeur de la forme qu'il précède est passive ou moyenne. Car dans les faits « *af* » précède les formes moyennes à valeur passive, i. e, sans la marque « *ttw* ».

C'est ce que nous constatons à travers les exemples suivants :

§ *qqðn* (fermer), *iqqðn / ittwaqqðn* (ê.fermé)

5- *ðl bab iqqðn*

la porte est fermée

5'- *ðl bab i-ttw-aqqðn*

la porte a été fermée

5''- *ufi-x ðl bab iqqðn*

j'ai trouvé la porte fermée (état)

5'''- *ufi-x ðl bab i-ttw-aqqðn*

j'ai trouvé la porte fermée (procès et agent supposés)

§ *rrðz +* (casser), *irrz + a /* accessoirement *itturz + a* (ê. cassé)

6- *ak''ccud + irrz + a* (état)

le bois est cassé

6'- *ak''ccud + i-ttu-arz + a* (procès)

le bois a été cassé

6''- *ufi-x ak''ccud + irrz + a*

j'ai trouvé le bois cassé

6'''- *ufi-x ak''ccud + i-ttu-rz + a*

j'ai trouvé le bois cassé

Au fait on a plus tendance à rencontrer les constructions 5'' et 6'' que 5''' et 6'''.

La question de l'agent est également présente dans les constructions réciproques et réflexives. Comme le montrent les exemples ci-dessous, la réciprocité est exprimée par l'adjonction du préfixe «*m*» :

- 7- *ðmsðng'an img'arðn*
 s'entretuer ils (acc) les vieux (entre eux)
 Les vieux se sont entretués
- 7'- *msasàn img'arðn*
 se concilier ils (acc) les vieux
 Les vieux se sont réconciliés
- 8- *msudumðn ing"bawðn*
 s'embrasser ils (acc) invités
 Les invités se sont embrassés
- 8'- *msudumðn ing"bawðn k"ulltðn*
 s'embrasser ils (acc) invités tous
 Tous les invités se sont embrassés
- 8''- *?msudumðn ing"bawðn yiwn s yiwn*
 s'embrasser ils (acc) invités un par un
 ? Les invités se sont embrassés un par un

Comme pour les précédentes, ces constructions posent la question de l'agentivité (au sens sémantique), laquelle est liée à la notion de contrôle.

Le recours explicite ou non à la nature lexicale et même sémantique du N « agent » permet de distinguer entre un « moyen », un « médio passif » et un « passif » comme le font implicitement Desclés & Guentchéva (1993 : 93), en parlant des constructions N se V.

A propos des constructions « pronominales », qu'elles soient réflexives (individuellement ou collectivement) ou réciproques (strictes ou vagues), cf. Milner (1982 : 43-45), l'adjectif « pronominales » ne peut être défendu que dans peu de langues. Dans les langues chamito-sémitiques, on assiste plutôt à des constructions réflexives à partir des parties du corps, ce qui affaiblit, théoriquement, l'universalité la « catégorie de pronom », et consacre l'atomisation de « la personne » qui fonde cette catégorie.

Quant à la réflexivité en berbère elle est seulement sémantique et n'est pas morphologisée. Elle reproduit toutefois le schéma d'identité du N0 et N1, ce dernier étant pronominalisé par un possessif :

- 9- **çli irrz + a*
 Ali (s') est cassé/ Ali a une fracture
- 9'- **çli irrz + a çli* (Ali a cassé Ali)
 N1i Vtr N1i
 N1 Vintr O
çli irrz + a
- 9''- **çli irrz + a afus n çli* (Ali a cassé main d'Ali)
 N1i Vtr N2 prép N1i

- 9'''- **çli i-ttu-rz + a*
Ali a été cassé (brisé)
- 10- *çli ikkôds azzar*
Ali a enlevé les cheveux
Ali s'est coupé les cheveux
- 10'- **çli ikkôds azzar n-ôss*
?*Ali a coupé ses cheveux
- 11- *iwwta ixf-n-ôss s-ujônwi*
il frapper (acc) tête de lui avec poignard
Il s'est blessé avec un poignard
- 11'- *iwwta afus-nm-ôss s-ujônwi*
il frapper (acc) main de lui avec poignard
Il s'est blessé à la main (avec un poignard)
Il s'est coupé la main (avec un poignard)
- 11''- *ing'a ixf-nmôss s-ujônwi*
il tuer (acc) tête de lui avec poignard
Il s'est tué avec un poignard

Nous remarquons qu'entre « se blesser » et « se couper » il n'y a pas qu'une simple interversion. Alors que « se couper » n'a pas besoin qu'on mentionne « la source » ou « l'instrument », « se blesser » nécessite une explicitation, probablement parce qu'on peut se blesser sans être l'auteur direct de la blessure comme dans « il s'est blessé en tombant, ou en manœuvrant ou encore dans un accident de voiture... »

La réciprocité et la réflexivité comme nous l'avons déjà dit ne peuvent être séparées de la voix et de l'agentivité. Dans la réciprocité on peut parler de deux agents qui sont aussi des sièges. Dans la réflexivité il y a un seul agent qui est aussi siège. On dit généralement qu'il y a une diathèse externe qui est celle des constructions transitives et une diathèse externe qui est celle des constructions réflexives et réciproques. Ce qu'il faut rappeler ici c'est que la réciprocité dispose d'une marque morphologique qui est le préfixe « m » ; alors que la réflexivité n'en dispose pas, à moins de reprendre explicitement la partie du corps concernée.

TRANSITIVITÉ, TRANSITIVATION : SYNTAXE OU SÉMANTIQUE ?

La transitivité est d'ordre syntaxique et/ou sémantique :

Si la transitivité est liée à l'agentivité, un verbe transitif n'est pas forcément passivable. La transitivation peut même bloquer la passivation. Ainsi les verbes (lexicalement) de mouvement *ddu* (aller, marcher, partir), *kker* (se

lever), *ffəg'* (sortir), *rwəl* (courir, s'enfuir), *qqim* (s'asseoir) *bədd* (se tenir debout) et les verbes (lexicalement) psychologiques ou physiques *all* (pleurer), *t + t + əs* (rire), *whəl* (ê. fatigué), au départ intransitifs, peuvent être transitivés par le préfixe «s» sans pour autant être passivables. En fait de construction non active c'est leur forme intransitive qui est retenue, laquelle doit exprimer un état résultant ou résultatif.

«Il faut cependant distinguer la transitivité syntaxique du schème transitif sémantique. Le degré élevé de transitivité est caractérisé par un faisceau de propriétés» (Hopper & Thomson, 1980 : 1-5, cités par Desclés..., *ibid.*, p. 96).

AGENTIVITÉ ET « CONTRÔLE »

«il s'avère donc nécessaire de distinguer entre l'agent lexical (celui qui "agit" sur celui qui "subit"), l'agent sémantique (celui qui "garde le contrôle" sur l'action exercée) et l'agent grammatical» (Desclés & Guentchéva, 1993 : 75).

Le contrôle est la «"capacité de déclencher une action (mouvement spatio-temporel ou changement de situation) et capacité de l'interrompre". Cette capacité constitue un degré d'intentionnalité. Une intentionnalité plus grande supposera en effet non seulement ce contrôle mais aussi une certaine capacité téléonomique (capacité de se représenter un but) et une capacité d'anticipation (capacité d'ajuster ses actions en fonction du but à atteindre).»

Les auteurs définissent une *échelle d'agentivité* comme suit :

«zone 0 zone 1 zone 2 zone 3 Zone 4

force de la nature instrument contrôleur téléonomie intentionnel »

Desclés & Guentchéva (*ibid.* : 95).

Et pour définir l'agent ils citent Desclés (1990 : 301-304) qui dit qu' : «un agent A contrôle l'action qui affecte un patient P déterminé, le patient passant d'une position stative initiale ou d'un état initial à une autre position stative finale ou à un autre état final», p. 96.

Si pour Milner le passif est un prédicat intransitif, il n'a qu'une seule place en terme de valence. Or le sujet [à la différence de l'agent] ne faisant pas partie de la projection du verbe, le passif serait donc l'absence de projection. M. Shibatani (1985 : 839), cité par Desclés & Guentchéva (*ibid.* : 87), dit la même chose en d'autres termes : «(...) *un agent fait partie de la valence sémantique (...); les vraies passives sont sémantiquement "transitives" en ayant un agent et un patient dans le schéma sémantique mais syntaxiquement elles sont typiquement intransitives*». (C'est nous qui soulignons.)

Est-ce à dire que les énoncés *irrz + a* (il est cassé), *inza* (il est vendu), sont de typiques passifs ? Pour répondre à cette question nous devons retourner à la construction transitive de ces verbes pour voir s'ils présentent une transitivité syntaxique doublée d'une transitivité sémantique (i. e, s'ils ont un agent et un patient dans leur valence sémantique). Et là nous nous heurterons sûrement à la nature lexicale et même sémantique des N susceptibles d'être les arguments de ces verbes.

Le schème sémantique et le schème syntaxique de la transitivité ne coïncident que rarement. Le passif est la meilleure illustration de cette coïncidence. Selon Milner (1986 : 21-22) pour toute théorie du passif, il faut « construire une structure coïncidente, c'est-à-dire une structure où la coïncidence entre position et propriétés de rôle soit lisible ».

Nous retiendrons aussi que la transitivity ne peut pas suffire à passiver un verbe. Elle peut même bloquer la passivation. Ce que nous avons appelé transitivity, Benveniste l'appelle « conversion du moyen en factitif ou en causatif ». « *Ainsi se constituent à partir du moyen des actifs qu'on dénomme transitifs ou causatifs ou factitifs* ».

Les verbes sémantiquement moyens ou à diathèse interne (où sujet = siège) sont appelés par Cadi (1995 : 115) des inchoatifs. Un inchoatif est « un verbe transitif qui connaît une alternance diathétique et exprime un changement extrinsèque affectant le rôle thématique thème, que ce dernier corresponde à la fonction objet ou sujet du même verbe ». On peut également, à l'instar d'autres chercheurs, les appeler des ergatifs. D'ailleurs, à propos d'ergatifs, S. Chaker (1993) réserve ce terme aux verbes qui ne sont ni « actifs », ni « passifs ».

D'après ce qui précède, on voit que la question de la voix a intérêt à être traitée en termes lexicaux voire sémantiques. En particulier les questions complexes de « passif » et d'« agent » ne peuvent avoir un début de réponse qu'en étant traitées sémantiquement. A noter le parallélisme à établir entre les ergatifs selon Chaker, et les moyens de Benveniste (1966 : 173). L'existence d'une forme moyenne en variation ou en concurrence avec une forme « passive » repose le vieux problème, déjà soulevé par Benveniste (Ibid : 168), du lien entre passif et moyen. On sait qu'en indo-européen, avant d'avoir son autonomie, le passif était une modalité du moyen. Serions-nous face à une situation pareille où le moyen, à défaut de donner naissance à un passif, lui est préféré, pour certains verbes du moins ?

Pour toutes ces raisons nous ne pouvons que souscrire aux réticences de Chaker à parler d'un « passif » tel que nous le rencontrons dans les langues européennes notamment.

MOHYÉDINE BENLAKHDAR
Université de Fès

Convention du code adopté, par défaut :

gh (gamma) : g'

g spirantisé, avec tiret souscrit : g'' = g

k – – – : k'' = k

consonne emphatisée : c +

ain (arabe) : ç (ε)

RÉFÉRENCES

- BENLAKHDAR Mohyédine, *Des catégories fondamentales dans le système verbal de Tamazight : aspect, temps et mode (le parler des Ayt Izdeg, Maroc)*, Paris, INALCO, 1991.
- BENVENSITE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Collection Tel Gallimard, Paris, 1966.
- CADI Kaddour, *Transitivité et diathèse en tarifit : analyse de quelques relations de dépendance lexicale et syntaxique*, Thèse de doctorat d'État, Paris III, 1990.
- CADI Kaddour, « Passif et moyen en berbère rifain », *Études et documents berbères*, n° 12, La Boîte à Documents/Edisud, 1995, pp. 107-117.
- CHAKER Salem, « L'orientation du prédicat verbal en berbère : prédicat d'existence et aspect », *Études et Documents Berbères*, n° 9, La Boîte à Documents/Edisud, 1992, pp. 89-111.
- CULIOLI Antoine, « Valeurs aspectuelles et opérations énonciatives : l'aoristique », in *La notion d'aspect*, Éditions Klincksieck, Paris, 1980, pp. 181-193.
- DESCLES Jean-Pierre et GUENTCHEVA Zlakta, « Le passif dans le système des voix du français », *Langages*, n° 109, Paris-Larousse, 1993, pp. 73-102.
- FRANCKEL Jean-Jacques & LEBAUD Daniel, « Lexique et opérations : le lit de l'arbitraire », in *La théorie d'Antoine Culioli, Ouvertures et incidences*, Éditions Ophrys, Paris-Gap, 1992, pp. 89-105.
- LECLERE Christian, « Classes des constructions directes sans passif », *Langages*, n° 109, Paris-Larousse, 1993, pp. 7-34.
- MILNER Jean-Claude, *Ordres et raisons de langue*, Éditions du Seuil, Paris, 1982, pp. 43-66.
- MILNER Jean-Claude, « Introduction à un traitement du passif », *DRL*, Collection ERA 642, Publications de l'Université de Paris 7, 1986.

TOUAREGS : L'IDENTITÉ EN MARCHÉ*

par

Hélène Claudot-Hawad

QU'EST-CE QUE L'IDENTITÉ ?

La définition de ce concept dans le récent *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Izard et Bonte, PUF, Paris, 1991) renvoie au terme fondateur de cette discipline : « ethnologie ». Cette notion, au cours des dernières années, a fait l'objet d'un large débat en sciences humaines où la vision substantiviste du fait ethnique et donc de l'identité a été récusée au profit d'une approche interactionnelle qui s'attache à montrer que l'ethnie est une catégorie « négociée », « dont la continuité dépend du maintien d'une frontière et donc d'une codification constamment renouvelée des différences culturelles entre groupes voisins » (Taylor, in *op. cit.* : 243).

J'ai trouvé intéressant de présenter dans ce séminaire un modèle théorique original et alternatif qui, dans la philosophie touarègue, sert à penser l'identité et l'altérité.

INTÉRIEUR ET EXTÉRIEUR

Comme dans toutes les cultures du monde, les Touaregs opposent au monde de l'intérieur et de l'identique ce qui est extérieur, étranger, étrange, bref, ce qui n'est pas soi.

Ce domaine de l'extérieur est appelé *essuf*. Dans les représentations popu-

* Communication présentée en mai 1994 dans le cadre du séminaire de recherche de l'IRE-MAM consacré au thème des « Identités ».

lares, l'*essuf* est peuplé de *kel essuf*, sorte de génies protéiformes dont les métamorphoses sont multiples. En fait, loin d'être un monde négatif qui serait toujours opposé à un monde positif, celui de la civilisation, l'*essuf* est conçu comme un élément nécessaire et incontournable de la structure de l'univers. L'intérieur et l'extérieur se croisent comme les arceaux d'une tente et tout ce qui existe comprend ces deux aspects. Dans la pensée nomade, l'extérieur est à la fois dangereux et stimulant : il est « l'éperon de la marche nomade », il oblige toute chose à aller de l'avant, à être mobile, à nomadiser à l'image des flux cosmiques. Autrement dit, sans lui, l'existence n'est pas envisageable.

C'est dans cette perspective que l'un de mes interlocuteurs touaregs concluait une discussion sur l'identité (*temusa*) et la culture (*édeles*) :

ⵎⵏⵎⵓⵎ ⵉⵣⵓⵣⵓⵎ ⵡⵓ ⵢⵓⵎⵓⵎⵓⵎ ⵉⵎⵎⵓⵎⵓⵎ ⵉⵎⵎⵓⵎⵓⵎ
 ⵉⵎⵎⵓⵎⵓⵎ ⵉⵎⵎⵓⵎⵓⵎ ⵉⵎⵎⵓⵎⵓⵎ ⵉⵎⵎⵓⵎⵓⵎ ⵉⵎⵎⵓⵎⵓⵎ

namus ézabzab wa yaghradan ellelu
éges tiwer énmaqar wer hé nabdad

« Nous sommes du métal parfaitement noble,
 mais sans alliage nous ne pourrions tenir debout. »

Cette opinion tranche de manière originale avec les classifications ordinairement mises en œuvre par les observateurs étrangers qui, pour « penser » l'Afrique, opposent en général les cultures, les ethnies ou les tribus, perçues comme des entités immuables, intemporelles et irréductibles.

Contrastant avec cette vision essentialiste des rapports humains, les Touaregs¹ offrent, à travers leur classification des mondes de l'intérieur et de l'extérieur, une appréhension dynamique et interrelationnelle de la culture. Dans la cosmogonie touarègue, tout être, toute chose, tout élément, apparaît mobile, engagé dans une succession de cycles qui reproduisent le mouvement de l'univers. La culture et les personnes qui l'endossent accomplissent à leur tour un parcours jalonné d'étapes différentes. Ainsi conçue, la culture et l'identité se présentent comme un ensemble de valeurs et de savoirs dont les contours et la forme évoluent en fonction des rapports établis avec l'environnement.

L'« extérieur »², c'est-à-dire le monde étrange et non domestiqué, est vu à la fois comme une menace potentielle mais aussi comme l'élément nécessaire à toute progression de soi. Il est l'éperon de la marche nomade qui exige le franchissement infini de nouvelles étapes, jusqu'à l'harmonie c'est-à-dire jusqu'à la disparition des contradictions et des oppositions.

1. Les Touaregs se nomment eux-mêmes *imajaghen*, *imuhagh* ou *imushag/imashaghen* selon les parlers.

2. Au sujet des notions d'« intérieur » et d'« extérieur », voir Claudot-Hawad et Hawad, 1986, La conquête du « vide » ou la nécessité d'être nomade, et 1987, Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs, réédités in *Touaregs, Portraits en fragments*, 1993, Édisud, Aix-en-Provence, pp. 45-96.

La manière dont la philosophie touarègue envisage l'identité et l'altérité est bâtie sur cette appréhension du monde dont les aspects, éphémères, annoncent déjà les mutations à venir.

Ce schéma se retrouve à propos de la construction identitaire individuelle aussi bien que collective, fondée sur la conquête infinie d'un espace ouvert dont les limites reculent au fur et à mesure de l'avancée de la marche.

DE L'HOMME SOCIAL À L'HOMME COSMIQUE

Dans ce qui est considéré comme une ascension, chacun va modeler les contours – jamais achevés – de son identité en franchissant différentes étapes. Le nouveau-né est considéré comme une semence qui doit se développer tout au long de son existence. Pour que cette graine germe, elle a d'abord besoin de la chaleur et de la protection du cocon familial, du petit campement : la première étape de maturation consiste à sortir de cette matrice protectrice pour affronter l'extérieur, à la fois menaçant et enrichissant. Cette étape, généralement à l'adolescence, est marquée par différentes épreuves dont la plus chargée symboliquement est le fait de « dormir dans l'*essuf* », c'est-à-dire dans une vallée non habitée, à distance du campement : *insa essuf* est une expression qui par extension signifie « être mûr, être apte... ». Pour résister à la pression angoissante de l'*essuf*, il faut avoir littéralement des « provisions », c'est-à-dire au sens matériel eau et nourriture, mais aussi au sens abstrait un bagage culturel, des « humanités » (*erezu* ou *éreshu*)³.

Il ne s'agit d'ailleurs pas tant de combattre l'*essuf* mais de l'appivoiser, de dialoguer, d'engager des relations harmonieuses, un *modus vivendi* profitable avec lui.

L'essentiel, dit-on, est « d'épouser l'*essuf* et non de se faire épouser par lui », c'est-à-dire qu'il faut garder l'initiative et le contrôle des rapports avec l'extérieur.

Un enfant qui franchit cette première étape est capable non seulement de résister à la solitude et au silence du désert qui environne sa demeure, mais aussi de représenter dignement son campement auprès d'un campement voisin en établissant des relations de parité. A cette étape, l'« extérieur » à défricher apparaît immense tandis que les contours du monde domestiqué définissent un espace très restreint.

Pour bâtir l'identité de l'homme social, on compte cinq étapes qui correspondent à cinq sorties du proche vers le lointain, de l'intérieur vers l'extérieur,

3. Voir HCH 1989, La littérature chez les Touaregs, *La Licorne*, Université de Poitiers, 14-18.

de la famille réduite jusqu'à la société tout entière: *aghiwen* (campement), *tawshit* (tribu), *taghma* (confédération de tribus), *tégézé* (pôle politique regroupant plusieurs confédérations), *temust* (ensemble de la société).

Un homme qui ne dépasse pas la deuxième étape (*tawshit*) et qui ne sait pas gérer ni maîtriser les relations sociales au-delà de sa tribu est considéré comme un homme faible, « à protéger ». Sur le plan collectif, ce palier correspond au statut de « tributaires ».

Un individu qui a du poids sur le plan social doit avoir atteint au moins la troisième ou la quatrième étape (*ales n taghma* ou *ales n tégézé*). A la cinquième étape (*ales – megh tamtut – n temust*), on considère qu'il est initié (*ameyawen*, pl. *imeyawenen*), ou encore qu'il est désaltéré (*ishwan*) ou rassasié (*iniwanen*) dans le sens où il a assimilé, absorbé, le savoir utile pour avoir une identité à l'échelle de la société tout entière et pour la représenter face à l'extérieur. Il est un être accompli sur le plan social. Son identité (*temusa*) se confond avec celle de l'ensemble du corps social (*temust*).

On dit aussi de cet homme accompli qu'il « est pilé » (*idda*) dans le sens où rien ne peut l'atteindre : il n'est plus vulnérable, car il est capable de maîtriser tous les rapports sociaux. Cette image du « pilage » renvoie peut-être aussi à l'idée que la perte d'une « forme » au contour spécifique qui rattache l'individu à un cercle social particulier donne à ce dernier la plasticité utile pour se couler sans difficulté dans d'autres creusets.

Après le cycle où se construit l'identité de l'homme social, vient le cycle de l'homme cosmique, celui qui sert d'intermédiaire entre les parties jumelles de l'univers, entre le visible et l'invisible, entre le connu et l'inconnu, entre l'immanent et le transcendant. Deux figures illustrent l'accomplissement de ce cycle. La première est incarnée par le guerrier initié (*ameyawen*), capable de puiser dans l'*essuf* même les moyens de dialoguer en lui empruntant son langage : ainsi, la poésie des *isebelbilen*, sorte de glossolalie d'action que le guerrier compose avant de se lancer dans le combat, est articulée dans une langue aux assonances étranges. L'épreuve initiatique se déroule sur une fourmilière, qui symbolise le croisement des axes verticaux et horizontaux, la personne étant enveloppée dans une peau de taureau noir, pareille à un linceul. Le rôle de l'initié sera d'aider les siens à franchir les étapes.

Le deuxième type de « passeur » ou d'intercesseur entre les mondes a une fonction spirituelle : c'est l'*aggag* (*taggagt* au féminin), le prêtre de la cosmogonie touarègue⁴.

Dans ce schéma, la fin du cycle est le début d'un nouveau cycle, c'est pourquoi psychologiquement, lorsque la boucle est bouclée, le marcheur a le sentiment de se retrouver à son point de départ (*tamejirt*, « campement laissé

4. A ce sujet, voir HCH, 1994, *Ordre sacré et ordre politique chez les Touaregs de l'Aïr* : l'exemple du pèlerinage aux tombes, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, t. XXXIII.

en arrière»), au lieu et au temps de sa naissance. Mais comme la femme mariée qui, une fois accomplie la séparation avec sa famille, revient à son campement d'origine en tant que maîtresse de tente, fondatrice de lignée, cet être doit avoir acquis un poids nouveau, être riche des savoirs assimilés au long des étapes.

C'est dans ce cadre qu'est interprétée, dans un récit allégorique très riche, l'expérience de Balkhu des Igermaden qui, dans l'Aïr de la fin du XIX^e siècle, jouait le rôle d'*aggag* pacifique, c'est-à-dire de contre-pouvoir spirituel, intermédiaire entre les mondes visible et invisible, tandis qu'Adember, chef des Ikazkazen, était investi de la fonction de l'initié guerrier qui assume le pouvoir temporel et agit à travers lui. Balkhu, après une ascension jusqu'au sommet de la montagne qui symbolise le pilier central de la société touarègue, aurait été « transplanté » au lieu de sa naissance, c'est-à-dire à Katchéna dans l'Agalla (à 1 000 kilomètres environ de l'Aïr). A cet endroit, point de jonction entre l'arrivée et le départ d'un cycle, il se serait retrouvé en position périlleuse, descendant au fond d'un puits alors qu'il était accroché à un fil de coton non cardé, c'est-à-dire fragile et cassant, appelé *awatus*. Au sens abstrait, ce terme est un concept important de la philosophie touarègue. Son dérivé, *ésawatas*, qui concrètement signifie « tresser une corde, en faire usage », définit une démarche déductive et prospective qui cherche à insérer les faits dans une théorie suffisamment souple et adaptable pour ne pas les pulvériser : c'est l'image de la corde que l'on tisse avec des fibres fragiles prêtes à se rompre à tout moment si on les tord de force, à contre-sens. Cette notion dans son acception théorique s'oppose à *akarad*, « emballer, nouer, ficeler ».

Au terme de son ascension, Balkhu devint donc un homme accompli, s'engageant dans le cycle de l'homme cosmique. Au sommet cependant, son itinéraire le renvoya dans le puits, espace qui relie le haut et le bas, projection lui rappelant sa fonction essentielle de passerelle entre l'invisible et les hommes, entre l'extérieur et l'intérieur. Le fil non cardé l'engageait à la délicatesse et à l'habileté : s'il tirait trop fort sur ce fragile support, ce dernier pouvait casser et le laisser tomber dans le vide. Balkhu continua sa descente, put atteindre la source, puiser l'eau qui étanche la soif et remonter à la margelle, point de convergence des mondes. Il accomplissait ainsi son rôle de médiateur.

Chaque individu porte ces identités successives et cumulatives, tout en continuant le voyage. Dans cette perspective, la mort représente la réalisation d'une nouvelle étape et évite ce que redoute le plus cette pensée, c'est-à-dire la stagnation, l'interruption de la marche.

Dans cette quête d'identités toujours plus larges, des personnes perdent leur chemin ou sautent involontairement des étapes.

Si par exemple en situation d'exil, elles sont physiquement contraintes de sortir de l'espace (social, culturel, spirituel) qu'elles maîtrisent mentalement, elles risquent fort d'être atteintes de folie, de perdre leur orientation. Ainsi, l'expression *taqanéghaf*, « ce qui noue la tête », désigne un désordre mental qui concrètement se traduit par la perte de l'orientation spatiale accompagnée de vertiges et de nausées. Cet état de déphasage psychologique est souvent vécu

comme si la personne se faisait engloutir par un serpent, c'est-à-dire symboliquement par la terre.

Pour guérir un individu qui est sorti de son parcours, il faut le replacer dans une situation qu'il domine et dont il peut être le maître ou le roi (*agellid*). Pour cela, au cours d'une fête spécialement organisée pour lui et comprenant une danse de transe, on va le «faire élire» (*esegelled*) en lui faisant choisir les visages, les habits, les couleurs, les parfums, les voix, la musique qu'il aime pour retrouver l'étape du parcours mental qu'il a sauté et qui a permis à l'*essuf* de s'infiltrer en lui et de le désorganiser.

Une autre espèce de cas pathologiques concerne les personnes qui se sont, pour une raison ou pour une autre, immobilisées: elles se trouvent dans le cas d'un grain qui n'aurait pas germé ou d'un œuf qui n'aurait pas éclos (*téfék*). Il existe de nombreux termes qui renvoient à la situation de celui qui n'évolue pas, tels que *agugel* qui désigne également l'orphelin, c'est-à-dire celui qui n'a pas d'assise pour se développer et qui veut dire par extension le « paresseux », le « bon à rien »; ou encore *amalgun* (de *laqan*: faiblesse), qui désigne le « faible », le « lâche ».

A chaque étape de l'ascension identitaire, le parcours – conçu comme vertical – croise des axes horizontaux où s'égrènent les composantes de l'entourage accessible à un individu ou à un groupe: d'abord les membres de la famille, puis de la tribu, de la confédération... jusqu'à la cinquième étape, la société, qui va permettre de croiser et d'appréhender les autres sociétés, les autres cultures, des plus proches aux plus lointaines.

Précisons que les identités collectives sont appréhendées selon le même schéma dynamique. Dans cette perspective, les différentes catégories sociales sont perçues comme des éléments « en route » lancés sur les parcours successifs qui conduisent finalement à la fusion avec le cosmos. Par exemple, dans l'itinéraire social, les esclaves (*iklan*), une fois acquise la culture touarègue, devenaient des « affranchis » (*ighawelen*), entrant dès lors dans le cycle des hommes libres en marche vers l'accomplissement de soi, c'est-à-dire la noblesse. Cette théorie pose le caractère éphémère de la hiérarchie sociale et implique l'infinie rotation des rôles, interrompue par la colonisation.

DES EXTÉRIEURS SAUVAGES AUX MARGES APPRIVOISÉES

La classification de l'espace humain et culturel non touareg traduit, à différents paliers, du plus lointain au plus proche, les mêmes principes interactifs entre l'extérieur et l'intérieur.

Par exemple, dans l'Air, pour désigner les populations qui n'ont avec les Touaregs aucun type de rapport sinon occasionnel et le plus souvent agressif,

le terme général est *iwenanen* (sing. *awenan*)⁵, connotant la sauvagerie et la barbarie. Les *iwenanen* apparaissent sous cet angle repliés sur leur culture et leur langue, refusant toute liaison avec les autres. *Igoriten* (sing. *agori*) est également péjoratif et s'applique aux habitants encore plus lointains des zones tropicales avec lesquels les Touaregs n'ont de contact qu'à travers les *iwenanen*.

Par contre, dès que s'instaurent des rapports réguliers sur le plan économique, politique ou social, qu'ils soient positifs ou négatifs, les diverses communautés entrent dans une structure de complémentarité et deviennent des partenaires culturellement reconnus, dotés d'appellations nuancées.

Trois catégories de ces « extérieurs » déjà défrichés sont distinguées : les *izghan* (sing. *azgha*) désigne au sud-est du pays touareg les populations de culture Bornou du Lac Tchad jusqu'au Soudan, avec lesquelles se sont nouées des relations très anciennes. Ensuite viennent au sud-ouest les *ihatan* (sing. *éhéti*) qui concernent les Songhay et tous les peuples qui sont placés dans leur orbite. Enfin, on considère que les *itéfénen* (sing. *atéfen*) qui dénomme les Haoussa établis au sud sont situés dans une étape de proximité culturelle encore plus grande : leur culture a en effet intégré certains éléments berbères, mais en les réinterprétant pour son usage personnel et non en les copiant ou en les substituant à ses propres valeurs comme l'ont fait les deux précédentes catégories.

Le métissage des cultures comporte plusieurs degrés. L'état où ne se produit aucune affinité, aucune interaction, aucune symbiose, est celui de la sauvagerie (*tawenana*). Par contre, lorsque certains traits sont empruntés à une autre culture et juxtaposés ou substitués aux siens propres, on devient *bagermi* : ce terme s'applique par exemple à un Touareg qui vit en pays haoussa et mélange les deux cultures sans en avoir encore réalisé une synthèse originale. Enfin, ceux qui parviennent à accomplir cet amalgame en le métamorphosant en une véritable culture, nouvelle, créative et dynamique, sont appelés *tikruru*⁶ ou *tekruru* selon les régions : si cette appellation désigne souvent les Peuls, elle ne s'applique cependant qu'à une partie d'entre eux. Par exemple, les Peuls Bororo qui ont conservé le mode de vie nomade ancien, ne sont pas considérés comme *tikruru* : ils sont appelés *ifellanen*, et perçus comme des frères en révolte, des « métamorphosés » par rapport à la culture d'origine qui, selon la mythologie touarègue, serait commune aux Peuls, aux Berbères, aux Arabes, aux Juifs et aux Éthiopiens.

D'un point de vue touareg, en effet, les *tikruruten* sont ceux qui font le lien entre les peuples, comme par exemple les grands commerçants, les grands caravaniers qui relient le nord au sud, les lettrés musulmans, les médecins qui

5. M. Rodinson fait remarquer l'analogie phonétique entre ce terme et l'appellation ancienne utilisée par les Égyptiens pour désigner les Grecs.

6. Dans le parler de l'Air, le *t* suivi de *i* est chuinté et se réalise phonétiquement en *tsh*. On prononce donc *tshikruru*.

associent les connaissances de la Méditerranée, de l'Afrique Noire et de l'Orient, les urbains qui vivent à la croisée de plusieurs cultures et les ont toutes intégrées... Le terme peut servir à désigner aussi bien certains Woloff, Dioula, Peuls, Touaregs, Arabes, Toucouleurs⁷, Haoussa ou Bornou..., tout comme des non sahéliens comme les Mossis et les Bambaras, qui incarnent cette culture intermédiaire et synthétique, étoffée par la faculté de s'exprimer couramment en plusieurs langues.

Ainsi les termes de *Bagermi* ou *Bagarmi* et de *Tekrur* ou *Takrur* apparaissent dans cette perspective comme des concepts identitaires qui ne sont ni ethniques, ni géographiques, mais se rapportent à des paliers de croisement culturel et à des fonctions d'intermédiaires entre les sociétés. Au contraire, ils ont été donnés dans les différents manuscrits arabes anciens qui proviennent des bibliothèques de l'Afrique de l'Ouest, comme des noms propres désignant soit des régions, des territoires et parfois des villes, soit des peuples à la localisation et aux contours souvent flous et contradictoires. Cette ambiguïté s'est largement répercutée jusqu'aux écrits du XIX^e siècle⁸. En fait, la comparaison des sources écrites et orales permet de penser que les *tikruruten* évoqués par les voyageurs médiévaux de langue arabe représentent non pas une ethnie, mais les populations sahéliennes islamisées, et en particulier les populations urbaines ayant des activités marchandes, qui se trouvaient au carrefour de plusieurs cultures et savoirs.

Au sud de la limite des *tikruru*, seuls les Yoruba avec lesquels existent des liens économiques anciens à travers le pays haoussa sont dénommés par leur nom propre. Les Yoruba sont considérés comme un autre type de symbiose culturelle orientée vers les pays tropicaux et gratifiés à ce titre de la considération que l'on porte aux cultures « en marche ». Enfin, ils fournissent également quelques *tikruru* notamment grâce à leurs ambassades, installées dans les comptoirs sahariens et sahéliens, et à leurs nombreux colporteurs.

Les Toubous à l'est du pays touareg ont un statut spécial : on les nomme

7. L'appellation de « Toucouleurs », transcrite sous cette forme par les Français, serait elle-même un dérivé du terme berbère *tekrur*.

8. Par exemple, dans un manuscrit du XIX^e siècle intitulé *Fath ach-Chakour fi ma rifat a yan ulama at-Takroun*, le pays de « Takroun » est défini comme « un vaste territoire qui s'étend de l'Est jusqu'à Adghagh, à l'Ouest jusqu'à la mer de Zanagiyya, au Sud jusqu'à Bit et au Nord jusqu'à Adrar » (voir Hajji, 1986 : 188, Texte sahraoui nouveau traitant des relations culturelles entre le Maroc et les pays du Takroun au XVII^e et XVIII^e siècles, in *L'histoire du Sahara et des relations transsahariennes entre le Maghreb et l'ouest africain du Moyen-Age à la fin de l'époque coloniale*, Gruppo Walk Over, Bergamo). « D'après Majid-Dine, précise Boubou Hama (1967 : 28, *Recherche sur l'histoire des Touaregs sahariens et soudanais*, Présence Africaine, Paris), le Tékroun fut une partie du Maghreb et selon d'autres écrivains, Kano, Katsina faisaient partie du Soudan tandis que Tombouctou et ses régions étaient partie intégrante du Tékroun ». Selon Mohammed Bello, cité par le même auteur (28), le « Tékroun désigne le pays de tous ceux qui habitaient la province du Sud soudanais. Ce nom fut très réputé en Arabie, pendant qu'il était complètement ignoré ici. Les habitants de l'Afrique apprirent son nom aux pèlerins qui venaient de la Mecque et de l'Égypte ».

ikardan (sing. *akarda*); bien que les rapports avec eux soient généralement conflictuels, les mariages sont possibles. Ils ne sont pas *iwenanen* et cependant ils pouvaient autrefois en cas de guerre être réduits en esclavage, alors que cela ne se pratiquait ni pour les Peuls, ni pour les *tikruru*, ni pour ceux qui entretenaient des rapports réguliers avec les Touaregs ou se trouvaient placés sous leur protectorat.

Parmi les cercles culturels les plus proches, figurent non seulement les Peuls, mais aussi les Maures et les Arabes.

Téshlag s'applique aux Maures, Berbères islamisés appartenant à l'origine, pense-t-on, à la même famille que les Touaregs. Deux racines possibles sont évoquées pour ce terme. La première se réfère au mot *ashalag* qui signifie «porter son pantalon en bandoulière». L'autre hypothèse le fait dériver de *asalag* qui veut dire «écarter, mettre de côté», signifiant que les Maures ont suivi un chemin divergent par rapport aux Touaregs et qu'ils sont aujourd'hui à part, distincts de ces derniers. Dans les deux cas, c'est la perte des valeurs, des références et de l'honneur touaregs qui est soulignée.

Elgablitén (sing. *elgabli*) désigne littéralement ceux qui s'orientent à l'est vers la Mecque (*elqabla* en arabe): cette appellation concerne les Arabes ou les Maures qui ont conservé leur mode de vie nomade, mais ont perdu beaucoup de leur culture ancienne – qu'ils partageaient à l'origine avec les Berbères –, et qui ont adopté la langue arabe. *Elgablitén* connote également une certaine rusticité ainsi que l'absence de racines. La langue et la culture de tous ces Berbères arabisés est désignée par le terme *elgelgalya*, associé à l'«embrouille» (*egelgel*) et qui connote également le savoir et les manières de ceux qui imitent un modèle étranger sans parvenir à le maîtriser (plus récemment, on les appelle aussi *aniten*, déformation d'un mot arabe signifiant «semblant de» ou «simili» Arabes).

Parmi eux se distinguent les *Araben arabawadan*, c'est-à-dire les «Arabes arabes-fils-d'Adam», autrement dit, les Arabes «humains». L'appellation de *Araben arabawadam* s'applique à tous les arabophones sahariens qui vivent parmi les Touaregs et étaient autrefois agrégés à leur clientèle politique, comme certains campements Maures, Kounta, Chambas... Ces derniers sont d'ailleurs parfaitement bilingues.

Enfin, *Araben win jaghamjagham* sert à nommer ceux qui en parlant émettent des sons gutturaux (rendus par l'onomatopée *jaghamjagham*) et qui diffèrent des Touaregs non seulement par la langue et la culture mais aussi par le mode de vie, les manières, l'aspect (par exemple, ceux qui ne se rasent pas les poils au dessus de la lèvre supérieure et portent la moustache)... Ce terme sert souvent à désigner les Chambas et les arabophones du Nord.

Si les symbioses avec les cultures sahéliennes et méditerranéennes sont nommées, par contre les récents produits culturels nés du contact avec l'Europe tels que les soldats engagés dans l'armée française, les scolarisés, les

fonctionnaires, les prostituées..., tous sont rangés dans la catégorie des *guméten*, c'est-à-dire des «goumiers». Y sont inclus également les nomades désorganisés qui s'agglutinent autour des villes pour recevoir l'aide internationale, bref tous ceux qui sont entrés dans la logique étatique coloniale et postcoloniale et qui s'y appuient. La culture des *guméten* apparaît souvent comme une sorte de contre-façon grossière, figée dans le mimétisme de l'extérieur et privée de toute capacité d'extension personnelle.

Plusieurs paliers de symbioses culturelles marquent ainsi l'ascension vers l'état de *tikruru*, où dominent l'esprit d'initiative, l'innovation, l'art de tirer parti de n'importe quelle situation, la possibilité de comprendre tous les enjeux, la faculté de relier et de souder la mosaïque des peuples d'Afrique. Mais pour le bon équilibre de l'ensemble, il n'est pas souhaitable que tout le monde devienne *tikruru*. En effet, l'opposition entre soi et les autres est également porteuse de dynamisme. L'«intérieur» n'évolue que s'il est confronté à l'«extérieur» qui en est le contre-poids indispensable. Ces ancrages inamovibles entre lesquelles les *tikruru* tissent constamment des liens suivent eux-mêmes une progression dans leur direction propre. Même s'ils n'assimilent pas rapidement l'extérieur, ils sont aiguillonnés par sa présence et parviennent à le domestiquer et à le tamiser pour finalement le rendre adoptable.

Si tous devenaient *tikruru*, autrement dit si les oppositions et les antagonismes culturels s'estompaient complètement, le danger serait d'aboutir à une mouvance précipitée, sans seuil ni étapes à franchir, bref à une marche trop rapide qui deviendrait glissante et tourbillonnante.

L'excès inverse, l'absence de *tikruru*, conduirait à une égale catastrophe : il n'y aurait plus de relations entre les cultures, les savoirs, les identités qui se figeraient, se retréciraient, se recroquevilleraient et finalement s'éteindraient.

On le voit, les conceptions touarègues vont à l'encontre des thèses qui tracent entre les cultures, les catégories sociales ou les êtres, des frontières infranchissables, débouchant par exemple dans leur appréciation du changement sur des notions de «perversion» ou de «déviation» opposées à la «pureté» ou à l'«authenticité» présumées originelles.

Loin de ce schéma figé, les différentes formes de synthèses culturelles, de dialogue avec l'*essuf*, apparaissent chacune, dans cette perspective, comme un palier indispensable dans l'organisation du cheminement universel, car sans altérité, pas de progression et sans symbiose, pas d'ascension.

HÉLÈNE CLAUDOT-HAWAD

CHRONIQUE

Le Centre de recherche berbère de l'INALCO

« Jeune Equipe » n° 334

ACTIVITÉS 1996 (résumé)

On présente ici une brève synthèse des principales activités du Centre de recherche berbère depuis la parution du volume 13 d'EDB. Ce rapport couvre donc l'année universitaire 1995-96 et signale uniquement les activités et productions les plus marquantes, notamment celles qui ont un caractère collectif.

I. L'ENCADREMENT DOCTORAL

Les doctorats soutenus

– Kamal Naït-Zerrad : Essai de traduction partielle du Coran (Vocabulaire religieux et néologie), 283 p., mai 1996 (dir. : S. Chaker).

Recherche sur le vocabulaire religieux berbère traditionnel avec propositions néologiques (par emprunt inter-dialectal et créations) et essai de traduction.

– Abdellah Boumalk : Morphogenèse et dynamique lexicale en berbère (Tachelhit du sud-ouest marocain), 353 + 102 p., juin 1996 (dir. : S. Chaker).

La formation du lexique chleuh et sa dynamique à partir d'un corpus varié issu des usages oraux traditionnels, des médias modernes (radio et télévision) et de l'écrit contemporain (revues associatives et néo-littérature).

– Rqia Douchaïna, ép. Ouammou : Tagnawt, un parler secret des femmes berbères de Tiznit (Sud-ouest marocain), 399 p., octobre 1996 (dir. : A. Bounfour).

Etude, essentiellement formelle, très méthodique, d'une langue secrète féminine, de type « javanais ». C'est la première recherche d'importance sur ce sujet dans le domaine berbère.

En matière de thèse berbérisante, on signalera également, le travail remarquable de Daniela Merolla, soutenu à l'Université de Leyde, et au jury duquel ont participé A. Bounfour et S. Chaker, ce dernier ayant suivi la recherche en tant que « Referent » :

– Daniela Merolla : *Gender and Community in the Kabyle Literary Space : Cultural Strategies in the Oral and the Written*, Université de Leyde (NL), décembre 1996, 287 p. (dir. Mineke Schipper).

La femme et la communauté dans la littérature kabyle : cette recherche originale associe de manière méthodique la production orale traditionnelle en langue kabyle (conte) et la littérature contemporaine écrite en langue française par des auteurs kabyles. D. Merolla apporte dans ce travail des éléments solides en faveur de l'existence d'un espace littéraire kabyle, dépassant la langue d'expression (Cf. son article « Peut-on parler d'un espace littéraire kabyle », EDB 13, où cette thèse est exposée en français).

Les DEA soutenus

– Ahmed Ould-Bara : *Al-mazrufa... Un poème zénaga du XVIII^e siècle dans le sud-ouest de la Mauritanie (Al-Gibla)* (transcription, traduction et annotation), janvier 1996 (dir. : S. Chaker).

– Mouloud Lounaouci : *Essai de sociolinguistique comparée : l'aménagement linguistique dans les domaines berbère, basque et catalan*, décembre 1996 (dir. : S. Chaker).

– Ahsène Taleb : L'abstraction dans le vocabulaire de base berbère : étude des locutions verbales kabyles, décembre 1996 (dir. : S. Chaker).

II. PUBLICATIONS

Ouvrages

- S. Chaker & D. Caubet éd.s. : La négation en berbère et en arabe maghrébin, Paris, L'Harmattan, 1996, 195 p.
- R. Achab : La néologie kabyle. Approche critique, Paris/Louvain, Peeters, 1996, 367 p.
- M. Kossmann : Grammaire du parler berbère de Figuig, Paris/Louvain, Peeters, 1997, 554 p.

Série Fichier de Documentation Berbère (réédition)

- [vol. 3] : Henri GENEVOIS : Monographies villageoises II. Lgmea n Ssariġ, Tawrit n At-Mangellat, Aix-en-Provence, Edisud, 1996, 317 p.

Publications périodiques

- S. Chaker (avec la coll. de A. Bounfour) : Langue et littérature berbères – Chronique des études, XIII (1994-1995), Paris, L'Harmattan/Inalco-Crb, 1996, 141 p.
- Revue Etudes et Documents Berbères, Paris, La Boîte-à-Documents/ Inalco-Crb & Aix-en-Provence, Edisud, vol. 13, 244 p.

III. RENCONTRES SCIENTIFIQUES

Le CRB a organisé les 24 et 25 juin 1996 un atelier sur le thème « Problèmes en suspens de la notation usuelle à base latine du berbère ». Il faisait suite à la table ronde de 1993, dont les actes sont parus dans EDB 11 & 12, et a réuni une vingtaine de berbérissants (France, Algérie, Maroc, Canada, RFA). Une synthèse détaillée des travaux et conclusions a été élaborée par S. Chaker : on en trouvera le texte plus loin (« Propositions pour la notation usuelle à base latine du berbère »).

Participations à colloques et séminaires

- L'équipe a été représentée par un ou plusieurs de ses membres à différentes rencontres :
- Séminaire « Across the borderlines: Migration and Litterature », Université de Leyde, 14-15 décembre 1995 : S. Chaker.
 - « L'immigration maghrébine en Europe : aspects linguistiques, pédagogiques et sociaux », programme intensif européen, Université de Tilburg (NL), 15-19 janvier 1996 : S. Chaker, K. Naït-Zerrad, M. Lounaouci.
 - Conférence Mondiale de Droits Linguistiques (Ciemen, International Pen) : Barcelone, 6-9 juin, 1996 : M. Lounaouci.
 - Université d'été d'Agadir, 27-29 juillet 1996 : M. Lafkioui, A. Bounfour.
 - Université d'Utrecht (NL) : « Vers une standardisation de l'écriture tarifit. Implications théoriques et solutions pratiques », 21-23 novembre 1996 : M. Lafkioui.

IV. ÉCHANGES INTERNATIONAUX

a) Accueil d'enseignants-chercheurs étrangers

En 1995-96, le CRB a reçu plusieurs enseignants-chercheurs étrangers qui sont intervenus dans le cadre des séminaires de doctorat et/ou du cursus de premier ou second cycle :

– Slimane Hachi, préhistorien (Cneh, Alger), a assuré en mars-avril 1996 une série de séminaires (5) sur les origines du peuplement berbère et l'art préhistorique en Afrique du Nord.

– Rachid Bellil, anthropologue (Cneh, Alger), spécialiste des groupes berbérophones sahariens, a pu continuer à assurer les enseignements civilisation berbère (premier et second cycles) en 1995-1996 en tant que maître de conférences invité.

– M. Tilmatine, assistant à la Freie Universität de Berlin, a donné en mars 1996, dans le cadre du programme européen « Monde arabe », deux conférences sur « Les populations berbérophones en Europe hors de France » et « Le parler songhay de Tabelbala ».

b) Algérie (signature de deux conventions)

Deux accords de coopération, qui devraient faciliter et consolider une collaboration déjà ancienne, ont été signés en mai 1996 avec :

– Le Département de langue et culture amazighe de l'Université de Béjaïa. Un projet d'action intégrée de recherche et de formation à la recherche a également été soumis à la Commission mixte algéro-française de coopération scientifique.

– Le Département de langue et culture amazighe de l'Université de Tizi-Ouzou.

S. Chaker a effectué une mission auprès du Département de berbère de Béjaïa, du 28 avril au 7 mai 1996 ; ce séjour a permis l'organisation des soutenances de magister de Mlle F. Aoumer et de M. Kh. Madoui.

c) Maroc : Action intégrée Inalco / Faculté des Lettres de Fès (Département de français)

Dans le cadre de ce programme de coopération scientifique et d'échanges, qui a démarré en 1996, le Centre de recherche berbère intervient plus particulièrement sur les thèmes suivants :

– « Locutions et expressions figées en berbère » (définition, identification, analyse et constitution d'un dictionnaire pluri-dialectal de locutions).

– « Dérivation : études de schèmes » : constitution d'une base informatisée des schèmes de dérivation, à partir d'un corpus fermé de racines (essentiellement trilitères et bilitères régulières). Exploration systématique des formes attestées ou possibles. L'objectif étant de vérifier la productivité des schèmes et de contribuer à fixer des cadres précis pour la néologie berbère.

Plusieurs réunions scientifiques ont été organisées, à l'Inalco et à l'Université de Fès à l'occasion des déplacements des enseignants-chercheurs des deux institutions :

– Mai 1996 séjour à l'Inalco de M. Ameer, M. Taïfi et M. Benlakhdar.

– Juin 1996 séjour à l'Inalco de M. Ameer, M. Taïfi et M. Benlakhdar qui ont, entre autres, participé à l'Atelier « Problèmes en suspens de la notation usuelle à base latine du berbère » (Cf. compte-rendu). L'objectif de cette réunion recoupait en effet les préoccupations de l'Action intégrée et ses conclusions apparaissaient comme une réflexion préalable utile au lancement des travaux sur les matériaux linguistiques berbères.

– Octobre 1996, mission d'enseignement et de contacts à la Faculté des Lettres de Fès de S. Chaker qui a assuré deux séminaires (3^e cycle) sur « La formation du lexique berbère » et une conférence sur le thème « Les études berbères : évolutions récentes ».

– Enfin, en novembre-décembre 1996, à l'occasion du séjour à l'Inalco de M. Taïfi et M. Idrissi, plusieurs séances de travail ont eu lieu sur les projets communs berbérissants (27/11/96 ; 30/11/96 ; 12/12/96). Elles ont permis de définir précisément le cadre de travail pour le projet « Dérivation » :

mise au point de la grille des schèmes de dérivation, identification des paramètres d'analyse, définition du corpus de racines à traiter.

La collaboration pour l'encadrement doctoral est l'un des secteurs privilégiés de cette action intégrée : plusieurs jurys communs (DEA et Doctorats) ont pu être organisés, plusieurs autres sont programmés, et deux co-tutelles de thèses mises en place.

c) Niger (Université de Niamey)

Dans le cadre de la convention qui lie l'Inalco et l'Université de Niamey (Département de linguistique) et grâce à l'appui de la Dreif (Enseignement supérieur français), M. Aghali-Zakara pu, comme chaque année depuis 1993, effectuer une mission d'enseignement (second cycle) d'une durée d'un mois en novembre décembre 1996.

Divers : On signalera enfin que, comme en 1995, le CRB/Section de berbère a élaboré pour l'Education nationale, dans le cadre d'une convention Inalco/Direction des Lycées et Collèges, les sujets des épreuves écrites de berbère au Baccalauréat 1996 et en a assuré la correction (1 500 copies en 1995, 1 300 en 1996 pour l'ensemble des académies françaises).

*
* *

Hommage : Anita Henriot (1935-1996)

En 1996, la Section de berbère de l'Inalco a eu la tristesse de perdre l'une de ses plus fidèles et des plus attachantes étudiantes, Anita Henriot, décédée le 2 avril à la suite d'une longue et douloureuse maladie. Avant de s'orienter vers le berbère, A. Henriot avait eu une première formation en histoire de l'art (Maîtrise d'art et archéologie de l'Université de Paris-IV, 1988).

A l'Inalco, après avoir soutenu sa maîtrise de berbère en octobre 1994 (« Le combat d'Izerwan. Les Kel-Ahaggar et les Iwellenmeden. Approche ethno-historique »), Anita avait engagé pour le DEA un travail de recherche sur les animaux dans la poésie touarègue. Auparavant, pendant plus de cinq ans, elle avait accompli avec régularité l'ensemble du cursus de berbère, depuis la première année. Sa grande passion était le Sahara et le monde touareg, où elle avait effectué plusieurs séjours (Ahaggar) ; mais elle n'avait pas hésité non plus à s'immerger dans le monde berbère nord, notamment en Kabylie. Après un premier séjour exploratoire dans la région de Tizi-Ouzou en 1992, elle a pu, pendant son année de licence (1992-1993), y passer plus d'un semestre en étant accueillie par le Département de berbère de l'Université de Béjaïa.

Tous ceux qui l'ont côtoyée, à l'Inalco comme en Kabylie, ses enseignants comme ses camarades étudiants, ont tous été frappés par son courage et sa simplicité devant la maladie, sa ténacité et sa détermination à poursuivre son apprentissage de la langue et de la culture berbères.

Elle nous disait souvent – car sa maladie était déjà déclarée quand elle a commencé ses études à l'Inalco : « Le berbère m'a aidé à vivre ! »... En tout cas, elle a été pour nous de ces étudiants qui donnent un peu plus de sens et de densité à notre travail.

S.C.

CENTRE DE RECHERCHE BERBÈRE – INALCO (Paris)

PROPOSITIONS POUR LA NOTATION USUELLE À BASE LATINE DU BERBÈRE

Atelier « problèmes en suspens de la notation usuelle à base latine du berbère » (24-25 juin 1996), Synthèse des travaux et conclusions élaborées par Salem Chaker

L'atelier organisé par le Centre de recherche berbère faisait suite à la table ronde internationale « Phonologie et notation usuelle dans le domaine berbère » (avril 1993), dont les actes ont été publiés dans les volumes 11 et 12 de la revue *Etudes et documents berbères* (1994 & 1995).

– Ont participé aux travaux de l'atelier :

Inalco, Crb :

Salem Chaker, Abdellah Bounfour, Mohamed Aghali, Kamal Naït-Zerrad, Mena Lafkioui, Ramdane Achab (Montréal), Mohamed Tilmatine (Berlin), Mouloud Lounaouci, Slimane Hachi (Cneh, Alger), Rachid Bellil (Cneh, Alger).

Université de Bgayet (Bougie/Béjaïa) :

Allaoua Rabhi, Nasreddine Kroun

Université de Tizi-Ouzou :

Ahcène Taleb

Université de Fès :

Miloud Taïfi, Meftaha Ameer, Mohyédine Benlakhdar

– Ont participé à l'atelier par l'envoi d'une contribution écrite :

Yidir Ahmed-Zaid (Univ. de Tizi-Ouzou)

Amar Mezdad (Bgayet)

Mohamed Guerssel (Montréal, UQAM)

– Ont également participé à la rencontre, à titre d'observateurs et d'experts extérieurs :

Dominique Caubet (Inalco, arabe maghrébin)

Patrice Pognan, Michel Fanton, Marie-Anne Moreau (Inalco, Traitement automatique des langues).

I. PRÉLIMINAIRES

1. Quelques principes généraux

a) – La langue écrite dont il s'agit de fixer la notation usuelle est une koiné dialectale (kabyle, chleuh, rifain...), ouverte, à construire sur la durée.

Toute hypothèse de koiné pan-berbère est à rejeter, en tout cas comme objectif immédiat. Il faut

éviter de constituer dans le champ berbère une nouvelle situation diglossique du type de celle de l'arabe classique/arabe dialectal, qui serait tout à fait contre-productive par rapport à l'objectif de promotion de la langue berbère et notamment à sa généralisation de l'écrit.

La langue de référence est donc le dialecte réel, dans ses réalisations effectives. C'est à partir de ces formes dialectales que se fait la nécessaire standardisation. Le critère de pan-berbèrité est à utiliser avec précaution, comme outil de décision subsidiaire.

b) – La notation usuelle ne peut être la reproduction mécanique des notations scientifiques (phonétique, phonologique ou morpho-phonologique). L'appareillage conceptuel (et technique) que nécessitent les notations scientifiques ne peut être exigé de l'utilisateur moyen. Les analyses linguistiques éclairent les choix de la notation usuelle : elles ne s'imposent pas mécaniquement à ce niveau.

On distinguera donc soigneusement notation scientifique et notation usuelle.

– Le passage à l'écrit implique une certaine distanciation par rapport à la réalité orale : l'idée d'une notation qui serait le reflet fidèle de la prononciation est un mythe. L'écrit implique une formation préalable et un minimum d'analyse.

– La notation usuelle n'est pas seulement un ensemble de conventions définies pour l'émetteur (celui qui écrit) : elle doit également tenir compte de la réception et permettre un décodage aussi rapide que possible par le lecteur, en lui évitant ambiguïtés et hésitations, notamment au niveau syntaxique. En conséquence, les groupements syntagmatiques, les phénomènes intonatifs à fonction syntaxique... doivent être pris en compte dans la notation pour permettre une lecture fluide et assurée.

– La notation usuelle doit viser avant tout à la simplicité. Pour cela, elle doit répondre notamment aux critères de :

Stabilité : élimination du maximum de variations contextuelles et locales pour aboutir à une représentation stable des segments.

Représentativité : les formes les plus largement répandues au niveau du dialecte (et subsidiairement au niveau pan-berbère) doivent être privilégiées.

2. Quelques rappels préalables

Les problèmes de notation du berbère sont complexes et embrouillés. Depuis la parution des premières études consacrées à la langue berbère, au milieu du XX^e siècle, une multitude de systèmes de transcription ont été utilisés. L'atelier organisé par le Centre de recherche berbère avait pour but de faire le point sur cette question et, surtout, de proposer un système de notation usuelle à base latine, cohérent et praticable par tous.

Pour ce qui est du kabyle, une uniformisation progressive s'est opérée depuis une trentaine d'années, sous l'influence des pratiques du Fichier de Documentation Berbère d'abord, puis de l'œuvre et de l'enseignement de Mouloud Mammeri, de l'action des associations culturelles, en émigration et en Algérie, des publications scientifiques et littéraires qui se sont multipliées depuis 1970. Il existe donc déjà un usage dominant, assez largement répandu.

C'est d'emblée dans ce courant que l'on se place ; on essaye seulement d'en affiner et d'en améliorer certains points qui ne paraissent pas pleinement satisfaisants ou pour lesquels on constate des hésitations et des fluctuations dans les pratiques.

Il s'ensuit que les solutions retenues peuvent être considérées comme des propositions fermes et définitives pour la notation usuelle du kabyle.

En revanche, pour les autres dialectes, notamment pour les variétés marocaines, il n'est pas certain que l'ensemble des propositions soient toutes parfaitement adaptées et qu'elles reçoivent l'assentiment de tous les spécialistes et des praticiens. Pour le Maroc, il ne s'agit donc que de solutions possibles, qui demandent encore vérifications et expérimentations.

En outre, la notation usuelle de certains dialectes, notamment le rifain, pose des problèmes très particuliers, induits par des spécificités phonétiques et/ou phonologiques fortes, qui restent à explorer et à régler.

3. Le système graphique (l'alphabet)

Trois types d'alphabets peuvent être envisagés :

- l'alphabet berbère (tfinagh) ;
- l'alphabet arabe ;
- l'alphabet latin.

Les trois écritures connaissent actuellement des utilisations effectives dans le monde berbère.

– Les tfinagh sont encore employés de nos jours par les Touaregs. Certains milieux kabyles (« Académie berbère ») les ont adoptés et adaptés pour noter leur dialecte : depuis le début des années 1970, il existe des publications dans lesquelles l'alphabet tfinagh sert de support à du berbère, surtout du kabyle. On constate cependant que, quelle que soit la force symbolique de cette écriture, ses usages restent réduits et essentiellement emblématiques (titres d'ouvrages, enseignes, textes courts...) ; aucune publication conséquente, aucune œuvre littéraire n'a été écrite et publiée en tfinagh au cours des dernières années.

– L'écriture arabe a été employée, de façon plus ou moins systématique, dans tous les groupes berbérophones pour noter le berbère. La tradition la plus dense et la plus ancienne est celle des Chleuhs du Maroc. Aujourd'hui encore, c'est au Maroc que cette pratique est la mieux représentée ; la majorité des publications récentes « grand public » (notamment en littérature) utilisent les caractères arabes. En milieu kabyle, la notation en caractères arabes, qui ne semble jamais avoir eu une grande diffusion, ne se maintient guère qu'à titre d'usage individuel, chez les personnes de formation arabisante.

– L'alphabet latin est pratiqué, surtout en Algérie, depuis plus d'un siècle. Tous les intellectuels kabyles qui ont écrit leur langue ont eu recours aux caractères latins : Ben Sedira, Boulifa, Feraoun, Amrouche, Mammeri... Toutes les productions littéraires publiées récemment (poésies, romans, nouvelles...), toutes les publications scientifiques, toutes les revues associatives kabyles utilisent l'alphabet latin.

Au Niger et au Mali, les deux premiers pays qui ont reconnu le berbère (touareg) comme l'une de leurs langues nationales, on a officiellement adopté (1966) les caractères latins.

Au Maroc, la prédominance de l'alphabet arabe n'est que relative : la plus grande partie du corpus d'origine scientifique est notée en caractères latins et de nombreuses associations utilisent désormais également le latin, notamment dans le domaine rifain.

L'atelier « Notation usuelle » considère unanimement que, quelles que soient les résonances historiques et symbolique du recours aux tfinagh ou l'intérêt idéologique de l'utilisation de l'écriture arabe, il faut impérativement s'en tenir, en accord avec la tendance largement dominante à l'échelle du monde berbère, aux caractères latins pour la notation usuelle.

Ceci étant posé, choix n'implique pas exclusive : rien n'empêche l'utilisation de systèmes d'écriture concurrents pendant une période transitoire. De plus, même à long terme, il faut maintenir l'usage des tfinagh dans des circonstances et à des fins bien précises : notations de prestige, enseignes, en-têtes...

4. Le type de notation (phonétique, phonologique...)

Plusieurs types fondamentaux de notation peuvent être envisagés :

a) – La notation phonétique : la plus précise et la plus proche possible de la prononciation réelle que l'on vise à reproduire dans ses moindres détails.

Une notation phonétique peut donc être plus ou moins fine, en fonction de l'ouïe, de l'attention de l'individu qui transcrit, voire de l'utilisation d'auxiliaires instrumentaux (kymographe, appareillages d'analyse acoustique...).

b) – La notation phonologique : qui ne rend compte que des différences phoniques distinctives (c'est-à-dire, pouvant distinguer des mots ou des énoncés).

A ce niveau, on ne tiendra pas compte :

- des variations individuelles de prononciation,

- des variations régionales,
- des variations contextuelles, c'est-à-dire conditionnées par l'environnement phonique. Un /a/ n'a pas du tout le même timbre au voisinage d'un /z/ ou d'un /z/ emphatique...

Sauf à sombrer dans un pointillisme sans fin, il est évident qu'une notation usuelle du berbère doit être de type phonologique ou, du moins, s'inspirer fortement du principe phonologique. Seul ce principe permet une stabilité dans la représentation graphique de la langue.

La (ou plutôt, les) notation phonétique doit être réservée à des travaux strictement scientifiques, dans lesquels les matériaux linguistiques, destinés à être soumis à une analyse, sont transcrits de la manière la plus fine possible.

Sans être a priori une notation de type « pan-berbère », la notation phonologique présente l'avantage de s'en rapprocher en éliminant les variations non fonctionnelles évoquées précédemment.

Mais, s'agissant d'une notation usuelle, l'adoption du principe phonologique ne saurait avoir la rigidité qu'il a chez les linguistes : des accommodements, des aménagements, d'autres considérations peuvent légitimement intervenir. Plutôt qu'une transcription phonologique stricte, on préconise une notation d'inspiration phonologique, avec prise en compte de la structure morpho-syntaxique des énoncés.

II. DES PROPOSITIONS CONCRÈTES

On n'examine pas dans cette synthèse l'ensemble des problèmes puisque, d'une part, un grand nombre d'entre eux peuvent être considérés comme déjà réglés par l'usage effectif et que, d'autre part, on peut se référer à la littérature spécialisée des linguistes (voir « Orientation bibliographique »). On se limite à un certain nombre de points délicats, ayant des incidences directes sur la notation courante.

1. Spirantes et occlusives simples

Les occlusives simples du berbère – maintenues comme telles en touareg, chleuh...– deviennent normalement des spirantes en kabyle et dans beaucoup d'autres parlers berbères nord (rifain, Maroc central en partie...), d'où :

berbère	kabyle
b d ḡ g	<u>b</u> <u>d</u> <u>ḡ</u> <u>g</u>
t k	<u>t</u> <u>k</u>

[On note ainsi les spirantes, conformément à l'usage des berbérissants, plutôt que de recourir aux symboles de l'Alphabet Phonétique International (A.P.I.) qui utilise des caractères grecs.]

La spirantisation étant en principe systématique, ce trait phonétique n'a aucune pertinence : il y a correspondance automatique « occlusive berbère » ↔ « spirante kabyle, rifain ».

Il existe bien certaines occlusives simples en kabyle ([k] dans ibki, « singe »), mais, dans la quasi-totalité des cas, ces occlusives sont prévisibles, c'est-à-dire conditionnées par un contexte phonétique précis,

Berbère		kabyle	
b	reste	b	après m
d	reste	d	après n, l
g	reste	g	après b, f, r, n, z.
t	reste	t	après n, l
k	reste	k	après b, f, r, n, s,

Les exceptions à ces règles sont rarissimes et seront négligées.

Pour une notation usuelle, il est donc inutile de tenir compte explicitement de la spirantisation et l'on écrira dans tous les cas : b, d, ḡ, g, t, k, quelle que soit la réalisation effective ; on notera ainsi de la

même façon, en chleuh, en touareg ou en kabyle: tamʔart, aḍad (prononciation réelle en kabyle: [tamʔart, aḍad]...).

→ La spirantisation, non ou très faiblement distinctive, ne sera pas notée dans la graphie usuelle.

2. Phonèmes non-homogènes : affriquées et labio-vélarisées

Beaucoup de dialectes berbères nord connaissent des articulations complexes, constituées de deux articulations distinctes simultanées ou se suivant de façon très rapprochée. Ce sont :

– les affriquées : dentales [tʰ, ttʰ, dʒ, ddʒ] ; pré-palatales [tʰ, ttʰ, dʒ, ddʒ]

– les labio-vélarisées : [bʷ, gʷ, kʷ, xʷ, qʷ, ɣʷ...] et leurs correspondants tendus, notamment : [bbʷ, ggʷ, kkʷ, qqʷ...]

Les affriquées sont des occlusives dentales suivies de façon immédiate par un appendice sifflant [s] ou chuintant [ʃ]. Les labio-vélarisées sont des labiales ou des vélaires accompagnées d'une co-articulation semi-vocalique labio-vélaire ([w], [o, u] très furtif).

Pour les labio-vélarisées, la concomitance des deux articulations est telle que l'on a souvent l'impression d'entendre d'abord la résonance vocalique labio-vélarisée avant l'articulation consonantique proprement dite ; d'où des notations fréquentes comme : amuqqran (orthographié « Amokrane ») pour amqʷran, « grand ».

Ces articulations complexes ne sont pas un phénomène général et stabilisé, ni en berbère, ni même dans les dialectes où elles sont attestées.

Les affriquées

Le phénomène concerne surtout le kabyle et quelques autres parlers du centre nord de l'Algérie (Chenoua).

Dans la notation usuelle kabyle, il y a uniformité des usages depuis plus d'une trentaine d'années ; les affriquées, que tous les critères phonétiques, phonologiques, dialectologiques et diachroniques, poussent à considérer comme des phonèmes uniques, sont notées par un seul caractère spécifié par une diacritée :

– tʰ est noté → ṭ

– dʒ (très rare) → ẓ

– tʰ → č

– dʒ → ğ

Mais dans une perspective de standardisation, on peut, sans aucun dommage, négliger la notation explicite des affriquées sifflantes (ṭ et ẓ) qui n'existent pas dans la plupart des grands dialectes et qui, de toutes façons, en kabyle même, n'ont qu'un rendement fonctionnel extrêmement faible. De plus, les travaux descriptifs les plus récents (comme ceux de A. Rabhi et Kh. Madoui de l'Université de Bougie) ont montré que ces articulations n'existaient pas dans les parlers de la Kabylie maritime, à l'est de Bougie. Il est donc préférable de les ramener systématiquement au phonème dont elles sont historiquement ou morphologiquement issues : ṭ → tt et ẓ → zz (issu de z),

ṭ → ss (issu de s)

ce qui permet d'uniformiser la notation pour tous les dialectes berbères. On écrira donc, même en kabyle :

yettawi, ittazzal (et non : yeṭṭawi, iṭṭazzal)

ifessi, ifesser, issus des verbes fsi et fser (et non ifeṭṭi, ifeṭṭer)

igezzem, issu du verbe gzem (et non igeẓẓem)

Pour les affriquées dentales sourdes de la finale de certains noms féminins (suffixe de féminin), on

préférera la notation par un t simple, ceci pour conserver l'unicité des marques de féminin (t-t) : tizit, tidet...

→ Les dentales affriquées du kabyle [tʃ] et [zʃ] ne seront plus notées. Elles seront ramenées systématiquement aux phonèmes dont elles sont, phonétiquement ou morphologiquement, issues.

Les labio-vélarisées

La labio-vélarisation des consonnes vélares et des labiales est un phénomène beaucoup plus répandu : il est attesté dans tous les grands dialectes berbères nord. Seul le touareg l'ignore totalement. Mais, à l'intérieur même des grandes régions berbérophones du Nord, il est très instable : il peut être tout à fait absent dans certains parlers (comme la région de Bougie en Kabylie) et son extension et sa fréquence peuvent varier sensiblement entre les parlers qui le connaissent. Certains parlers de Grande Kabylie ou du domaine chleuh par exemple, « labio-vélarisent » plus que d'autres de la même région. Ainsi, en Grande Kabylie, l'adjectif « grand » sera prononcé : amq^wran chez les At Yiraten et amqran chez les At Yanni, distants de quelques kilomètres.

L'un des problèmes qui se posent à leur propos est de décider s'il s'agit d'un seul ou de deux phonèmes. Tous les critères utilisés par les linguistes dans ce genre de cas amènent à conclure qu'il s'agit de phonèmes uniques (un phonème et non succession de deux phonèmes, / k + w /). Les critères phonétiques et phonologiques sont par ailleurs nettement confirmés par les données morphologiques puisque dans le système des alternances verbales, ces segments complexes sont traités comme des phonèmes uniques : ag^wem, « puiser, aller chercher de l'eau », ak^wer, « voler » ont exactement la même morphologie que asem « jalouser », arem « goûter », ames, « salir » ou afeq « voler »... verbes à deux consonnes radicales (type aCC).

Au niveau de la notation, tant scientifique qu'usuelle, il faut en conséquence représenter les labio-vélarisées par une seule lettre, accompagnée, éventuellement, d'un diacritique. Mais en fait, les pratiques effectives sont diverses.

- La représentation scientifique de type C^w ne paraît pas adéquate pour l'usage courant car sa réalisation n'est aisée que sur micro-ordinateur.

- Le Fichier de Documentation Berbère a utilisé un petit ^o (de n^o) au-dessus de la ligne d'écriture : k^o, g^o... qui a l'avantage d'être facile à réaliser puisqu'il fait partie des conventions typographiques générales dans les écritures latines et qu'il est présent sur un clavier de machine à écrire.

- Mouloud Mammeri puis le Groupe d'études berbères de Vincennes (revue Tisuraf) et une majorité des praticiens du kabyle des vingt dernières années ont employé la succession « consonne + « semi-voyelle /w/ » (CW) sur la même ligne d'écriture ; pour toutes les raisons exposées précédemment, cette pratique n'est pas une bonne solution et doit être abandonnée, d'autant qu'elle particularise le kabyle dans l'ensemble berbère.

On retiendra donc le ^o en exposant, au-dessus de la ligne d'écriture, qui ne pose aucun problème de réalisation pratique : g^o, k^o... On écrira : iregg^oel, akk^o... Lorsqu'on en a la possibilité (polices spéciales sur micro-ordinateur), il est également possible de placer le petit ^o directement sur la lettre : iregg^og el, akk^ok.

Mais du point de vue phonologique, la labio-vélarisation apparaît clairement comme une caractéristique régionale, non ou faiblement distinctive. En fait, dans tous les parlers qui ont des labio-vélarisées, les cas de pertinence sont rares et concernent surtout les phonèmes tendus, notamment /gg^w/ : par exemple : ireggel (du verbe rge^l) / iregg^wel (du verbe rwe^l). Dans la majorité des cas, il est donc possible de ne plus noter la labio-vélarisation ; on ne la maintiendra que dans les rares contextes où elle peut avoir un pouvoir distinctif.

→ La labio-vélarisation, non ou faiblement distinctive, ne sera pas notée dans la graphie usuelle, à l'exception des rares contextes où il peut y avoir opposition. Dans ce cas, elle sera représentée par le petit ^o en exposant.

La liste des contextes où elle peut avoir pertinence sera établie pour chaque dialecte.

3. Les pharyngalisées (emphatiques et emphatisées)

L'emphase (plus précisément, la vélo-pharyngalisation) est un phénomène de retrait de la masse arrière de la langue vers la zone vélo-pharyngale.

Les emphatiques sont notées par un point sous la lettre : $\underset{\cdot}{d}$ $\underset{\cdot}{z}$ $\underset{\cdot}{t}$ $\underset{\cdot}{\text{š}}$...

ex. : $\underset{\cdot}{i}zi$ « vésicule biliaire », $\underset{\cdot}{a}ḏar$ « pied ».

À côté des emphatiques vraies (ayant statut de phonèmes), il existe des « emphatisées », dont on doit soigneusement les distinguer. Les emphatisées ne doivent pas être notées dans une transcription phonologique et encore moins dans une notation usuelle. Il s'agit de phonèmes non emphatiques qui prennent une coloration emphatique en raison de la présence dans l'environnement immédiat d'une consonne emphatique ou d'articulation postérieure : vélaire, uvulaire : $\underset{\cdot}{a}ḏar$, « pied » est réalisé $\underset{\cdot}{a}ḏar$; $\underset{\cdot}{a}ḏrum$ est réalisé $\underset{\cdot}{a}ḏrum$, $\underset{\cdot}{a}qeru$, $\underset{\cdot}{a}qeru$...

Mais dans tous ces cas, l'emphase du [r] est conditionnée par la présence de l'emphatique vraie /d/ ou des vélares et uvulaires /ɣ, x, q/.

On fera attention au fait que la même réalité physique (l'emphase) peut cacher des données linguistiques radicalement distinctes ; ainsi, [r] est un phonème dans $\underset{\cdot}{r}wi$ « je suis rassasié » et sera donc noté, alors qu'on a affaire à une simple variante conditionnée dans [azrem] « intestin » que l'on devra écrire $\underset{\cdot}{a}zrem$.

→ On ne notera donc que les emphatiques « vraies » (non-conditionnées) : / $\underset{\cdot}{d}$ $\underset{\cdot}{z}$ $\underset{\cdot}{t}$ $\underset{\cdot}{\text{š}}$ /.

→ Pour le [r], l'emphase ne sera notée que dans les très rares cas où il y a opposition. On écrira : $\underset{\cdot}{r}wi$ « je suis rassasié », qui s'oppose à $\underset{\cdot}{r}wi$ « j'ai/suis remué » ; $\underset{\cdot}{r}egem$ « promettre », distinct de $\underset{\cdot}{r}egem$ « insulter » (aoriste intensif). Mais on écrira : $\underset{\cdot}{t}arubia$, « garance » $\underset{\cdot}{t}arakna$, « tapis », malgré la réalisation emphatique du [r] car il n'y a aucun risque de confusion.

→ Pour les autres sons ([š ...]), l'emphase sera toujours négligée, même dans les contextes, tout à fait exceptionnels, où elle ne paraît pas conditionnée, comme dans $\underset{\cdot}{u}šay$ « lévrier », car le risque d'ambiguïté est inexistant.

4. Les voyelles

Le système vocalique berbère nord est extrêmement simple puisqu'il se réduit aux trois voyelles fondamentales : /i/, /a/, /u/ (= « ou » du français). Quel que soit le timbre effectif rencontré – ces phonèmes vocaliques connaissent des variantes nombreuses –, on le ramènera à l'une des trois voyelles ci-dessus.

La voyelle neutre

Il existe par ailleurs une voyelle neutre (un « e » muet) très fréquente et très instable. En théorie, elle n'a pas de pertinence phonologique : elle n'apparaît que pour éviter la constitution de groupes consonantiques imprononçables (plus de deux consonnes successives).

$\underset{\cdot}{z}ger$ « traverser », $\underset{\cdot}{t}ezger$ « elle a traversé », $\underset{\cdot}{z}egen$ « ils ont traversé », $\underset{\cdot}{t}zegrem$ « vous avez traversé ».

L'apparition de ce minimum vocalique, qui n'est donc qu'un « lubrifiant phonétique », est déterminée par l'environnement immédiat ; dans une notation phonologique stricte, on ne doit pas le noter et l'on écrira : / $\underset{\cdot}{t}zgrmt$ / « vous avez traversé ». Au niveau pratique, il est clair que la solution phonologique est difficilement praticable dans ce cas : elle rendrait le décodage extrêmement laborieux pour des locuteurs habitués à la graphie latine, notamment du français. On maintiendra la voyelle neutre dans la notation usuelle (et on écrira : $\underset{\cdot}{t}zegrem$).

– Pour représenter cette voyelle, les linguistes utilisent normalement le « e » renversé [ə] ; pour la pratique courante, il faut évidemment employer le « e » normal qui n'a pas d'autre utilisation dans les dialectes berbères nord.

– On évitera de la multiplier inutilement, surtout à l'initiale où elle est particulièrement instable : on notera *zger* « traverser » et non *ezger*. Dans cette position, on ne la mettra systématiquement que devant les séquences mono- ou bi-litères sans voyelle pleine /i, a, u/ : eg « faire », ečč « manger », egg^o, « pétrir », ens « passer la nuit »... (mais : ččiy, nsiy...).

– Conventionnellement et pour éviter les fluctuations dans la forme graphique des unités, sa position sera stabilisée à l'intérieur des mots ; elle gardera toujours la position qu'elle occupe au sein du mot isolé et on ne tiendra pas compte de l'influence des éventuels affixes qui peuvent, en liaison avec les règles de syllabation, entraîner un déplacement de la voyelle neutre :

ixeddamen « ouvriers » ixeddamen-is « ses ouvriers », même si la prononciation réelle est [ixddamn-is].

irgazen « hommes » → irgazen-a « ces hommes », même si la prononciation réelle est [irgazn-a].

yefren « il a trié » → yefren-iten « il les a triés », même si la prononciation réelle est [ifern-iten].

izeddem « il ramasse le bois » → izeddem-d « il ramène le bois », même si la prononciation réelle est : [izeddm-ed].

ur asen-ten-id-ttakkeγ ara « je ne les leur donnerai pas », même si la prononciation réelle est [ur asen-tn-id-ttakkeγ ara].

→ On maintiendra la voyelle neutre dans la position qu'elle occupe dans le mot isolé, mot isolé défini comme l'unité lexicale avec ses marques grammaticales non-mobiles.

5. Les assimilations dans la chaîne

Aux frontières de morphèmes, certaines séquences phonologiques ne sont pas réalisables telles que : il se produit un phénomène d'assimilation phonétique souvent très important, qui a pour conséquence de masquer la structure réelle de la phrase ou du syntagme car les composants syntaxiques ne sont plus immédiatement apparents.

L'inventaire de ces phénomènes – qui ne sont absolument pas généralisés, ni en kabyle, et encore moins à l'échelle du monde berbère –, est le suivant :

n + t-	réalisé →	tt
n ta		tta (de celle-ci)
n + w-		ww, bb ^o ou gg ^o selon les régions
n + wa		bb ^o a (de celui-ci)
n + y-		yy/gg (selon les régions)
n yergazen		ggergazen (de hommes)
n + f-		ff
n Faïma		ffaïma (de Fatima)
n + m-		mm
n Muḥend		mmuḥend (de Mohand)
n + r-		rr
n Rēbbi		rēbbi (de Dieu)
n + l-		ll
n laz		llaz (de faim)
m + w-		mm
am wa		amma (comme celui-ci)
f + w-		ff
f waman		ffaman (sur l'eau)
d + t-		tt (ou, localement : ṭṭ)
d tameṭtut		ttameṭtut (c'est une femme)

(comparer avec : d argaz, c'est un homme)	
d tmeṭṭut	ttmeṭṭut (avec la femme)
(comparer avec : d wergaz, avec l'homme)	
d tamɣart	ttamɣart (c'est une/la vieille)
(comparer avec : d amɣar, c'est un/le vieux)	
d temɣart	ttemɣart (avec la vieille)
(comparer avec : d wemɣar, avec le vieux)	
ad tawi	attawi ou aṭṭawi (elle emmènera)
(comparer avec : ad yawi, il emmènera)	
d/d + t-	tt/tt
teziṛd-t	teziṛtt (tu as vu-le = « tu l'as vu »)
d(d) (occlusif) + t-	dd
a d(d) tawi	a dd awi (elle amènera ici)
tt + t-	tt
i/y + y-	igg
ay/i yeṣran	iggeṣran (qui a vu)
g + w/u-	gg ^w
deg uzal	degg ^w zal (dans journée).
gg waman	gg ^w aman (dans l'eau)

Ces phénomènes sont extrêmement fréquents dans le discours dans la mesure où ils concernent des outils grammaticaux de très haute fréquence : d de phrase nominale ; d, préposition « et/avec » ; n, « de » et de nombreuses autres prépositions : am, « comme », ɣef, « sur », deg/gg « dans », etc. Ils sont aussi particulièrement fréquents dans le groupe verbal, en raison des successions de morphèmes (préverbes comme ad, affixes, marques diverses...) ; dans ce contexte, des assimilations très spécifiques peuvent même se produire. On n'envisage ici que les règles générales, les cas particuliers feront l'objet de mises au point particulières.

Du point de vue de la phonologie, la situation est tout à fait claire : ces assimilations doivent être rétablies dans leur forme canonique et l'on écrira :

/awal n wergaz/ « parole d'homme » et non [awal wwergaz] ou [awal bb^wergaz] (réalisations phonétiques)

/lbaṭel n tmeṭṭut/ « injustice de femme » et non [lbaṭel ttmeṭṭut]

/tullas n taddart/ « les jeunes filles du village » et non [tullas ttaddart]

/ad tawi/ « elle emmènera » et non [attawi] ou [aṭṭawi]

Dans une notation usuelle, le principe phonologique doit également prévaloir et ce pour deux types de raisons complémentaires :

– En rétablissant la forme canonique, la solution phonologique permet un gain important au niveau de la clarté syntaxique de l'énoncé puisque les composants sont clairement identifiables.

– On se rapproche ainsi des formes effectivement attestées dans la généralité du berbère car ces phénomènes d'assimilations sont, pour la plupart, très localisés ; en d'autres termes, awal n wergaz sera immédiatement décodable par tout berbérophone, ce qui ne serait pas le cas de awal wwergaz ou awal bb^oergaz.

On pourra cependant, dans les situations pédagogiques, réserver transitoirement le cas de l'assimilation /d + t/ qui se réalise dans tous les dialectes berbères sous des formes quasi identiques (tt ou ttj). Dans ce cas, il sera possible, d'indiquer le phénomène d'assimilation phonétique, en introduisant un trait de soulignement entre le d et t (d_tameṭṭut, « c'est une femme »).

– On précisera que la restitution phonologique ne sera pas opérée pour les assimilations lexicalisées, c'est-à-dire, à l'intérieur du mot (défini comme l'unité lexicale avec ses marques obligatoires) : on écrira

Ce choix présente un intérêt évident pour la lecture car il permet le décodage immédiat des énoncés :

– Les constituants de la phrase ne sont pas en simple relation de juxtaposition. Ils se regroupent en sous-ensembles intermédiaires (les syntagmes), doués d'une certaine autonomie. Le décodage ne se fait pas par addition des unités successives, mais par intégration des rapports existants entre les syntagmes. Le travail du lecteur sera donc grandement facilité si la notation lui fournit des marqueurs des relations internes aux groupes.

Dans : *yekcem s axxam-is*, « il est entré dans sa maison », le possessif *-is* entretient des rapports prioritaires avec *axxam* avant même d'être un constituant de la phrase globale, ce qui justifie que l'on écrive *axxam-is* et non *axxam is*.

– Comme il existe en berbère de nombreux éléments grammaticaux comportant un seul phonème et souvent homophones, l'absence de tirets entre le Nom et le Verbe et leurs affixes peut conduire à de sérieuses difficultés de décodage, voire même à des ambiguïtés :

yedda d gma s (sans tiret) peut s'interpréter comme

– *yedda d gma-s*, « il est allé avec son frère » (*d* = « avec »)

– *yedda-d gma-s* « son frère est venu » (*d* = « vers ici »)

Et les choses seront encore plus troublantes si l'on rajoute un complément nominal introduit par un préposition courte :

yedda d gma s s asif

– *yedda-d gmas-s s asif*, « son frère est venu à la rivière »

– *yedda d gma-s s asif*, « il est allé avec son frère à la rivière »

Pour éviter ce type de situation et, plus généralement, pour faciliter le décodage, on reliera tous les affixes par un tiret au mot auquel ils se rapportent.

On précisera que :

– Cette proposition s'applique aux affixes mobiles/facultatifs du Nom, du Verbe, des Prépositions et autres unités grammaticales (les interrogatifs notamment), mais non à la préposition précédant un Nom, ni aux marques de négation et d'aspects/temps précédant le verbe ; on écrira :

yedda s asif, « il est allé à la rivière » ; *tullas n taddart*, « les jeunes filles du village »

ad yeddu s asif, « il ira à la rivière »

ur yeddi ara s asif, « il n'est pas allé à la rivière »

ur itteddu ara s asif, « il n'ira pas à la rivière »

ɣur medden « ches les gens », mais : *ɣur-sen* « chez eux »

– En vue d'établir des règles simples, il paraît préférable de ne pas traiter de façon différenciée les divers cas d'affixation : après le Verbe/après le Nom, après le Verbe (affixes post-posés)/devant le Verbe (affixes anté-posés), après préposition... Dans tous les cas, quelles que soient la position et la nature de l'affixe et quelle que soit la nature du noyau, on reliera l'affixe à son point de rattachement par un trait d'union.

On écrira donc :

Pour un Verbe :

yefka-yas-t-id

« il le lui a donné (vers ici) »

ad as-t-id-yefk

« il le lui donnera »

ur as-t-id-yefki ara

« il ne le lui a pas donné »

Pour un Nom

argaz-is, baba-s

« son mari », « son père »

argaz-ines

« son mari »

argaz-a, axxam-agj,

« cet homme »

argaz-ad

« cet homme »

argaz-inna, argaz-ihin	« cet homme (là-bas) »
axxam-is ou axxam-ines, ou axxam-nmes	« sa maison »
axxam-nni	« la question (en question) »
axxam-nni-ines	« sa maison (en question) »
axxam-agi-ines	« sa maison (-ci) »

On pourra ainsi immédiatement distinguer : idrimen-ines « son argent », de : idrimen ines « l'argent est à lui ».

Pour une Préposition

ɣur-i, ɣur-ek, ɣur-em, ɣur-es : chez-moi, chez-toi, chez-toi (fém.), chez-lui

fell-i, fell-ak, fell-am, fell-as : sur-moi, sur toi, sur toi (fém.), sur-lui

zdat-i, zdat-ek, zdat-em, zdat-es : devant-moi, devant-toi, devant toi (fém.), devant-lui.

8. Quelques conventions d'usage : ponctuation, majuscules, noms propres

L'ensemble de ces questions fera l'objet d'une approche détaillée ultérieure, mais quelques recommandations peuvent néanmoins être formulées dès à présent.

– Les noms propres berbères, de toutes natures, seront conservés dans leur forme phonétique courante locale ; on écrira : I:ɣil bb'ezru (et non I:ɣil n wezru), nom d'un village kabyle. La fonction essentiellement identificatoire des noms propres interdit la restitution phonologique.

– Les noms propres non berbères devront faire l'objet d'une codification systématique ultérieure. Toujours pour préserver la fonction identificatoire, on n'hésitera pas à utiliser les caractères « p, v, o... » dans la notation des noms propres étrangers.

– Les majuscules seront utilisées pour le premier caractère des noms propres et à l'initiale de phrase.

– Les autres signes de ponctuation seront employés dans les conditions habituelles pour les langues à notation latine.

On veillera notamment à l'utilisation de la virgule pour marquer les ruptures intonatives, particulièrement importantes comme indice syntaxique en berbère (pour l'indicateur de thème, pour certains types de prédicats etc.). On écrira :

argaz-nni, zriɣ-t, « l'homme (en question, je l'ai vu) »

idrimen, ines, « l'argent, il est à lui »

argaz, n tmurt « l'homme est du pays » (structure prédicative), à distinguer de :

argaz n tmurt « un/l'homme du pays » (syntagme nominal non-prédicatif).

Orientation bibliographique (ne sont signalés ici que les titres traitant expressément de la notation usuelle ; pour les travaux de phonétique et phonologie, on se reportera à la « Chronique des études berbère – Langue et littérature » de S. Chaker).

– Ramdane Achab : *Tira n tmazight (taqbaylit)*, Tizi-Ouzou, Tafsut, 1990 ; reprend et développe : *Langue berbère (kabyle) : Initiation à l'écriture*, Paris, Imedyazen, 1979.

– Salem Chaker : « Propositions pour une notation usuelle du berbère (kabyle) », *Bulletin des études africaines de l'Inalco*, II/3, 1982 ; repris dans *Textes en linguistique berbère (Introduction au domaine berbère)*, Paris, CNRS, 1984 et *Manuel de linguistique berbère I*, Alger, Bouchène, 1991.

– Kamal Naït-Zerrad : *Manuel de conjugaison kabyle...*, Paris, L'Harmattan, 1994/Alger, Enag-Éditions, 1995.

– Actes de la table ronde internationale « Phonologie et notation usuelle dans le domaine berbère – Inalco, avril 1993 », *Études et documents berbères*, 11 & 12, 1994 & 1995.

SYSTÈME DE NOTATION USUELLE POUR LE BERBÈRE (dialectes nord)

Voyelles	i	e	u (« ou » français)	
		a		
Semi-voyelles		y	(« j » de l'A.P.I.)	
		w		
Consonnes				
Labiales		b	[b/ḃ]	ibawen « fèves »
		f		tafat « lumière »
		p		apaki « paquet »
				(emprunt français)
		m		am « comme »
Dentales		d	[d/ḏ]	da « ici »
		t	[t/ṭ]	ta « celle-ci »
		ḏ	[d/ḏ]	iḏ « nuit »
		ṭ		aṭas « beaucoup »
		n		ini « dire »
Sifflantes		z		izi « mouche »
		s		as « jour »
		ʒ		az « s'approcher »
		ʃ		ʃʃabun « savon »
Pré-palatales		j		ji « guérir »
		c		iccew « corne »
				(« ch » français)
		č		ėč « manger »
		ğ		ėğ « laisser »
Vélares		g	[g/g]	taga « cardé »
		k	[k/k]	akal « terre »
		ɣ		iɣi « petit-lait » (« gh »)
		x		axxam « maison » (« kh »)
Pharyngales		q		qqen attacher
		ε		ye:ya « il est fatigué »
Laryngales		ħ		ħudd « protéger »
		h		ih « oui »
Liquides		r		tarwa « progéniture, enfants »
		ɾ		ɾwiɣ « je suis rassasié »
		l		ali « monter »

Rappel :

→ Les labio-vélarisées ne sont pas notées, sauf dans les rares cas où il peut y avoir risque de confusion : ireggel « il bouche, obstrue (Intensif) » / iregg^oel « il fuit (Intensif) ».

→ Les affriquées dentales (t, ʒ) ne seront pas notées et ramenées à tt et zz dans le cas général.

1. Notation phonétique

di zzman aməzwaru, nnažmaəən ləwħuš ; məsgallən ur uɣalən ad myəččən. rran izəmdagallid fəll-asən. ršan tilasdinigan : wa ur yaṭṭawəḍ wa ! izəm, yəzdəɣ tizgi taməqq^wrant, nəṭṭa d wuğğən d yiləf, t-təwtult, d wəɣyul, t-tyaziṭ t-tfunast ; llan akk^w d ix^wəddamn-is : iləf, yəgğən fəll-as ; uššən, yəddal yiss ; tawtult, yəssumut-itt ; abarəɣ yaṭṭag^wam-az-d aman ; aɣyul izəddm-əd isɣarən ; tayaziṭ, təṭṭarw-az-d timəllalin ; ma t-tafunast, tətṭakk-az-d ayəfki.

hənnan ləwħuš, təkṣa taɣaṭ d wuššən ! Fəṭṭən akk^w s ddunit-nnsən axaṭər si ləhna i dd (t)əkka ləɣna ! ala uššən ur nəfriḥ ara : yuɣ tanumi yəkkat timəɣriwin. yəndəm aṭas ɣəf liḥala n zik. m(i) ara d yəsməkti aksum azəgəzawdidəmmən yəhman, ad as yuɣal t-tissəlbi.

2. Notation phonologique

di Zman amzwaru, Nəzmaəən ləwħuš ; msgaLn ur uɣaln ad myČn. Ran izm d agLid fL asn. ršan tilas d inigan : wa ur yṭṭawḍ wa ! Izm, yzdɣ tizgi tamqq^wrant, nṭa d wuŠn d yilf, d twtult, d wɣyul, d tyaziṭ, d tfunast ; Lan aK^w d ix^wDamn is : ilf, yGan fL as ; uŠn, yDal yi S ; tawtult, ySumu iT ; abarɣ yṭṭag^wm as d aman ; aɣyul izDm D isɣam ; tayaziṭ, tṭarw as d timLalin ; ma d tafunast, tṭaK as d ayfki.

hNan ləwħuš, tksa taɣaṭ d wuŠn ! frhn aK^w s Dunit Nsn axaṭər si lhna i D tkka lɣna ! ala uŠn ur nfrīḥ ara : yuɣ tanumi yKat timɣriwin. yndm aṭas ɣf liḥala n zik. mi ara D ysmkti aksum azgzaw d idaMn yhman, ad as yuɣal d tiSbi.

[le statut des couples T / Ṭ et c/c^w peut varier selon les parlars]

3. Notation usuelle

Di zzman amezwaru, nnejmaəən ləwħuc ; mesgallen ur uɣalen ad myeččən. Rran izem d agellid fell-asen. Ršan tilas d inigan : wa ur yəttawəḍ wa ! Izem, yezdeɣ tizgi tameqqrant netta d wuccen d yilef, d tewtult [d_tewtult], d wəɣyul, d tyaziṭ [d_tyaziṭ], d tfunast [d_tfunast] ; llan akk [akk^o] d ixeddamen-is : ilef, yeggan fell-as ; uccen, yeddal yis-s ; tawtult, yessumut-itt ; abareɣ yəttagem-as-d aman ; aɣyul izeddem-d isɣaren ; tayaziṭ, tettarew-as-d timellalin ; ma d tafunast [d_tafunast], tettakk-as-d ayefki.

Hennan ləwħuc, teksa taɣaṭ d wuccen ! Ferḥen akk [akk^o] s ddunit-nsen axaṭər si lehna i d-tekka ləɣna ! Ala uccen ur nefriḥ ara : yuɣ tanumi yekkat timeɣriwin. Yendem aṭas ɣef liḥala n zik. Mi ara [m'ara] d-yesmkti aksum azegzaw d idammen yəhman, ad as-yuɣal d tisselbi [d_tisselbi].

N.B. entre crochets, usages qui peuvent être maintenus de manière transitoire, à des fins pédagogiques.

Dans les temps anciens, tous les animaux se réunirent et se firent jurer réciproquement de ne plus se dévorer les uns les autres. Ils établirent le lion comme roi. Ils imposèrent des règles et des juges fermes : personne ne devait plus agresser personne ! Le lion habitait dans une grande forêt avec le chacal, le sanglier, la hase, l'âne, la poule et la vache. Tous les animaux étaient les serviteurs du lion : le sanglier lui servait de matelas, le chacal de couverture, la hase de coussin ; le renard allait chercher l'eau, l'âne était de corvée de bois, la poule lui donnait des œufs, quant à la vache, elle lui procurait le lait.

Les animaux vivaient en paix : la chèvre et le chacal paissaient ensemble ! Tous étaient heureux de leur nouvelle vie car la paix garantit la prospérité ! Seul le chacal n'était pas heureux : il avait l'habitude de faire des mauvais coups. Il regrettait beaucoup la vie d'autrefois. Quand il se rappelait le goût de la viande crue et du sang chaud, il devenait comme fou !

■ Texte tachelhit (notation usuelle) [sujet du Bac 1995]

Tafqirt d Muḥ u Eddi

Tella twala n waman γ dar yat tfeqqirt. Tasi amadir-nns ; tkm-nn taγult-nns. Teqqen asaru ; tmun d trga ar imi n tnuḍfi taf-nn aman skrn mani yaḍn. Tmun d usaru aylliγ tkm γilli sswan. Taf-nn gi-s yan urgaz ar ukan isswa. Tnna-yas tfeqqirt-lli :

- Muḥ u Eddi! max aylliγ terzemt i waman-inu ?
- Izd is trit ad mmtnt tirkmin-inu, ti-nnm uhu ?

Tall tfeqqirt-lli amadir, tut ser-s Muḥ u Eddi, tzemzel kullu uxsan γ imi-nns.

Iftu nit γalli ibbi-yas-d tannfult n uşrud s tgemmi n tnebbatγ γ Ugadir. γ ass-lli tumez tannfult ar teqsa alliγ as-mlan mani-s rad tftu s tgemmi n unbbaḍ γrin-as :

- Ijja Eli d Muḥ u Eddi!

Tbidd imikk imikk s ibidd yan urgaz yaḍnin tama-nnsn. Ar issawal urgaz-ann yan uzemz γezzifn. Nettat ur jjun tssen ma s-inna abla kiγ inna « Ijja Eli » nγ « Muḥ u Eddi ».

Issawel-d unebbaḍ, inna i tfeqqirt :

- Ma s tennit kemmin ?
- γ mit, a sidi ?
- Hati tutt Muḥ u Eddi, terrzit imi-nns.
- Hati za γwad ur t-ssinγ ur igi Muḥ u Eddi ur jjun t-zriγ.
- Hati γwad is t-id-iwi Muḥ u Eddi ad fell-as issawel.
- Meqqar ḥetta nekkin hati ddiγ ar-kiγ ufiγ yan mi bahra iḥma imi-nns zund γwad, şerrfx-awn-t-id.

D'après Amsri Leḥsen, dans Tamunt de juin 1994

C'est le tour d'eau d'une vieille. Elle prend sa houe, arrive dans son champ, oriente l'eau (vers son champ). Elle remonte la canalisation jusqu'à la source et trouve l'eau allant ailleurs. Elle suit la rigole jusqu'au lieu qu'elle irrigue. Elle y trouve un homme qui irrigue son champ. La vieille lui dit :

- Moh-ou-Addi ! Pourquoi as-tu détourné mon eau ?
- Veux-tu que mes navets meurent pour que vivent les tiens ?

Elle lève sa houe, frappe Moh-ou-Addi et lui casse toutes les dents de sa bouche. Il partit et lui fit envoyer une convocation au palais de justice d'Agadir. Le jour où elle la reçut, elle demanda l'adresse. On la lui donna et elle se présenta au tribunal. On l'appela :

- Ijja Ali et Moh-ou-Addi !

Elle se lève un moment ; un instant après, un homme se lève à ses côtés et se mit à parler longtemps. Elle ne comprenait rien à ce qu'il disait sauf lorsqu'il prononçait les noms de Ijja Ali ou Moh-ou-Addi. Le juge s'adressa alors à la vieille :

- Que dis-tu, toi ?
- A propos de quoi, M. ?
- N'as-tu pas frappé Moh-ou-Addi et ne lui as-tu pas brisé les dents ?
- Mais celui-ci, je ne le connais pas ! Ce n'est pas Moh-ou-Addi ! Je ne l'ai jamais vu.
- Cet homme représente Moh-ou-Addi, il le défend.
- Puisse-t-il en être de même pour moi ! Je vais aller chercher quelqu'un dont la langue est aussi bien pendue que celui-ci et je vous l'enverrai !